مَثَلُ نُورِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

التبيان الصريح لمشكاة المصابيح

١١ ــــــ ١٤ ١ هـ

المسمّى بـ

إيضاح المشكوة

الجزء الأول

من تاليفات

فضيلة الشيخ مولانا رفيق أحمد رفيق المهروي ثم الفتيوي

استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الاسلامية فتية شيتاغونغ بنغلاديش

ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

قام بالنشر

المكتبة الأشرفية شارع الجامعة الإسلامية، فتية شيتاغونغ
بنغلاديش

درود و سلام بہ بارگاہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم

صبا! پہنچا دے ان کو صد سلامی — دو عالم میں ہے جن کی نیک نامی
درود بیکراں ہو ان پہ ہر دم — کہ سوئے عرش جن کی خوش خرامی
وہ ہے فخر رسل، سالار امت — ہوئی ہے جن کی رب سے ہمکلامی
دو عالم کیلئے وہ ابر رحمت — بنا ہے منبع احسان عامی
وہی ہے غمگسار روز محشر — شفیع المذنبین، امت کا حامی
مجسم نور عرفاں، گنج رحمت — جو ہے معصوم، جنکا رتبہ سامی
کیا ہے نام ان کا بالا حق نے — لکھا ہے عرش پہ اسم گرامی
شہادت اور اذانوں میں ہمیشہ — رہا جاری زباں پر نام نامی
محبت ان کی بیشک جزو ایماں — نہو گر دل میں ہے ایماں کی خامی
وہی ہے خوش نصیب انساں جسکو — ہوئی حاصل محمد کی غلامی
ہیں مشکوٰۃ نبوت کی بدولت — ہدایت یافتہ ہندی و شامی
حبیب اللہ کے در میں رہ کے حاصل — صحابہ کو ہوا اعلیٰ مقامی
رفیق اس در کا بھی ہے اک سوالی — جہاں آئے مؤدب رومی، جامی

وہ محشر میں شفاعت سے ہو محظوظ
وہاں کوثر سے بھی ہو شادکامی

سن طباعت : ——— حل الایضاح مشکوٰۃ المصابیح ۔ ۱۴۱۶ھ

تعداد : ——— ۱۲۰۰

صفحات : ——— ۴۴۸

کتابت : ——— مولانا ولی اللہ صاحب چکریوی ،

——— مولانا محمد حسن حفظہ اللہ چرکانوی ،

——— مدرس اعلیٰ مدرسہ حمایۃ الاسلام پدوہ لوہاگڑہ ۔

صُورۃ ماقرّظہ

فریدالدہر وحید العصر العلامۃ سماحۃ المحدث الشیخ انظرشاہ الکشمیری حفظہ اللہ تعالیٰ

ابن امام العصر العلامۃ محمد انور شاہ الکشمیری شیخ الحدیث بالجامعۃ الاسلامیۃ دارالعلوم وقف دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

درس نظامی میں "مشکوٰۃ شریف حدیث کی بنیادی کتاب ہے، جسمیں ضرورت کی تمام احادیث برجستہ ترتیب کے ساتھ جمع کردی گئیں اور مہمات کتب حدیث کو ماخذ بنایا گیا، حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم واقفیت کی یہ پہلی سیڑھی ہے، اور اسی کتاب سے علم نبوت کے حصول کا ذوق پیدا ہوتا ہے یہ کتاب فقہ شافعی کے مستدلات کا ذخیرہ ہے، احناف اس موضوع پر کوئی اہم حدیثی مجموعہ پیش نہ کرسکے ہندوستان میں "زجاجۃ المصابیح" کے نام سے ایک کوشش شروع ہوئی، جو بجائے خود بہترین کوشش ہے مگر مشکوٰۃ کے ہم وزن کوئی ایسا مجموعہ مہیا نہیں جو فقہ ابی حنیفہؒ کے دلائل پر حاوی ہو، احناف نے اس کی تلافی شرح مشکوٰۃ سے کی ہے۔ شیخ و محدث دہلوی رحمۃ اللہ کی "لمعات" و اشعۃ اللمعات " ملا علی قاری رح کی " مرقاۃ " حضرت مولانا ادریس کاندہلوی مرحوم کی التعلیق الصبیح وغیرہ معرکۃ الآراء شروح ہیں ۔

مقام مسرت ہے کہ حضرت محترم مولانا احمد صاحب مدظلہ العالی صدر المدرسین جامعہ اسلامیہ بٹلیہ کے صاحبزادہ مولانا رفیق احمد صاحب استاذ جامعۂ مذکورہ نے مشکوٰۃ شریف کی شرح تالیف کی ہے جسے جستہ جستہ دیکھنے کی سعادت نصیب ہوئی ،

شرح الحدیث ، فقہ الحدیث وحکم الحدیث وغیرہ پر مستند حوالے پیش کئے گئے ہیں اور متقدمین و متاخرین کے علمی نوادرات کو سہل انداز میں لکھا گیا ہے جو طلبہ و اہل علم کیلئے یکساں مفید ہے ۔

خداوند قبولیت و نافعیت ہر دو دولتوں سے سرفراز فرمائیں ۔ اللّٰھم آمین :۔

انظر

خادم التدریس بدارالعلوم وقف دیوبند

۱۴۱۶/۲/۲۳ھ

صُورَۃ مَاکتبہ

الفاضل الجلیل والعالم النبیل فقیہ العصر
العلّامۃ الأوحد مولانا سعید احمد المؤتر، فالنفوری
المحدث والمفتی بدار العلوم دیوبند (الہند)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی، امابعد.

مشکوٰۃ المصابیح کی شرح "التبیان الصریح لمشکوٰۃ المصابیح" المسمّٰی بایضاح المشکوٰۃ مولفہ جناب مولانا رفیق احمد صاحب رفیق مہروی، پٹیوی استاذ جامعہ اسلامیہ پٹیہ ضلع چاٹگام (بنگلادیش) کی جلد دوم کا حصہ اول پیش نظر ہے، میں نے مختلف جگہ سے اس شرح کی مطالعہ کیا تو نہایت نافع، سہل اور جامع پائی، کتابت و طباعت بھی اچھی ہے، طول و طویل بحثوں سے احتراز کیا گیا ہے، اور لب لباب طلبہ کے سامنے پیش کیا ہے،

دُعا کرتا ہوں اللہ تعالیٰ اس شرح کو نافع بنائیں اور قبولیت سے نوازیں اور اسکے بقیہ حصوں کی تکمیل کی مصنف زید مجدہم کو توفیق ارزاں فرمائیں،

وَمَا ذٰلک علی اللہ بعزیز.

کتبہٗ سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری
خادم دار العلوم دیوبند
۱۳ ذی قعدہ ۱۴۱۵ھ

صورة ما قرظه

رئیس المناظرین والمتکلمین الشیخ الاجل مولانا **خالد محمود** حفظہ اللہ
صدر اسلامک اکاڈمی مانچسٹر، لندن۔

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی۔ اما بعد!

آج فاضل علام مولانا رفیق احمد المهروی ثم الفتیوی، جو بنگلہ دیش کی مرکزی درسگاہ۔ جامعہ اسلامیہ پٹیہ میں مدت دراز سے حدیث وتفسیر کی اونچی کتابوں کا درس دیتے رہے، ان سے جامعہ اسلامیہ پٹیہ میں ملاقات ہوئی مولانا المحترم نے اپنی تالیف ایضاح المشکوٰۃ کی دو جلدیں ہدیۃً دیں، کتاب کو جستہ جستہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا۔

ماشاء اللہ کتاب کو عصر ہذا کے طلبہ و مدرسین کیلئے بہت مفید پایا، مولانا المحترم صرف متن میں گم نہیں پوری وسعت نظری سے کام لیتے ہیں اور مختلف فیہ مسائل میں حق کو اچھی طرح نکھارتے ہیں۔

رب العزت انہیں اس کتاب کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے اور اس راستے کی تمام مشکلات کو آسان فرمائے۔ آمین۔۔۔۔

کتبہ

خالد محمود عفا اللہ عنہ

ڈائرکٹر اسلامک اکیڈمی مانچسٹر لندن

۱۲ رجب سنہ ۱۴۱۴ھ

مُقدّمہ

مشکوٰۃ المصابیح فن حدیث کی ایک اہم کتاب ہونیکی بناپر علم حدیث کے مبادی پر مختصر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

۱ حدیث کے معنیٰ لغوی و اصطلاحی

حدیث کے معنیٰ لغوی حادث، جدید اور خبر وغیرہ کے ہیں، اس اعتبار سے ہر قسم کے کلام کو حدیث کہا جاتا ہے، اور اصطلاح میں حدیث کا لفظ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر پر بولا جاتا ہے لہٰذا یہ استعارۃ العام للخاص کے قبیل سے ہے، تقریر سے مراد یہ ہے کہ کسی صحابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا یا کوئی بات کہی یا کسی صحابی کا قول و عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آئے ہو تو آپؐ نے اس پر سکوت فرمایا ہو آپؐ نے نہ تو صحابی کے اس قول و فعل کی تردید فرمائی اور نہ اسکی توثیق فرمائی، بعض محدثین صحابہ کرام اور تابعین کے اقوال، افعال، اور تقریر کو بھی حدیث میں داخل کرتے ہیں اس صورت میں حدیث کی تین قسمیں ہونگی۔

(۱) مرفوع، آپ صلعم کا قول، فعل اور تقریر (۲) موقوف، صحابی کا قول، فعل اور تقریر (۳) مقطوع، تابعی کا قول، فعل اور تقریر، اسکی تفصیلی بحث بندہ کی تالیف "حدیث پر ہیچیتی" میں ملاحظہ ہو،

(۲) حدیث کی وجہ تسمیہ

(۱) حدیث بمعنی حادث، یہ قدیم کی ضد ہے، چونکہ قرآن پاک قدیم ہے اس کے مقابلہ میں کلام الرسول کو حدیث کہا گیا۔ (۲) آنحضرتؐ کے متعدد ارشادات میں لفظ حدیث کا اطلاق اپنے اقوال پر فرمایا ہے لہذا یہ اسی سے ماخوذ ہے، چنانچہ (الف) حدثوا عنی ولاحرج (مسلم ج۲ ص۴۱۴) (ب) عن ابی الدرداء رض . .

من حفظ علی اُمتی اربعین حدیثاً فی امر دینها بعثه الله فقیهاً وکنت له یوم القیٰمة شافعاً و شهیداً (بیہقی مشکوٰۃ ص ۳۶/ج ۱) (ج) .....

عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم الخ۔ (ترمذی مشکوٰۃ ص ۳۵/ج ۱)

(۳) اللہ تعالیٰ نے سورۂ والضحیٰ میں حضورؐ پر تین نعمتوں کا ذکر فرمایا ہے۔ (۱) ایواء (۲) ہدایت (۳) اغناء، دوسری نعمت کے متعلق وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى کا ذکر ہے، یہاں ضال سے مراد احکام و شرائع سے ناواقف ہونا ہے اور "فہدیٰ" سے مراد شرائع کی تعلیم ہے بعض علماء نے اس آیت کا ترجمہ اسطرح کیا ہے کہ آپ حق کی تلاش میں تھے تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہدایت بخشی اس کے بعد لف نشر مرتب کے طور پر اس نعمت کے شکر کے بارے میں "واما بنعمة ربك فحدث" فرمایا گیا یعنی شرائع کی تعلیم کو فحدث لفظ سے ذکر فرمایا ہے لہٰذا آپؐ کے اقوال وافعال جو شرائع کی تعلیم ہے اس کا نام حدیث رکھا گیا ہے، پس ثابت ہوا کہ یہ خود ساختہ اصطلاح نہیں بلکہ آیت کریمہ سے مستنبط ہے۔

ف: ایواء اور اغناء یہ دونوں بھی نعمتیں ہیں لیکن باری تعالیٰ نے صرف نعمت ہدایت کو نعمت سے تعبیر فرمایا اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت اتنی عظیم نعمت ہے اس کے مقابلہ میں دوسری گویا نعمت ہی نہیں (مقدمۂ فتح الملہم ص ۱)

(۴) چونکہ حدیث (بات) کے ذریعہ نبی علیہ السلام اور آپ کے اصحاب و تابعین کی باتیں اور ان کے طریق عمل اور سچی خبریں معلوم ہوتی ہیں اس لئے اس کا نام حدیث رکھا گیا۔

(۳) موضوع علم حدیث

مطلق علم حدیث کا موضوع ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں

(۴) غرضہٗ

معرفۃ ادلۃ الاحکام والعقائد للعمل بہا۔ الفوز بسعادۃ الدارین ....

(۵) اقسام علم الحدیث

(۱) علم روایۃ الحدیث ۲ علم درایۃ الحدیث ۳ علم اصول الحدیث ۔ ....

علم روایۃ الحدیث کی تعریف علم روایۃ الحدیث وہ علم ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، احوال اور تقریرات وصفات سے باعتبار اتصال و انقطاعِ سند وغیرہ بحث کی جائے، ایسا ہی احوال و اقوال اور تقریرات صحابہ و تابعین پر بھی حدیث بالروایۃ کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا کسی حدیث کے متعلق یہ معلوم ہونا کہ فلاں کتاب میں فلاں سند سے فلاں الفاظ کے ساتھ مروی ہے یہ علم روایۃ الحدیث ہے۔

موضوع المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع ـــ (مقدمۂ اوجز المسالک، کشف الظنون وغیرہما)۔

غرض باعتبار اتصال وانقطاع احادیث کی سند کے اقسام اور نقل روایات کے احکام وآداب معلوم کرنا ......

علم درایۃ الحدیث ھو علم یتعرف بہ انواع الروایۃ واحکامہا وشروط الرواۃ واصناف المرویات واستخراج معانیہا (علامہ ابن الاکفانی) مثلاً کسی حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ یہ صحیح ہے یا ضعیف، مشہور ہے یا خبر واحد یہ مقبول ہے یا مردود اس کے رجال ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، احادیث کے مابین اگر تعارض ہے تو کس طرح رفع کیا جاسکتا ہے اور روایت سے احکام کا استنباط کرنا وغیرہ

موضوع سند اور متن ہے۔

غرض احادیث کے مقبول اور مردود کی معرفت ہے، یعنی صحیح اور غیر صحیح کے مابین تمیز کرسکتا ہے ـــ

علم الحدیث ذو قوانین تحد ؎ یدری بہا احوال متن وسند
فذلک الموضوع والمقصود ؎ أن یعرف المقبول والمردود
(سیوطی رح)

تعریف علم اصول حدیث

اصول حدیث وہ علم ہے جس میں احادیث نبویہ کی نقل کی صحت وضعف اور قبول وعدم قبول کے بارے میں بحث ہو (معجم المصنفین)

بعض نے فرمایا دراصل علم درایۃ الحدیث، علم اصول الحدیث کا مرادف ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ کیونکہ علم درایۃ الحدیث کی تعریف میں" استخراجِ معانی" کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت سے احکام کا استنباط بھی علم درایۃ الحدیث میں مطلوب ہے۔

علم اصول حدیث میں استخراج معانی کی قید ملحوظ نہیں اس اعتبار سے دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، درایۃ الحدیث اعم مطلق اور اصول حدیث اخص مطلق ہے۔

موضوع راوی و مروی بحیثیت صفت قبول و عدم قبول وغیرہما۔

غرض و غایت اقوال غیر کی ملاوٹ سے احادیث کی حفاظت اور صحت و ضعف کے اعتبار سے درجات حدیث کو معلوم کرنا (کشف الظنون، معجم المصنفین وغیرہ۔) اس کی تفصیلی معلومات کیلئے بندہ کی تالیف" زہر النجوم فی معرفۃ الفنون والعلوم "ملاحظہ ہو

رئیس العلوم اور مرتبۂ علم حدیث

واضح رہے کہ رئیس العلوم چھ ہیں (۱) علم عقائد (۲) حدیث (۳) تفسیر (۴) فقہ (۵) اصول فقہ (۶) تصوف۔

(۱) علم عقائد تو مبدأ دین ہے کتاب اللہ اور حدیث کا وجود عقائد کے بعد ہی ہوتا ہے امام اعظم ابو حنیفہؒ کے تلمیذ خاص ابو مطیع البلخیؒ کی " الفقہ الاکبر "اس سلسلہ میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے (فیض الباری ص ۵۹/۱)

(۲) حدیث، بعض کے نزدیک علم تفسیر علم حدیث سے افضل ہے کیونکہ اس کا تعلق کلام اللہ سے ہے اور اکثر علماء فرماتے ہیں علم حدیث افضل ہے۔

دلائل افضلیت حدیث (۱) علم تفسیر اس کا ایک حصّہ ہے (۲) علم تفسیر کا موضوع کلام لفظی ہے نہ کہ کلام نفسی، (جیسے کوئی وعظ کرنے سے پہلے دل میں مضمون سوچتا رہے) کلام لفظی حروف و اصوات سے مرکب ہونے کی بنا پر حادث ہے اور علم حدیث کا موضوع ذات رسالت ہے تمام مخلوقات و حوادث حتیٰ کہ عرش و کرسی اور بیت اللہ سے بھی افضل ہے

پاکیزہ تراز عرش بریں جنت فردوس ؛ آرامگہ پاک رسول عربی ہے ؛۔
؎ ادب گاہیست زیر آسمان از عرش نازکتر ؛ نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا
اور فضیلت وشرفِ علم موضوع سے ہوتا ہے لہذا علم حدیث علم تفسیر سے افضل ہو نا ثابت ہوا

دلائل فضیلت حدیث | احادیث کثیرہ اسکی فضیلت کو ثابت کرتی ہیں کما قال النبی علیہ السلام

نضر اللّٰہ عبدًا اسمع مقالتی فحفظھا ووعاھا واداھا الخ (بیہقی، مشکوٰۃ ص۳۵ ج۱)
(۲) اسکی بدولت بکثرت درود شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے کیونکہ ہر حدیث کے ساتھ صلی اللّٰہ علیہ وسلم پڑھنا مناسب ہے اور درود شریف پڑھنے کے فضائل تو بے شمار ہیں۔
(۳) یہ مقصد اصلی اور افضل ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ درس نظامی میں دورۂ حدیث کو جملہ کتب کے آخر میں رکھا گیا ۔
(۴) کتب حدیث کا مرتبہ بھی کتب تفسیر سے زیادہ ہے کیونکہ متقدمین کی اکثر تفاسیر رطب و یابس سے خالی نہیں اور جو تفاسیر بالروایہ ہیں وہ بھی بکثرت احادیث ضعیفہ پر مشتمل ہیں اس حیثیت سے بھی حدیث کی فضیلت ثابت ہوتی ہے ۔

اقسام ضبط حدیث

معلوم رہے کہ ضبط حدیث دو قسم پر ہے (۱) ضبطِ صدر (۲) ضبط کتابت ، دور صحابہ میں ضبط صدر زیادہ معروف و مروّج تھا کیونکہ انکے حافظے نہایت قوی تھے اس کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال پر بجنسہا عمل کر کے اسے یاد کر لیتے تھے اور ضبط کتابت کو چار مراحل پر تقسیم کیا جا سکتا ھے ۔
(۱) متفرق طور سے احادیث کو قلمبند کرنا ۔ (۲) کسی ایک صحیفہ میں احادیث کو جمع کرنا (۳) احادیث کو کتابی صورت میں بغیر تبویب کے جمع کرنا ۔ (۴) احادیث کو کتابی صورت میں تبویب کے ساتھ جمع کرنا عہد صحابہ میں کتابت کی پہلی دو قسمیں رائج ہو چکی تھی

سوال | ابو سعید خدریؓ کی حدیث لا تکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ الخ سے تو کتابت کی ممانعت ثابت ہو رہی ہے ۔

جواب | اس حدیث کی مراد بقول امام نوویؒ یہ ہے کہ بعض صحابہ کا دستور تھا کہ

آیات قرآنی لکھنے کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر و تشریح بھی اسی جگہ لکھ لیا کرتے تھے اور یہ صورت بڑی خطرناک تھی کیونکہ اس سے آیات قرآنی کے ساتھ احادیث کے ملتبس ہوجانے کا قوی اندیشہ تھا اسلئے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسطرح احادیث لکھنے سے منع فرمایا تھا لہٰذا اسسے مطلقاً حدیث لکھنے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے ۔

عہد صحابہؓ میں احادیث کے مجموعے

عہد صحابہؓ میں حدیث کے چند مجموعے مرتب ہوچکے تھے مثلاً (۱) "الصحیفۃ الصادقۃ" یہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ کی احادیث کا مجموعہ ہے ان کے انتقال کے بعد یہ صحیفہ انکے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیبؒ کے پاس منتقل ہوا جو اکثر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ " کی سند سے روایت کرتے ہیں امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن معینؒ اور علی بن مدینی رح فرماتے تھے کہ جو حدیث اسی سند سے مروی ہے اسکو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ صحیفہ صادقہ کی حدیث ہے (ذکرہا الامام احمد بن حنبلؒ) (۲) صحیفہ علیؓ (ابوداود السجستانی) (۳) صحیفہ ابن عباسؓ (طبقات لابن سعد) (۴) صحیفہ ابن مسعود رضؓ (ابن عبدالبر)، (۵) صحیفہ جابر بن عبداللہؓ (التاریخ الکبیر) (۶) صحف انس ابن مالک (تدوین الحدیث لغیلانی) (۷) الصحف لابی ہریرۃؓ (المستدرک للحاکم) (۸) الصحیفۃ لسمرۃ بن جندبؓ (تہذیب التہذیب وغیرہ ۔

تدوین حدیث

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ سے کتابت کی آخری دونوں صورتیں اچھی طرح رائج ہوچکی تھیں چنانچہ امام مالکؒ اور علامہ دراوردیؒ کی تصریح کے مطابق علم حدیث کا مدون اول امام زہریؒ (متوفی ۱۲۵ھ) ہے اور احادیث نبوی کی تبویب سب سے پہلے امام شعبیؒ نے کی ہے اس لئے تدوین حدیث کی اولیت کی فضیلت اگر علماء اہل مدینہ کو حاصل ہے تو اسکی تبویب کی اولیت کا شرف یقیناً علماء اہل کوفہ کو ملا ہے دوسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کا کام اور زیادہ قوت کے ساتھ شروع ہوا اس دور میں "کتاب الآثار لابی حنیفۃؒ" "الموطا للامام مالکؒ" "جامع عمر بن راشد" "جامع سفیان ثوریؒ" "السنن لابن جریجؒ" وغیرہ قابل ذکر ہیں ۔

اعتراض امام زہری کے علاوہ امام مالکؒ وغیرہ کو بھی درج ذیل اشعار میں مُدوّنِ اوّل کہا گیا ہے ۔

؎ اوّل الجامع للابواب ۔ ⁂ جماعۃٌ فی العصر ذو اقتراب
کابن جُریج وھشیم ومالك ⁂ ومعمر ذی العز وابن المبارك (سیوطی)

فکیف التوفیق ۔

جوابات ۱ علامہ سیوطیؒ نے اسطرح تطبیق دی ہے کہ امام مالکؒ اور ابن جریجؒ وغیرہما کو جو مدوّن اوّل کہا گیا ہے وہ اس حیثیت سے ہے کہ ان حضرات نے سب سے پہلے ابواب پر احادیث مرتب فرمایا کما فی الشعر المذکور، امام زہریؒ نے تو بلا ابواب تدوین کی ۔

(۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں یہ اختلاف باعتبار بلاد کے ہیں مثلاً مدینہ میں امام مالکؒ اور بصرہ میں ابن جریجؒ ، ایران میں ابن المبارکؒ اور یمن میں معمرؒ اور کوفہ میں شعبیؒ وغیرہ سب کے سب احادیث جمع کرنے والے ہیں ۔ یا کہا جائے ۳ اس زمانہ میں ذرائع ابلاغ ریڈیو ٹیلیفون اور اخبارات وغیرہ نہ تھے کہ ایک وقت میں سب کے پاس خبر پہونچ جائے تو جس کے پاس جس کی خبر پہونچی انہوں نے اس کو مدوّن اوّل قرار دیا اور ان کو یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس کے پہلے بھی کسی نے تدوین کا کام انجام دے چکا ہے "

تیسری صدی ہجری میں وہ کام اپنے شباب کو پہونچ گیا چنانچہ مسند ابی داؤد طیالسیؒ ، مسند احمدؒ ، مصنّف عبدالرزاقؒ ، مصنف ابن ابی شیبہؒ ، المستدرک للحاکم، المعاجم للطبرانی وغیرہ کتب مشہورہ اس دور کی ہیں، اس کے بعد محدثین نے صحاح کو مرتب فرمایا ، اس کے بعد متأخرین محدثین نے اپنے سندوں سے خود روایت نہیں کی بلکہ متقدمین نے جن سندوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اس کو بحذف الاسانید صحابی کے نام مع الحوالہ جیسے مشکوٰۃ ، یا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہوئے بلا حوالہ جیسے "کتاب المصابیح" وغیرہ مرتب فرمائی ۔

مسئلہ تقلید

تقلید کے معنی پیروی کرنا، کسی کے قدم بقدم چلنا۔

تقلید مطلق : نہ جاننے والے جاننے والوں سے پوچھ پوچھ کر احکام شرع پر عمل کرنے کا نام تقلید ہے، یہ ایک ایسا مسلم الثبوت ضابطہ ہے کہ کوئی سمجھدار انسان اس سے انکار نہیں کرسکتا چنانچہ (۱) فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ۔ (النحل) آیۃ ۴۳) اسیطرح حضرت جابرؓ کی روایت الا سألوا اذا لم يعلموا فانما شفاء العي السؤال ۔ (مشکوٰۃ باب التیمم ص۵۵/۱) وغیرہما سے مفسرین اور محدثین نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ عام آدمیوں کیلئے فروع مسائل میں علماء سے رجوع کرنا واجب ہے اور ائمہ امت جو انبیاء کرام کے نائبین اور ان کے احکام کو پوری طرح سمجھنے والے ہیں ان کے بتلائے ہوئے احکام کی تبلیغ کرنے والے ہیں اور وہ جو کچھ اجتہاد سے کہتے ہیں وہ بھی اصل کتاب و سنت سے مستنبط ہوتا ہے چنانچہ امام الحرمین ابو المعالیؒ استاد امام غزالیؒ فرماتے ہیں :۔

إن تقليد الائمة (ابی حنيفة، شافعي، مالك، احمد وغيرهم) ليس تركا للأيات و الاحاديث بل هو عين التمسك بهما، فان الأيات و الاحاديث ما وصلت الينا الا بواسطتهم مع كونهم اعلم ممن بعدهم بصحيحها وحسنها وضعيفها ومرفوعها ومرسلها و متواترها و مشهورها و آحادها وغريبها وتاويلها وتاريخ المتقدم و المتاخر منها، والناسخ والمنسوخ واسبابها ولغاتها وسائر علومها مع تمام ضبطهم وتحريرهم لها وكمال ادراكهم وقوة ديانتهم واعتنائهم و ورعهم و نور بصائرهم ۔

(الاجتهاد والمجتهدون ص۶۵) ۔

لہذا جسطرح انبیاء علیہم السلام کی اطاعت عین حق تعالیٰ کی اطاعت ہے اسیطرح

ائمۂ دین کی اطاعت بھی بلاشبہ اللہ و رسول کی اطاعت ہے اسی اطاعت کا نام اصطلاح فقہ میں تقلید ہے ۔

(۲) یاایھاالذین اٰمنوا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (نساء آیۃ ۵۹)

میں حضرت جابر رض اور حضرت ابن عباس رض وغیرہما نے "اولوالامر" کی تفسیر علماء و فقہاء سے کی ہے لہذا اس آیت میں مؤمنین کو کہا گیا اللہ و رسول کی اطاعت کریں اور علماء و فقہاء کی اطاعت کریں اسی اطاعت کا اصطلاحی نام تقلید ہے' اسی وجہ سے منصف اہل حدیث بھی مطلق تقلید کے وجوب میں اختلاف نہیں کرتے ہاں اختلاف صرف اس میں ہے کہ ایک امام کی تقلید کی پابندی کرتے ہوئے دوسرے ائمہ کے اقوال پر عمل نہ کیا جائے جس کو اصطلاح میں تقلید شخصی کہا جاتا ہے

تقلید شخصی

علامہ ابن الہمام رح اور علامہ ابن نجیم رح لکھتے ہیں: "التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج بلا حجۃ منہا"

تقلید شخصی کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے قول کا ماخذ شریعت میں سے نہیں ہے اس کے قول پر دلیل کا مطالبہ کئے بغیر عمل کر لینا ' اس تعریف نے واضح کر دیا کہ مقلد اپنے امام کے قول کو ماخذ شریعت نہیں سمجھتا ہے ۔

عہد خلافت راشدہ میں ثبوت تقلید شخصی

عن عکرمۃ رض ان اھل المدینۃ سألوا ابن عباس رض عن امرأۃ طافت ثم حاضت قال لھم تنفر قالوا لا نأخذ بقولک وندع قول زید (بخاری)

بعض اہل مدینہ نے حضرت ابن عباس رض سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا جو طواف فرض کے بعد حائضہ ہو گئی ہو کہ وہ طواف وداع کیلئے پاک ہونے تک انتظار کرے یا طواف وداع اس سے ساقط ہو جائے گا ؟

ابن عباس رض نے فرمایا کہ وہ طواف وداع کے بغیر چل جا سکتی ہے ' اہل مدینہ نے

کہاکہ ہم آپکی بات سے زید بن ثابت رضؓ کے قول کو چھوڑکر عمل نہیں کریں گے اس سے ثابت ہوتاہے کہ اہل مدینہ حضرت زید بن ثابت رضؓ کی تقلید شخصی کیا کرتے تھے اور اس کے قول کے خلاف کسی کے قول پر عمل نہیں کیا کرتے تھے، اسطرح متعدد احادیث سے عہد صحابہؓ میں تقلید شخصی ثابت ہوتی ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اگر یہ کہا جائے کہ مامور بنص قرآن تو مطلق تقلید کا ہے نہ کہ تقلید شخصی کا، تو اس کا ازالہ یہ ہے کہ مطلق تقلید کا دو فرد ہیں، صحابہؓ اور تابعین کے زمانہ میں دونوں فرد پر عمل ہوتا رہا، کوئی تقلید شخصی کرتا تھا اور کوئی غیر شخصی، تقلید شخصی کرنے والے غیر شخصی کرنے والوں پر کوئی گرفت نہ کرتے تھے اور تقلید غیر شخصی کرنے والے شخصی کرنے والوں کو باطل نہ سمجھتے تھے، جب دوسری صدی کے آخر میں دیکھا گیا کہ مجتہدین بکثرت پیدا ہوئے بہت کم احکام ایسے باقی رہے جس میں اختلاف نہوا ادھر ابناء زمانہ میں ہوس وہوی کا غلبہ دیکھا گیا حالانکہ بے شمار نصوص سے یہ ثابت ہے کہ اتباع ہوی احکام دینیہ میں قطعاً حرام ہے وہ لوگ رخصتوں کو تلاش کرنے لگے جس مجتہد وامام کا جو مسئلہ اپنی خواہش کے موافق ملا اسکو اختیار کرلیا اور باقی کو پس پشت ڈال دیا یہاں تک کہ اندیشہ ہوگیا کہ یہ دین متین ایک خواہشات کا مجموعہ بن جائے اس لیے اسوقت مصلحت شرع کا تقاضا یہ ہے کہ تقلید غیر شخصی سے لوگوں کو روکا جائے جسطرح ساتوں لغت کے قرآن کو حضرت عثمان غنی رضؓ نے ایک ہی لغت پر پڑھنے کا حکم فرمایا تھا تاکہ لغات سبعہ تحریفات کا ذریعہ نہ بن جائے۔

الحاصل:۔ جسطرح باجماع صحابہؓ احرف سبعہ میں سے حرف واحد پر اقتصار کرنا ضروری اور واجب سمجھا گیا اسی طرح باجماع علماء سلف تقلید شخصی کرنے کو واجب قرار دیا گیا

وجوب تقلید شخصی پر اجماع امت

(۱) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح تحریر فرماتے ہیں " وبعد المائتین ظهر فيهم التمذهب بالمجتهدين باعيانهم وكان هذا هو الواجب في ذالك الزمان " دوسری صدی ہجری کے بعد لوگوں میں خاص خاص

ائمہ کے پابندی یعنی تقلید شخصی شروع ہوئی اور اس زمانہ میں یہی واجب تھی، چونکہ مطلق تقلید کے دو فرد میں سے تقلید غیر شخصی مضر ثابت ہوئی اس لئے اب فرض تقلید کا ادا کرنا صرف تقلید شخصی میں منحصر ہوگیا۔ (الانصاف ص۵۹ بحوالہ جواہر الفقہ ج ۱)

نیز لکھتے ہیں :- ولما اندرست المذاهب الحقة الا هذه الاربعة كان اتباعها اتباعًا للسواد الاعظم والخروج عنها خروجًا عن السواد الاعظم (عقد الجید ص ۳۸)

انہوں نے اس بات سے درج ذیل حدیثوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے :

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۳۰)

وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : ان اللہ لا یجمع امتی او قال امة محمد علی الضلالة ویداللہ علی الجماعة ومن شذ شذ فی النار (ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۳۰)

علامہ (۱) ابن الہمام رح تحریر فرماتے ہیں :- انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاهب المخالفة للائمة الاربعة (فتح القدیر)

(۲) علامہ ابن حجر مکی رح لکھتے ہیں :- اما فی زماننا فقال ائمتنا لا یجوز التقلید لغیر الائمة الاربعة الشافعیؒ مالکؒ وابی حنیفةؒ واحمد بن حنبلؒ (فتح المبین، شرح الاربعین للعلام ابن حجرؒ)

(۳) علامہ طحطاوی لکھتے ہیں :- من کان خارجًا عن هذه الاربعة فهو من اهل البدعة والنار (طحطاوی حاشیہ الدر المختار)

علامہ نوویؒ تحریر فرماتے ہیں کہ پہلے زمانہ میں تقلید شخصی اس لئے ممکن نہ تھی کہ فقہی مذاہب مکمل طور سے مدوّن اور معروف اور مشہور نہ تھے (لیکن اب جبکہ مذاہب فقہیہ مدون اور مشہور ہو چکے) ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ کوشش کر کے ایک مذہب چن لے اور پھر معین طور سے اسی کی تقلید کرے (المجموع شرح المہذب ص۱۹ بحوالہ تقلید کی شرعی حیثیت)

ہاں ان چار مذاہب پر سلسلۂ تقلید ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ماسوا جتنے مذاہب تھے سب مندرس ہو گئے اور سمٹ کر کالعدم ہو گئے چنانچہ ابن خلدونؒ اپنے مقدمہ

تاریخ میں " ظاہریہ " کے مذہب پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں :- ثم درس مذهب اهل الظاهر اليوم بدروس ائمته وانكار الجمهور على منتحليه ولم يبق الا في الكتب المجلدة " وقال ملاجيون والانصاف ان انحصار المذاهب في الاربع فضل الهى وقبولية من عند الله لا مجال فيه للتوجيهات والادلة ، (تفسیر احمدیہ ص۳۴۶)

الحق مع الجمهور

مذکورشدہ چار مجتہد مطلق تھے ان کے بعد امت میں کوئی مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوا ، امام بخاریؒ امام دارقطنیؒ ، امام حاکمؒ وغیرہم بھی اجتہاد مطلق کے منصب پر فائز نہ تھے حافظ ابن تیمیہؒ کے متعلق علامہ انور شاہ کشمیریؒ تحریر فرماتے ہیں : فاما الحافظ ابن تيمية رح فلا ريب انه بحر مواج لا ساحل له ولكن شذ في مسائل من الاصول والفروع جمهور الامة المحمدية والحق مع الجمهور (فیض الباری ص $\frac{16}{22}$) ....

حافظ ابن قیمؒ معقولات ومنقولات کے امام ہیں اس کے باوجود حنبلی ہیں ، جن مسائل میں وہ اپنے اجتہاد سے کوئی رائے قائم فرمائی اسے بھی امت میں شرف قبول حاصل نہیں ہو سکا بلکہ انہیں شاذ اقوال کی فہرست میں جگہ ملی ہے ، اسکی تفصیلی معلومات کیلئے حجۃ اللہ البالغہ ص $\frac{363}{1ج}$ ، مقدمہ اعلاء السنن ، جواہر الفقہ ص $\frac{119}{1ج}$ ، تاریخ فقہ اسلامی ، براہین قاطعہ ، حقیقۃ الفقہ ، مجموعۂ فتاوی ، امداد الاحکام وغیرہ ملاحظہ ہو -

مثال کے طور پر ائمہ اربعہ سے ایک امام کے مختصر حالات زندگی پر روشنی ڈالی جارہی ہے

تذکرہ صاحب کتاب الآثار لابی حنیفہؒ

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت بن زوطی الکوفی المولود سنہ ۸۰ھ المتوفی سنہ ۱۵۰ھ میں ، آپ اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے جو اس دور میں حدیث وفقہ کا مرکز تھا ، ثابت رح بچپن میں حضرت علی رضؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے ، ان کی درخواست پر حضرت علیؓ نے ان کے خاندان کے حق میں دعا خیر کی تھی اسکی بدولت اللہ تعالی نے اس خاندان کی عظمت قیامت تک کیلئے باقی رکھی ، امام ابو حنیفہؒ جب اس دنیا میں آئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس دنیا سے تشریف

لیجانے کی مدت ستّر سال کے قریب ہو چکی تھی اگرچہ اکثر صحابۂ کرام وفات پا چکے تھے تاہم تقریباً چالیس صحابہ بقید حیات تھے، امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت انس بن مالکؓ کی زیارت کی ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفہ بمناقب ابی حنیفہ" میں درج ذیل روایت نقل کی ہے: ابوحنیفة عن انس بن مالکؓ قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول طلب العلم فریضة علی کل مسلم۔ اور دوسرے محدثین نے متعدد روایات نقل کی ہیں:—....

ابوحنیفةؒ عن انس بن مالکؓ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الدال علی الخیر کفاعله (مسند امام اعظمؒ ص۳۵۳)

ابوحنیفةؒ عن انسؓ سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول ان الله یحب اغاثة اللهفان (مسند ص۳۵۶) قال ابوحنیفةؒ ولدت ثمانین و قدم عبد الله بن انیسؓ صاحب رسول الله صلی الله علیه وسلم الکوفة سنة اربع وتسعین ورأیته وسمعت منه وانا ابن اربع عشرة سنة، سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول حبك الشیئ یعمی ویصم (مسند امام اعظمؒ ص۳۵۷ وابوداؤد وغیرہا)۔

اور بعض محققین نے لکھا ہے کہ حضرت ابو الطفیلؓ سے بھی آپکی ملاقات ثابت ہے امام نوویؒ، حافظ مزیؒ، حافظ ذہبیؒ، علامہ قسطلانیؒ وغیرہم نے امام ابو حنیفہؒ کے تابعی ہونے کی وضاحت کے ساتھ اعتراف کیا ہے اور اکثر احناف کے نزدیک آپ رؤیةً روایةً دونوں حیثیت سے تابعی ہیں یہ ائمہ اربعہ میں تنہا آپ کی خصوصیت ہے بعض نے ثبوت سماع پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسوقت امام ابوحنیفہ امام نہ تھے بلکہ ایک عام تاجر زادے تھے لیکن یہ عدم سماع کی دلیل نہیں بن سکتی، —

آپکی تحصیل علم

جب آپ نے بیس سال میں قدم رکھا تو علامہ شعبیؒ کی نصیحت آمیز کلام سے باضابطہ تحصیل علم کا شوق ابھرا چنانچہ کوفہ کے مشہور

امام حضرت حمادؒ کے حلقۂ شاگردی میں داخل ہوا دو سال کے مختصر عرصہ میں ابو حنیفہؒ نے اپنی غیر معمولی ذہانت و ذکاوت کے باعث نہ صرف فقہ میں کامل ہوا بلکہ اپنی اجتہادی قابلیت کا مظاہرہ بھی شروع کردیا تھا۔

امام اعظم اور علم حدیث

آپ نے کوفہ کے تمام محدثین کے سامنے زانوئے تلمذ خم کیا، ان محدثین میں امام شعبیؒ، امام ابو اسحاقؒ علامہ سماک بن حربؒ، علامہ ابراہیم بن محمدؒ اور عدی بن ثابتؒ وغیرہم کے نام سرفہرست آتے ہیں، اسطرح آپ بصرہ، مکہ، مدینہ وغیرہا کے ائمہ حدیث سے روایت حدیث کا شرف حاصل کیا، علامہ ابو حفصؒ نے دعوی کیا ہے کہ آپ کے اساتذہ و شیوخ کی تعداد چار ہزار تک ہے، امام بخاری کا استاد علامہ مکی بن ابراہیم سے امام ابو حنیفہؒ کے متعلق منقول ہے، کان اعلم اہل زمانہ (تہذیب التہذیب، الاجتہاد و المجتہدون ص۴۸) یعنی امام ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے کیونکہ اس زمانہ میں علم کا اطلاق علم حدیث پر ہوتا تھا، سفیان بن عیینہؒ فرماتے ہیں لم یکن فی زمان ابی حنیفۃؒ بالکوفۃ رجل افضل منہ واورع ولا افقہ عنہ (تذکرۃ الحفاظ ص۹۵ ج۱) علامہ نضر بن شمیلؒ نے فرمایا:-

کان الناس نیاماً عن الفقہ حتی ایقظہم ابو حنیفۃؒ بما فتقہ و بینہ (مرقاۃ ص۲۸ ج۱)۔

امام عبد اللہ بن المبارکؒ، امام الجرح و التعدیل یحیی بن سعید القطانؒ، امام شافعیؒ کے خاص استاذ امام وکیع بن الجراحؒ نے آپکے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، امام اعظمؒ سے حضرت وکیعؒ نے نو سو احادیث روایت کی ہیں اور امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دیتے تھے، ان کے علاوہ مکی بن ابراہیمؒ، یحیی بن زکریاؒ، زید بن ہارونؒ، قاسم بن معنؒ علی بن المسہرؒ، فضل بن دکینؒ، ابن غیاث النخعیؒ، عبد الرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر محدثین امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ میں سے ہیں، جس امام و مجتہد کے شیوخ و اساتذہ اور تلامذہ میں اس مرتبۂ عالیہ کے حضرات موجود ہوں اس کے بارے میں یہ کہنا کہ علم حدیث میں ان کا درجہ بلند نہ تھا کتنا ظلم ہے

امام اعظمؒ کی روایت کی تدوین کم ہونا حدیث پر قلت نظر کی دلیل کسطرح ہو چنانچہ حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کسی صحابی کو رسول اللہ صلعم کے ساتھ جلوت وخلوت میں رہنے کا اتفاق نہیں ہوا تھا لیکن حدیث کی تمام کتابوں میں انکی روایات سے جس قدر صحیح حدیثین ہیں ان کی تعداد ستر سے زیادہ نہیں، کون شخص کہہ سکتا ہے کہ ان کو صرف اسی قدر حدیثیں معلوم تھیں، نیز یہ کہنا کہ صحاح ستہ میں امام اعظمؒ کی کوئی حدیث مروی نہ ہونا بھی اس پر دال ہے یہ تو ایک بڑی جہالت ہے کیونکہ صحاح ستہ میں امام شافعیؒ کی بھی کوئی حدیث مروی نہیں بلکہ امام احمدؒ جو حاکم اور بخاریؒ کے خاص استاذ ہیں ان کی احادیث بھی پوری بخاری میں صرف دو ہیں، انکی وجہ سے یہ کہیں گے کہ معاذ اللہ یہ حضرات علم حدیث میں کمزور تھے، فی الحقیقت ائمہ صحاح ستہ کے پیش نظر یہ بات تھی کہ وہ ان احادیث کو زیادہ زیادہ محفوظ کر جائیں جن کے ضائع ہونے کا خطرہ تھا بخلاف ائمہ اربعہ جیسے حضرات کے، کہ ان کے تلامذہ اور مقلد کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ انکی روایات کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا اس لئے انہوں نے اس کی حفاظت کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی خصوصا امام اعظمؒ کو حاسدین نے قیاس اور صاحب رائے مشہور کر دینے کی وجہ سے اکثر محدثین نے انکی سند سے حدیث نہیں لائی، نیز امام اعظمؒ روایات بالمعنی کو جائز نہ رکھنے کیوجہ سے ان سے روایات بہت کم ہیں اور مجتہدین ہمیشہ قلیل الروایۃ ہوتے ہیں کیونکہ ان کو صرف ان احادیث سے غرض ہوتی ہے جن سے کوئی حکم شرعی مستنبط ہوتا ہے۔ اس کے باوجود مسند ابو داؤد طیالسی میں امام صاحب کی ایک روایت موجود ہے اور طبرانی کے معجم صغیر میں دو روایتیں موجود ہیں مستدرک حاکم ج ۲ میں ایک روایت ، ج ۳ میں ایک روایت موجود ہے دار قطنی نے اپنی سنن میں ۳۳ جگہ امام صاحب کی طرف سے احادیث روایت کی ہیں حالانکہ وہ امام صاحب کے مخالف بھی تھے۔ (انوار الباری ج ۱)

<u>كتاب الأثار لأبي حنيفةؒ</u> امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث احکام سے صحیح اور معمول بہا روایات کا انتخاب فرما کر ان کا نام کتاب الاٰثار رکھا (ذکرہ الموفق فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ) یہ کتاب المؤطا للامام مالکؒ سے زمانا مقدم ہے جس پر علامہ سیوطیؒ کی درج ذیل عبارت دال ہے " من مناقب ابی حنیفةؒ التی انفرد بها انه اول من دون علم الشریعة و رتبه ابوابا ثم تبعه مالک بن

انسؒ فی ترتیب الموطا ولم یسبق اباحنیفۃؒ احد" (تبیین الصحیفہ فی مناقب ابی حنیفہؒ) یہاں ترتیب ابواب سے کتاب الآثار کے ابواب فقہیہ کی ترتیب مراد ہونا اور علم شریعت سے مراد علم حدیث ہونا قرین قیاس ہے، کتاب الآثار کے کئی نسخے ہیں۔ ۱ بروایت امام محمدؒ (جس کو راقم الحروف نے مطالعہ کیا) ۲ بروایت امام ابو یوسفؒ ۳ بروایت امام زفرؒ بہت سے محدثین نے اسکی شروحات لکھی ہیں، جن میں حافظ ابن حجر بھی شامل ہیں۔ اس کے علاوہ مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے جو مختلف کتابیں ملتی ہیں وہ خود امام اعظمؒ کی تالیف نہیں ہیں بلکہ آپکے بعد امام عمر بن حسن الاشنانیؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، حماد بن ابی حنیفہؒ، علامہ حصکفیؒ، علامہ ماوردیؒ،

ابن عبد البزاری وغیرہم بیس۲۰ حضرات نے آپکی مسندات مرویات کو مرتب کیا ہے، امام اعظمؒ کے رفیق درس مسعر بن کدامؒ نے فرمایا میں اور امام ابو حنیفہؒ نے ایک ساتھ درس حدیث حاصل کیا ہے وہ ہم پر غالب رہے اور زہد میں بھی وہ ہم پر فائق رہے ابو المحاسن شافعیؒ نے اپنی کتاب کے ایک باب میں امام اعظمؒ کی روایت حدیث کی کثرت اور حفاظ حدیث میں ہونا بیان کیا ہے، علامہ زاہد کوثریؒ لکھتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کی مروج احادیث بھی ایسے سترہ دفتروں میں ہیں جن میں سب سے چھوٹا دفتر بھی سنن شافعیؒ بروایۃ الطحاویؒ اور مسند شافعی بروایت ابی العباس الاصم سے بڑا ہے جبکہ امام شافعیؒ کی احادیث کا مدار انہی دو کتابوں پر ہے، ابن خلدون نے بعض سے جو نقل کیا کہ امام اعظمؒ کے پاس سترہ احادیث تھیں اس سے مراد سترہ دفتر احادیث ہونا چاہیئے۔

اعتراض یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ ان کے اکثر مستدلات علم حدیث کی رو سے ضعیف ہوتے ہیں۔

جواب امام اعظمؒ کی دلائل یا تو قرآن کریم سے ماخوذ ہیں یا احادیث صحیحہ سے یا احادیث حسنہ سے اور جنکو ضعیف کہا جاتا ہے یہ اصل میں ضعیف نہیں کیونکہ امام اعظمؒ کی بعض روایت ثنائی ہے یعنی اس میں ایک واسطہ تابعی کا ہے دوسرا صحابی کا

لیکن اور بعض جگہ تین چار اور پانچ واسطہ بھی ملیں گے یہ بھی خیار تابعین کا ہے وہ حضرات یقیناً ثقہ اور معتمد علیہ ہیں لہذا امام اعظمؒ کے استدلال کے وقت وہ احادیث صحیح وسالم تھیں گو اس کے بعد بعض غیر ثقہ راویوں کی وجہ سے اس میں ضعف پیدا ہو گیا۔

(مقدمہ اوجز المسالک)

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ لکھتے ہیں فقہ کے بانی ابو حنیفہؒ ہیں اور علمائے کبار فقہ کے تین حصے آپ کیلئے مسلم رکھتے ہیں اور باقی چوتھائی میں دوسرے حضرات آپ کے ساتھ شریک ہیں، فقہ میں صاحب خانہ وہ ہیں اور دوسرے ان کے عیال ہیں دوسرے حضرات کو وفور علم کمال تقویٰ کے باوجود امام ابو حنیفہؒ کے مقابلے میں بچوں کے رنگ میں پاتا ہوں۔

(مکتوبات امام ربانی دفتر دوم مکتوب ۵۵)

امام ابو حنیفہؒ اور تدوین فقہ امام ابو حنیفہؒ ۱۲۱ھ میں تدوین فقہ کی طرف پورے طور سے متوجہ ہوئے آپ نے ترتیب مسائل اور اصول وضوابط کی تدوین جیسے امر عظیم کو کسی ذات تک محدود نہیں رکھا بلکہ چالیس ائمہ کی ایک مجلس شوریٰ یا فقہ اکیڈمی قائم کی ان میں دس ممتاز ترین ائمہ فن پر مشتمل ایک مجلس خاص تھی جس کے ارکان امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفر بن ہذیلؒ، اسد بن عمرؒ، یوسف بن خالدؒ اور یحییٰ بن زائدؒ تھے اور حدیث کے باب میں یحییٰ بن زکریاؒ، حفص بن غیاثؒ، صبانؒ اور مندلؒ جیسے ماہرین حدیث اور قاسم بن معنؒ جیسے لغت عرب کے ماہر اور حمزۃ الزیاتؒ اور عافیۃ الذرویؒ جیسے ماہرین قرآن اور داؤد طائیؒ اور فضیل بن عیاضؒ جیسے زہد وتقویٰ کے مجسم ہستی ان کے شریک کار تھے ظاہر ہے کہ اتنے جامع کمالات وفضائل رفقاء اور مشیروں کی موجودگی میں غلطی کیسے رہ سکتی ہے۔

صحاح ستہ کے راوی جلیل القدر محدث امام احمدؒ کے خاص استاذ وکیع بن الجراح نے خود اس کا اقرار کیا (مناقب ابی حنیفہ ص ۱۳۳ جامع المسانید ص ۳۳)

امام ابو حنیفہؒ کسی مسئلہ پر غور کرتے وقت یہ چند اصول لحاظ رکھتے تھے (۱) کہ اس مسئلہ سے متعلق نصوص کی حیثیت تشریعی ہے یا غیر تشریعی (۲) اگر نصوص میں ضابطہ کلیہ اور واقعات جزئیہ کے مابین تعارض ہے تو ضابطۂ کلیہ کو ترجیح دیتے اور واقعۂ جزئیہ کی توجیہ کر لیتے (۳) یہ بات بھی پیش نظر رہتی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل اور آخری رائے کیا تھی آپ ہمیشہ اس کو اختیار فرمانے ....

(۴) اگر صحابہ کی مرفوع حدیثوں میں اختلاف ہوتا تو بنا بر فقہ راوی فقیہ کی روایت کو ترجیح دیتے تھے، الحاصل تقریباً بائیس سال کے اس شبانہ روز سخت کاوش کے بعد امام صاحب کی مجلس تدوین فقہ کا مجموعۂ فقہی تیار ہو کر اہل علم کے ہاتوں میں جو آیا یہ اس کا مجموعہ تراسی ہزار مسائل پر مشتمل تھا جس میں اڑتیس ہزار مسائل عبادات سے متعلق تھے اور باقی پینتالیس ہزار کا تعلق معاملات اور عقوبات اور معاشیات سے تھا، علامہ یوسف بنوریؒ "العنایہ" سے نقل کرتے ہیں ان المسائل التی دونها ابو حنیفةؒ الف الف ومأتا الف وسبعون الفا ونیفا ۔ یعنی ابو حنیفہؒ کے استنباط کردہ مسائل کی تعداد بارہ لاکھ ستر ہزار (۱۲۷۰۰۰۰) سے کچھ اوپر ہے ۔ یہ مجموعہ ۱۴۴ھ سے پہلے مکمل ہو چکا تھا جس سے تمام مسلمان استفادہ فرماتے رہے اس بنا پر کہا گیا "امام المسلمین ابو حنیفة" (مقدمۂ اوجز المسالک، مقدمۂ نصب الرایہ ص ۳۸ للعلامۃ الزاهد الکوثری، معارف السنن ج ۳ ص ۲۶۱ ۔ ۲۶۲)

حنفیوں میں حفاظ حدیث (۱) حافظ ابو بشر الدولابیؒ (۲) حافظ ابو جعفر الطحاویؒ (۳) حافظ ابن ابی العوام السعدیؒ (۴) حافظ ابو محمد حارثی صاحب مسند ابی حنیفہؒ (۵) حافظ عبد الباقیؒ (۶) حافظ ابو بکر رازی جصاصؒ (۷) حافظ ابو نصر کلابازیؒ (۸) حافظ ابو محمد سمرقندیؒ (۹) حافظ شمس الدین سروجیؒ (۱۰) حافظ قطب الدین حلبیؒ (۱۱) حافظ علاء الدین ماردینیؒ (۱۲) حافظ جمال الدین زیلعیؒ (۱۳) حافظ علاء الدین مغلطائیؒ (۱۴) حافظ بدر الدین عینیؒ (۱۵) حافظ قاسم بن قطلو بغاؒ وغیرھم ۔ (مقدمۂ فیض الباری ص ۱۴)

(۱) تحقیق مشکوٰۃ المصابیح

مشکوٰۃ: المشکوٰۃ فی لسان الحبشۃ کوۃ یکون فیها مصباح (حاشیۂ بیضاوی ص ۱۴) یعنی حبشی زبان کا لفظ ہے اس طاقچہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ رکھا ہو، صیغۂ آلہ ہے بمعنی چراغداں، یہ شکوۃ سے ماخوذ ہے اس کے معنی زنبیل میں جو چیز ہے اس کو نکالنا پھر زنبیل کیساتھ قلب کو تشبیہ دیتے ہوئے پریشانی اور حزن کو نکالنے پر استعمال کیا گیا، اور مصابیح یہ مصباح کی جمع ہے بمعنی چراغ، یہ محی السنۃ علامہ بغویؒ کی کتاب کا نام ہے، یہ دونوں نام باری تعالیٰ کے قول "مثل نوره کمشکوٰۃ فیها مصباح" سے ماخوذ ہیں (۱) یعنی کتاب المصابیح مثل چراغ کے ہے اور میری کتاب معمولی درجہ کی مثل طاقچے کے ہے جو چراغ سے کم درجہ رکھتا ہے (۲) یا مصابیح میں لائی ہوئی احادیث رسول مظروف ہیں اور میری کتاب

ظرف کے درجہ میں ہے جو مظروف سے کم مرتبہ رکھتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ مصنف مشکوٰۃؒ نے تواضع کو اختیار کیا (۳) یا کہا جائے کہ جسطرح طاقچہ سے چراغ کی روشنی پھیلتی ہے اسی طرح کتاب بغویؒ کی روشنی بھی کتاب مصنفؒ سے پھیلتی رہی اس لئے جب کتاب اوّل مصابیح ہوئی تو کتاب ثانی بمنزلہ مشکوٰۃ ہوئی اس کی تشریح یہ ہے کہ بغیر طاقچہ کے چراغ کی روشنی منتشر و دھیمی ہوتی ہے بخلاف اگر طاقچہ ہو تو اس کی روشنی ایک طرف پھیلتی ہے اور روشنی قوی ہوتی ہے ایسا ہی کتاب المصابیح میں راوی کا نام اور مخرج کا ذکر نہیں تھا وہ مثل چراغ بغیر طاقچہ کے تھی مشکوٰۃ میں جب راوی اور مخرج کا ذکر کیا گیا تو اس کی افادیت بڑھ گئی تو مشکوٰۃ شریف کتاب المصابیح کیلئے بمنزلہ طاقچہ کے ہوئی۔ (۴) مشکوٰۃ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سینۂ اطہر (وہو اظہر) یا قلب مبارک یا زبان مبارک مراد ہے اور مصابیح سے مراد احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں (مرقاۃ)

(۲) "تذکرہ صاحب مصابیح السنّۃ"

امام محی السنّۃ قامع البدعۃ حضرت ابو محمد حسین بن مسعود الفراء[ف] بغویؒ المولود ۴۳۵ھ میں، آپ اپنے زمانہ کے ممتاز محدّث، فقیہ، مفسّر اور مقتدائے قوم تھے اور مذہبًا شافعی تھے اور اسی مذہب میں اپنی تصنیف کردہ کتاب "فتاوائے بغوی" مشہور ہے آپ کے علم حدیث کے اساتذہ ابو الحسن عبد الرحمٰن بن محمدؒ، علی بن یوسف جوینیؒ اور عبد الواحد زیاد بن یعقوبؒ وغیرہ ہیں، آپ زہد و تقویٰ کے اعلیٰ مراتب پر فائز تھے آپ کے قلب میں خشیت الٰہی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی معلوم ہوتی تھی عشق نبوی سے زندگی کا ہر گوشہ منور تھا، اور استغنار کا یہ عالم تھا کہ آپ نے ہمیشہ خشک روٹی کھا کر زندگی بسر کی "محی السنۃ" کا عظیم لقب آپکو براہ راست بارگاہ رسالت سے ملا تھا چنانچہ جب آپ نے شرح السنّہ کو تالیف کی تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ فرماتے ہیں " احیاك الله كما احییت سنتی "، پس اسی دن سے

[ف] فراء یہ فرو سے ماخوذ ہے اس کے معنی پوستین کے ہیں شاید ان کے آباء و اجداد میں کوئی پوستیں سی کر فروخت کرتا تھا اس پیشہ کی حیثیت سے یہ نام رکھا گیا ع بغوی یہ ان کا وطن بغوی کیطرف منسوب ہے جس کا اصل بغشور ہے جو باغ کور کا معرب ہے یہ ایک شہر ہے جو ہرات اور مرو کے درمیان واقع ہے۔

آپ کا لقب محی السنہ ہوگیا، آپ کی تصنیفات میں سے "معالم التنزیل فی التفسیر"، "کتاب شرح السنہ فی الحدیث" "کتاب التہذیب فی الفقہ" امتیازی حیثیت رکھتی ہیں آپ تمام عمر تصنیف وتالیف اور حدیث وفقہ کے درس میں مشغول رہے آپ کی وفات ۵۱۶ھ میں ہوئی، مصابیح السنۃ کی سولہ شروحات میں المیسر مصنفہ علامہ امام فضل اللہ بن حسین توربشتی حنفیؒ المتوفی ۶۶۱ھ اور شرح مصابیح از حافظ قاسم بن قطلوبغا حنفیؒ المتوفی ۸۷۵ھ زیادہ قابل قدر ہیں ۔

(۳) تذکرہ صاحب مشکوٰۃ المصابیح "

علامہ ولی الدین ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب التبریزی العمریؒ الشافعیؒ ہیں، آپ کے والد کا مشہور نام تو عبداللہ ہے مگر خود مؤلف نے اپنے رسالہ "الاکمال فی اسماء الرجال" کے آخر میں عبیداللہ ذکر کیا ہے اور آپ تبریز شہر میں خطیب تھے اس لئے آپ کو خطیب تبریزی کہتے ہیں، العمری یہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی طرف نسبت ہے، آپ آٹھویں صدی کے محدثین میں جلیل القدر محدث اور فصاحت وبلاغت کے امام تھے، آپ نے یگانہ روزگار اساتذہ سے علم حاصل کیا تھا، خصوصاً آپ علامہ علی بن مبارک شاہ ساوی المتوفی ۷۰۹ھ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے اور آپ کا دوسرا استاد علامہ شرف الدین حسین بن عبداللہ بن محمد طیبیؒ المتوفی ۷۴۳ھ کے حکم سے مصابیح میں اضافات وتغیرات کرکے اپنے استاد موصوف کی خدمت میں پیش کیا انہوں نے نہایت خوشی کا اظہار کیا اور بہت پسند فرمایا بالآخر آپ کی یہ عظیم کتاب احسن الکتب کے نام سے مشہور ہوئی اور علماء راسخین اس کے درس وتدریس میں مشغول ہوئے اور آپ رمضان کے آخری جمعہ عید کے چاند دیکھنے کے وقت ۷۳۷ھ کو تالیف "مشکوٰۃ المصابیح" اور ۷۴۰ھ میں "الاکمال فی اسماء الرجال" کی تصنیف سے فارغ ہوئے، یہ رسالہ زمانۂ حال میں مشکوٰۃ شریف کے آخر میں منسلک ہے آپ نے ۷۴۰ھ یا ۷۴۸ھ میں وفات پائی ۔

(٤) شروح و حواشی مشکوٰۃ المصابیح اور علوم حدیث کے کثیر التصانیف علماء

(۱) الکاشف عن حقائق السنن معروف بشرح طیبیؒ (۲) "شرح مشکوٰۃ" مصنفہ ابو الحسن علی بن محمد علیم الدین سخاویؒ (۳) "منہاج المشکوٰۃ" مصنفہ شیخ عبد العزیز ابہریؒ المتوفی ۸۹۵ھ (۴) "شرح مشکوٰۃ" مصنفہ علامہ ہیثمیؒ (۵) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح"۔

دور حاضر میں یہ گیارہ جلدوں پر مشتمل ہے، یہ علامہ نور الدین، ملا علی بن سلطان محمد ہروی قاری حنفیؒ المتوفی ۱۰۱۴ھ کی تصنیف ہے، یہ قابل اعتماد شرح ہے کیونکہ علم حدیث کے کثیر التصانیف علماء میں آپ معتدل ہیں نہ کہ متعصب فی المذہب ہیں چنانچہ آپ کے سابقین علماء میں جو کثیر التصانیف فی علم الحدیث مصنفین گذرے ہیں ان میں بعض تنقید حدیث کے بارے میں متشدد ہیں مثلاً علامہ ابن جوزیؒ حافظ منذریؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القیمؒ وغیرہم اور بعض متساہل ہیں، مثلاً امام غزالیؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہما اور بعض معتدل ہیں مثلاً امام نوویؒ، حافظ ذہبیؒ وغیرہما اور علامہ ابن حجر عسقلانیؒ گو حدیث کے مشہور امام اور نقاد ہیں لیکن متعصب فی المذہب بھی ہیں، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ سے رجال حنفیہ کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا ہے مثلاً ان کی تصنیف تہذیب التہذیب میں امام اعظمؒ کے صرف ۳۲ کبار تلامذہ کا تذکرہ کیا ہے حالانکہ تہذیب الکلام مصنفہ حافظ مزیؒ میں ایک سو سے زائد کبار تلامذہ کا تذکرہ ہے اس طرح عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جانے کے متعلق بکثرت آیات و روایات موجود رہنے کے باوجود ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقد نکاح کو عقد بیع پر قیاس کیا ہے اور اشتراط ولی کے بارے میں وارد شدہ احادیث کے عموم میں بذریعۂ قیاس

تخصیص کی ہے وغیرہ (٦) لمعات التنقیح (عربی) (٧) اشعۃ اللمعات (فارسی) از شیخ عبدالحق دہلوی متوفی ۱۰۵۲ھ (٨) حاشیہ مشکوٰۃ از سید شریف جرجانی المتوفی ۸۱۶ھ (٩) حاشیہ مشکوٰۃ از شیخ محمد سعید بن المجدد الف ثانی (١٠) ہدایۃ الرواۃ الی تخریج المصابیح والمشکوٰۃ از شیخ ابن حجر عسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ (١١) مظاہر حق مصنفہ علامہ قطب الدین دہلوی تلمیذ خاص شاہ محمد اسحاق (١٢) التعلیق الصبیح مصنفہ علامہ ادریس کاندھلوی (١٣) المرأۃ، مصنفہ حضرت مولانا عبد اللہ صاحب (١٤) مراعاۃ المفاتیح از مولانا عبید اللہ رحمانی مبارک پوری۔ (١٥) التعلیق الفصیح علی مشکوٰۃ المصابیح مصنفہ قاضی ابو عبد اللہ شمس الدین (١٦) ازیقۃ النجاۃ شرح مشکوٰۃ مصنفہ عماد الدین محمد شطاری (١٧) مرأۃ التناقیح لمشکوٰۃ المصابیح مصنفہ قاضی ابو الفضل عبید اللہ علوی حنفی (١٨) زینۃ النکاۃ فی شرح المشکوٰۃ مصنفہ سید محمد ابو المجد احمد آبادی (١٩) تنظیم الاشتات لحل عویصات المشکوٰۃ مصنفہ مولانا ابو الحسن چاٹگامی (٢٠) تحفۃ المرأۃ فی دروس المشکوٰۃ مصنفہ مولانا محمد طاہر رحیمی (٢١) مرأۃ الامابیح علی مشکوٰۃ المصابیح مصنفہ مولانا محمد علی چاٹگامی، اس کے علاوہ اور بہت سے حواشی و شروح ہیں، مشکوٰۃ المصابیح کی قبولیت کے مقام کا اندازہ ان شروح وتراجم سے لگایا جاسکتا ہے۔

(۵) مشکوٰۃ شریف کی خصوصیت و اہمیت

یہ بات واضح رہے کہ ہر مصنف کی تالیف و تصنیف کے وقت ایک خاص غرض مطمح نظر ہوتی ہے گو وہ اپنی تالیف کے اندر اور بھی بہت سے امور کا لحاظ رکھتا ہے، مثلاً امام ابو داؤد کا مقصد تصنیف مستدلات ائمہ کو بتلانا ہے، امام ترمذی کی غرض اصلی اختلاف ائمہ کو بتلانا ہے، امام مسلم کا وظیفہ ایک صحیح حدیث کے متعدد طرق کو جمع کر دینا ہے، امام بخاری کا مقصد استنباط مسائل

اور روایت کے پہلو بہ پہلو اپنی قوت فکری کا مجتہدانہ مظاہرہ کرنا ہے' ایسی دیگر کتب احادیث کی بھی امتیازی خصوصیات و ممیزات ہیں اور ہر ایک کے کچھ انفرادی فوائد بھی ہیں' احادیث کا گلدستہ ضخیم مجموعہ کتاب مشکوٰۃ المصابیح کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف صحاح ستہ ہی نہیں بلکہ دیگر معتمد علیہا سات کتب احادیث کا وافر ذخیرہ بھی موجود ہے۔

(۲) اس میں ان احادیث کو جمع کرنے کا التزام کیا گیا جن کو سمجھنے میں اکثر قارئین کو دشواری پیدا نہو۔

(۳) یہ ایسی احادیث کا مجموعہ ہے جس سے قارئین اپنی زندگی کو علمی و عملی دونوں حیثیت سے باکمال بنا سکتے ہیں اور شبانہ روز پیش آنیوالی ضروریات کو کافی حد تک پورا کر سکتے ہیں۔

(۴) جس طرح صحیح بخاری کو یہ فخر حاصل ہے کہ بڑی بڑی مصائب و مشکلات میں اس کا ختم پڑھایا جاتا ہے اس طرح مشکوٰۃ کو یہ فخر حاصل ہے کہ وہ سلوک و طریقت کے کام کرنے والوں کے حلقہ میں زیر درس رہی ہے اور اکابر صوفیہ نے اپنے اذکار و اشغال سے معمور زندگی میں حدیث کے اس مجموعہ کو اس وجہ سے سامنے رکھا ہے کہ یہ ایجاز مخل اور اطناب ممل سے پاک ہے چنانچہ مجاہد اعظم حضرت سید احمد بریلوی رح کے مریدین و مجاہدین میں مشکوٰۃ شریف کا التزاماً درس ہونے کا معمول تھا۔

(۵) مشکوٰۃ کا آخری حصہ جو کتاب الفتن کے نام سے مشہور ہے وہاں کثرت سے آثار صحابہ رض و تابعین منقول ہونے کی بنا پر دوسری کتب احادیث سے فوقیت رکھتی ہے۔

(۶) اس پر شروح و حواشی تخمیناً بخاری اور موطا امام مالک رح کے بعد سب سے زیادہ لکھی گئیں۔

(۷) مشکوٰۃ شریف کے حفاظ بہت افراد ہیں ان کے سرفہرست ابو داؤد مشکوٰتی رح کا نام آتا ہے۔

(۸) اسکو یہ خصوصیت بھی حاصل ہے کہ جس کا متن شاگرد نے تیار کیا اور استاد نے شرح لکھی جو اہل علم میں شرح طیبی کے ساتھ معروف ہے' وَلِلّٰہِ درّ القائل"

لئن کان فی المشکاۃ یوضح مصباح — فذالک مشکاۃ و فیہا مصابیح
و فیہامن الانوار ما شاع نفعہا — لہٰذا علیٰ کتب الانام تراجیح
ففیہ اصول الدین والفقہ والھدیٰ — حوائج اھل الصدق منہ مناجیح

تعداد احادیث مشکوٰۃ المصابیح و ابواب و فصول

صاحب بستان المحدثینؒ اور ابن ملکؒ لکھتے ہیں کہ کتاب المصابیح میں چار ہزار چار سو چوراسی (۴۴۸۴) احادیث ہیں، بخاری شریف اور مسلم شریف سے دو ہزار چار سو چونتیس (۲۴۳۴) حدیثیں ہیں، اور حسان میں سنن ابی داؤد، ترمذی، ونسائی، ابن ماجہ وغیرہا سے دو ہزار پچاسی (۲۰۸۵) احادیث ہیں' صاحب مشکوٰۃ نے ایک ہزار پانچسو گیارہ احادیث کو اضافہ فرمایا تو سب کا مجموعہ پانچ ہزار نو سو پچانوے (۵۹۹۵) ہوتے ہیں' پانچ کی کسر کو چھوڑ کر انضباط کیلئے چھ ہزار کہا جاسکتا ہے' لیکن التعلیق اور مرقاۃ میں مصابیح کی احادیث کا مجموعہ ... چار ہزار چار سو چونتیس (۴۴۳۴) بتایا ہے اس حساب سے مشکوٰۃ شریف کی کل احادیث کا مجموعہ پانچ ہزار نو سو پینتالیس (۵۹۴۵) ہوگا' تاریخ الحدیث کے حوالہ سے صاحب ظفر المحصلین اور مؤلف مفتاح العلوم نے مشکوٰۃ المصابیح میں (۲۹) کتابیں (۳۲۷) ابواب اور (۱۰۳۸) فصلیں ہونے کا دعویٰ کیاہے، لیکن راقم الحروف کے حساب سے (۲۶) کتابیں (۲۷۱) ابواب اور (۸۴۱) فصلیں نکلتی ہیں واللہ اعلم۔

(۷) وجوہ فرق بین المشکوٰۃ والمصابیح

دیباچہ مشکوٰۃ میں مصابیح اور مشکوٰۃ کے پندرہ (۱۵) فرق بتائے گئے ہ۔

(۱) مصابیح میں متن حدیث سے پہلے صحابی کا نام مذکور نہیں اور مشکوٰۃ میں مذکور ہے مثلاً

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔

(۲) مصابیح میں مآخذ کا حوالہ نہیں اور مشکوٰۃ میں حوالہ ہے الا نادراً مثلاً رواہ مسلم۔

(۳) مصابیح میں احادیث صحیحین کا عنوان من الصحاح ہے، اور مشکوٰۃ میں الفصل الاول ہے۔

(۴) مصابیح میں احادیث غیر صحیحین کا عنوان من الحسان ہے اور مشکوٰۃ میں الفصل الثانی ہے،

(۵) مصابیح کے ہر باب میں دو ہی فصلیں تھیں مشکوٰۃ کے اکثر ابواب میں تین فصول ہیں۔

(۶) مصابیح میں صرف مرفوع احادیث ہیں اور مشکوٰۃ کی فصل ثالث میں موقوف اور مقطوع احادیث بھی مذکور ہیں۔

(۷) مصابیح میں بعض احادیث مکرر مذکور تھیں لیکن مشکوٰۃ میں اس تکرار کو حذف کر دیا گیا۔

(۸) مصابیح میں بعض احادیث پوری مذکور تھیں اور مشکوٰۃ میں مصلحت کی بنا پر ان کو مختصراً ذکر کیا گیا ہے کیونکہ وہ حصہ باب سے مناسبت نہیں رکھتا ہے ... ۔

(۹) مصابیح میں بعض احادیث مختصر تھیں مشکوٰۃ میں وہ احادیث مکمل نقل کی گئیں۔

(۱۰) صاحب مصابیح کے التزام کے مطابق فصل اول میں غیر صحیحین کا حوالہ اور فصل ثانی میں صحیحین کا حوالہ نہ ہونا چاہئے تھا لیکن مشکوٰۃ میں بعض جگہ فصل اوّل کی احادیث میں غیر صحیحین کا حوالہ ہوتا ہے اور فصل ثانی کی احادیث میں صحیحین کا حوالہ ہوتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ صاحب مشکوٰۃ نے تحقیق و تفتیش کے بعد جن احادیث کا جو حوالہ پایا اسیطرح حوالہ تو دے دیا لیکن ایک فصل سے دوسری فصل میں حدیث کو تبدیل نہیں کیا تاکہ احادیث مصابیح اپنی جگہ پر برقرار رہیں۔

(۱۱) متن حدیث میں اختلاف ہونا یہ بھی اپنی تحقیق کے مطابق ہے۔

(۱۲) مصابیح کی فصل اوّل کی بعض احادیث جو صاحب مشکوٰۃ کو صحیحین میں نہیں ملیں لیکن دوسری کتب حدیث میں مل گئیں ہیں وہاں بعض مقامات میں یہ عبارت لکھدی ہے "لم اجدہ فی الصحیحین ولا فی الکتاب الحمیدی" مشکوٰۃ ص ۳۹۷ اور بعض جگہ میں ہے ما وجدت ہٰذہ الروایۃ فی کتب الاصول، کتب اصول سے مراد بخاری[۱]، مسلم[۲]، ترمذی[۳]، ابوداؤد[۴]، نسائی[۵]، ابن ماجہ[۶]، دارمی یہی ستا کتابیں ہیں۔

(۱۳) مصابیح میں بعض احادیث پر غریب یا ضعیف وغیرہ ہونے کا حکم لگایا ہے لیکن وجہ غرابت وضعف بیان نہیں کی گئی اور نہ اس حکم کو کسی امام یا محدث کی طرف نسبت کی صاحب مشکوٰۃ نے ائمہ حدیث میں سے اگر کسی نے کوئی حکم لگایا ہے تو اسکی تصریح ......کردی ہے مثلاً "قال الترمذی هذا حدیث غریب" ایسا ہی دوسری جگہ بھی

بیان کی مثلاً قال ابوداود ہذا مرسل و ابراہیم التیمی لم یسمع عن عائشۃ (مشکوٰۃ ج ۱)

(۱۴) بعض احادیث ضعیف و غریب ہونے کے باوجود صاحب مصابیح نے اس کی تعیین نہیں کی لیکن صاحب مشکوٰۃ نے اسکی تعیین بعض مقامات میں کسی خاص غرض سے کردی ہے اور جن احادیث کا حوالہ نہ ملا وہاں بیاض چھوڑ دیا انمیں سے اکثر کا حوالہ علامہ جزری سے حاشیہ مشکوٰۃ میں درج کیا گیا۔

ہند و بنگال میں علم حدیث

اجمالاً اس کے متعلق یہ معلوم رہے کہ حضرت ربیع بن صبیح سعدی سرزمین ہند میں اولاً حدیث پر کتاب تصنیف کی جو تبع تابعین میں سے تھے، جن کے متعلق صاحب کشف الظنون تحریر فرماتے ہیں " ھو اول من صنف فی الاسلام "، گجرات ضلع بھروچ کے مقام بہاڑ بھوت میں ان کا انتقال اور دفن ہوا۔

سلطان غیاث الدین بلبن کے دورحکومت میں حضرت شاہ شرف الدین ابوتوامہ الحنبلی البخاری ۶۶۸ھ بمطابق ۱۲۷۰ عیسوی میں علم حدیث کو ڈھاکہ سے سولہ میل دور قدیم دارالخلافہ سنارگاؤں میں آئے تھے، آپ وہاں صحیحین اور مسند ابویعلیٰ کا درس دیتے تھے، بہت دور دراز یہاں تک کہ دہلی اور سرہند وغیرہ سے بھی طلبہ آکر درس حدیث میں شریک ہوتے تھے آپکے مشہور تلمیذ جو آپکے جانشین ہوئے وہ آپکے داماد شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری المتوفی ۷۷۳ھ ہیں۔

احقر مؤلف ۱۹ رشوال ۱۳۸۸ھ میں سنارگاؤں گیا تھا، دیکھا کہ وہاں کے قدیم اور بوسیدہ کھنڈرات میں کئی اولیاء اللہ محو استراحت ہیں، (۱) حضرت شاہ شرف الدین ابوتوامہ (۲) حضرت مخدوم شرف الدین منیری کی اہلیہ محترمہ (۳) حضرت یوسف دانشمند (۴) حضرت ابراہیم دانشمند (۵) حضرت شاہ کامل شاہ وغیرہ، شاید اسکے قرب میں وہ دارالحدیث تھا، لیکن ابھی اس کے کوئی آثار قدیمہ باقی نہیں ہیں، اب ہند اور بنگلہ میں علم حدیث کے درس و تدریس کا جو سلسلہ جاری ہے یہ حضرت شیخ عبد الحق دہلوی، مجدد الف ثانی، حضرت شیخ احمد سرہندی اور خصوصاً خاندان

شاہ ولی اللہ ہی کے توسط سے ہیں، اس کی تفصیلی بحث بندہ کی تالیفات "حدیث پر بحث" "ارشاد الطالبین فی احوال المصنفین" "قرآن وسنہ شروپ" اور "زہر النجوم فی معرفۃ الفنون والعلوم" میں ملاحظہ ہو۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم (ط)

• لا یبدأ ببسم اللہ اور لم یبدأ بحمد اللہ کے مابین تعارض اور اسکا حل

مصنفؒ نے اپنی کتاب کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے ابتدا کر کے نبی علیہ السلام کی حدیث قولی اور فعلی پر عمل کیا ہے، حدیث قولی مثلاً عن أبی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل امر ذی بال لا يبدأ ببسم الله فهو اقطع وفی رواية لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم (ترمذی، ابوداؤد) وفی رواية كل امر ذی بال لم يبدأ بحمد الله فهو اقطع (ابن ماجه ص ۱۳۷)

ان روایات کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ ان الفاظ سے مقصد ذکر اللہ ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ حافظ عبدالقادر رہاویؒ کی کتاب "اربعین" میں کل امر ذی بال لا يبدأ بذكر الله فهو اقطع کے الفاظ آئے ہیں۔

حدیث فعلی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطوط لکھواتے تھے تو بسم اللہ سے شروع کراتے تھے اور وعظ و خطبہ کی ابتدا حمد و صلوۃ سے فرمانا تواتر کے ساتھ ثابت ہے

خطبۂ کتاب کی تشریح

قولہ الحمد للہ نحمدہٗ: چونکہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمت کا سلسلہ عمر بھر باقی رہتا ہے اس لئے اولاً جملہ اسمیہ لائے جو دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور حق تعالیٰ کی قسم بقسم نعمتیں ہر گھڑی میں متجدد ہوتی رہتی ہیں اس بنا پر ثانیاً جملہ فعلیہ لائے جو تجدد و حدوث پر دال ہے اور صیغہ جمع سے تعبیر کرنے میں عظمت شان باری تعالیٰ کیطرف اشارہ ہے کہ میں اکیلا ایسی بڑی ذات کی تعریف بیان نہیں کرسکتا البتہ ہم سب ملکر کچھ تعریف کرسکتے ہیں۔

قولہ نستعینہٗ ونستغفرہٗ: اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق تعریف و توصیف کسی بندہ سے ادا نہیں ہوسکتی اس لئے مصنفؒ نستعینہ کہکر خدا تعالیٰ سے مدد کا

طالب ہوئے پھر حق تعریف ادا کرنا مستحیل ہے نیز بتقاضائے بشریت کوئی لغزش ہوجائے جو شانِ الوہیت کے منافی ہو اس لیے نستغفرہ فرمایا (مرقاۃ صہ ۶ ج ۱ وغیرہ) پھر نفس کی شرارت وخواہشات، طاعت واستغفار سے مانع اور ریار وسمعہ کا باعث ہے اس لئے نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا کا اضافہ فرمایا۔

قولہٗ: وطرق الایمان قد عفت آثارھا: جب ایمان کی راہوں کے نشانات مٹ چکے تھے" اس سے مراد کتب منزل من السماء، انبیاء کرام اور علمائے حقانی ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے گذرے ہیں ....

قولہٗ: وخبت انوارھا انوار سے مراد انبیاء وعلماء کی تعلیمات وہدایات ہیں وو ھنت ارکانہا یعنی اسکے ستون معدوم ہوگئے، ارکان سے مراد توحید ورسالت، ایمان بالبعث والقیامہ وغیرہا ہیں، اور بعض نے کہا نماز، روزہ، اور زکوٰۃ وغیرہا ہے۔

قولہٗ وجہل مکانہا مکان سے مراد مدارس ومکاتیب اور خانقاہ ہیں یا کہا جائے ظلم وجہالت کی گھٹاٹوپ اندھیری کیوجہ سے اخروی نجات کی منزل ہی عام نظروں سے اوجھل ہوکر رہ گئی تھی (مرقاۃ صہ ۸ ج ۱ وغیرہ)۔

قولہٗ والاعتصام بحبل اللہ لا یتم الا ببیان کشفہ۔ حبل اللہ سے مراد قرآن کریم ہے کما قال اللہ تعالیٰ: واعتصموا بحبل اللہ جمیعًا (آل عمران آیت ۱۰۳) یعنی قرآن کریم میں احکام اسلام اجمالی اور اصولی طریقہ پر بیان کئے گئے ہیں اس کی تفصیل اور اصول کی تشریح یا مرادات الٰہی کا بیان نبی علیہ السلام ہی کرسکتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ: وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نُزِّل الیہم (النحل آیت ۴۴) لہٰذا منکرین احادیث اصحاب ہوی میں داخل ہیں، وللہ در القائل

ے کل العلوم سوی القرآن مشغلۃ ٭ الا الحدیث والا الفقہ فی الدین ،
العلم متبع ما فیہ حدثنا ٭ وما سوی ذالك وسواس الشیاطین

وروی ابن عباس رضؓ عن علی کرم اللہ وجہہ انہٗ علیہ السلام خرج یومًا

ے حبل اللہ قرآن کو حبل یعنی رسی کے ساتھ تشبیہ دینے میں اسطرف اشارہ ہے کہ رسّی جسطرح اوپر چڑھنے اور نیچے گرنے کا سبب ہوتا ہے اسطرح قرآن ترقی وتنزلی دونوں کا سبب بن سکتا ہے کما جاء فی الحدیث القرآن حجۃ لك او علیك۔

من الحجرة الشريفة وقال اللّٰهم ارحم خلفائی قلنا من خلفاءك یا رسول اللّٰه قال خلفائی الذین یروون احادیثی وسنتی ویعلمونها الناس (مرقاۃ ص۱ ج۱)

قولہ: واضبط لشوارد الاحادیث واوابدها شوارد، شاردة کی جمع ہے بمعنی بھاگنے والا اونٹ اس سے مراد وہ احادیث جو کتب اصول حدیث میں موجود ہیں مگر طالب حدیث کیلئے غیر مانوس تھیں" اوابد - آبدة کی جمع ہے بمعنی وحشی چوپایہ اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن کا سمجھنا طالب حدیث کیلئے مشکل تھا

قولہ محمد بن اسماعیل البخاری الخ اصحاب صحاح ستہ اور امام مالکؒ امام محمدؒ اور امام طحاویؒ وغیرہم کے حالات میری تصنیف "ارشاد الطالبین فی احوال المصنفین" (اردو) یا "حدیث پریچیتی (بنگلہ) میں ملاحظہ ہو ان کے علاوہ جن ائمہ کی کتابوں سے مشکوٰۃ میں احادیث اخذ کی گئی ہیں ان کے مختصر حالات درج ذیل ہیں:۔

قولہ: ابی عبد اللّٰہ محمد بن ادریس الشافعیؒ ان کے جد اعلیٰ شافع کی جانب نسبت کرتے ہوئے ان کو شافعی کہلاجاتا ہے آپ ہاشمی اور مطلبی تھے، آپکی پیدائش ۱۵۰ھ میں غزہ یا منیٰ میں ہوئی آپ نے سات برس کی عمر میں پورا قرآن اور دس برس کی عمر میں مؤطا مالک کو حفظ کرلیا، آپ کے اساتذہ میں فقیہ مکہ مسلم بن خالد زنجیؒ اور امام مالکؒ وغیرہما ہیں۔ بقول ابن حجر عسقلانیؒ آپکے ۱۶۰ مخصوص تلامذہ ہیں ۔ (۱) امام حمیدیؒ استاذ بخاریؒ ۔ (۲) حرملہ بن یحییٰ (۳) سلیمان بن داؤدؒ (۴) ابوابراہیمؒ (۵) اسماعیل بن یحییٰ مزنیؒ (۶) ابوثورؒ (۷) ربیع بن سلیمانؒ (۸) یوسف بن یحییٰؒ (۹) اسحٰق بن راہویہؒ (۱۰) امام احمد بن حنبلؒ وغیرہم زیادہ مشہور ہیں۔ آپ طویل مدت تک مصر میں درس و تدریس کے مشغلہ میں رہے اور وہیں آپ نے مہتم بالشان تصانیف کا سلسلہ بھی شروع کیا چنانچہ: آپ نے اصول دین پر چودہ ۱۴ کتابیں تصنیف فرمائیں اور فروع دین میں ایک سو ۱۰۰ سے

زیادہ کتابیں لکھیں آپکی تصنیف "کتاب الام" اپنی مثال آپ ہے، امام اعظمؒ کے شاگرد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے مجھ سے امام اعظمؒ کی تصنیف "کتاب الاوسط" عاریۃً لی اور پوری کتاب کو ایک رات اور ایک دن میں یاد کر لیا آپ کی وفات آخر رجب ۲۰۴ھ جمعہ کے دن مصر میں ہوئی (مقدمہ مظاہر حق وغیرہ)۔

قولہٗ ابی عبد اللہ احمد بن حنبل الشیبانی یہ احمد بن محمد بن حنبلؒ المولود ۱۶۴ھ المتوفی ۲۴۱ھ ہیں آپ امام الحدیث والزہد اور ائمہ اربعہ میں سے ایک ہیں آپ نے ابتدائے علم حدیث محدثین بغداد سے حاصل کئے پھر بغرض تحصیل علم حدیث کوفہ، بصرہ، مکہ، مدینہ، یمن، شام وغیرہ دور دراز ممالک کا سفر کیا آپکے اساتذہ میں امام سفیان بن عیینہؒ امام شافعیؒ وغیرہم ہیں آپکے مخصوص تلامذہ میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ امام ابوداودؒ سجستانی وغیرہم ہیں آپ کی تصانیف میں مشہور کتاب "مسند" ہے جو محدثین کے نزدیک ایک اہم تصنیف ہے جس میں آپ نے تیس ہزار سے زائد احادیث نقل کی ہیں ۔

قولہٗ محمد بن یزید ابن ماجۃ ابن ماجہ میں ہمزۂ وصل کو رسم خط میں باقی رکھنا ضروری ہے کیونکہ یزید کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ ابن یزید سے بدل ہے اس صورت میں ماجہ یزید کا لقب ہے، یا ابن ماجہ محمد کی صفت ثانیہ ہے اور یہ یزید کی زوجہ کا نام ہے ۔

قولہٗ ابی محمد عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الدارمیؒ یہ عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن الفضل سمرقندی الدارمی المولود ۱۸۱ھ المتوفی ۲۵۵ھ ہیں آپکے اساتذہ میں ابن ماجہؒ، حبان بن ہلالؒ، حیوۃ بن شریحؒ وغیرہم کبار محدثین بھی ہیں آپ کے تلامذہ میں امام مسلمؒ اور امام ترمذیؒ جیسے جلیل القدر امام بھی ہیں امیر المؤمنین فی الحدیث امام بخاریؒ کے نزدیک بھی آپ کی قدر و منزلت تھی چنانچہ جب انکو آپ کے انتقال کی خبر پہنچی انہوں نے غم واندوہ سے سر نیچے جھکا لیا تھا اور انکی آنکھوں سے آنسو نکل کر رخسارہ پر بہنے لگے تھے آپکی تصنیفات ایک ممتاز مقام کے مالک ہیں ۔

قولہٗ ابی الحسن علی بن عمر الدارقطنیؒ یہ علی بن عمر المولود ۳۰۵ھ المتوفی ۳۸۵ھ ہیں، دارقطنی بغداد کے ایک محلہ کا نام ہے آپ نے طلب حدیث کیلئے کوفہ، بصرہ، شام،

واسط، مصر وغیرہ دور دراز علاقوں کا سفر کیا وہاں کے ائمۂ عظام سے احادیث حاصل کیں آپکے کبار تلامذہ میں حاکمؒ، ابوعبداللہ نیشاپوریؒ قاضی ابوالطیب طبریؒ اور ابونعیمؒ وغیرہم بھی داخل ہیں۔

قولہٗ: ابی بکر احمد بن حسین البیہقیؒ یہ احمد بن حسین بیہقی المولود ۳۸۴ھ المتوفی ۴۵۶ھ ہیں بعض علماء فرماتے ہیں آپ نے سات ہزار رسالے تصنیف فرمائے ہیں اور آپ کی بڑی بڑی تصانیف کی تعداد ہزاروں تک پہنچی ہے آپ کی مشہور تصانیف فی الحدیث "کتاب السنن" کتاب دلائل النبوۃ "کتاب مبسوط" کتاب معرفۃ علوم حدیث" اور کتاب شعب الایمان وغیرہ ہیں۔

قولہٗ: ابی الحسن رزین بن معاویۃ العبدریؒ آپ ۵۳۰ھ میں انتقال ہوئے قریش کا ایک مشہور قبیلہ عبدالدار تھا آپ اسی قبیلہ سے تھے آپ ایک جلیل القدر محدث اور امام تھے۔ (سیرت ائمہ اربعہ، مقدمہ مظاہر حق وغیرہ)

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الاعمال بالنیات۔

قولہ عن عمر بن الخطاب اس کے پہلے روی کا لفظ محذوف ہے یہاں دس مباحث ہیں

(۱) راوی حدیث حضرت عمرؓ کا مختصر تعارف، امام عدل ابوحفص امیرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ واقعۂ فیل کے تیرہ سال بعد پیدا ہوئے بقول مشہور آپ چالیس مردوں اور دس عورتوں کے بعد نبوت کے چھٹے سال مشرف باسلام ہوئے، فاروق صیغہ مبالغہ ہے جس کے معنی حق و باطل میں بہت فرق کردینے والا چونکہ آپکے اسلام لانے سے کفر و شرک کے مقابلے میں اسلام کو نمایاں ظہور اور غلبہ ہوا کہ پہلے مومنین حضرات خفیۃً دار ارقم میں نماز پڑھتے تھے آپکے اسلام لانے کے بعد علی الاعلان مسجد حرام میں نماز ادا کرتے تھے، دس سال چھ ماہ دس دن آپکی مدت خلافت تھی، آپکی خلافت میں ۲۳ لاکھ ۴۰ ہزار مربع میل زمین پر اسلامی حکومت قائم ہوچکی تھی، تیرہ اسلامی شہروں کی بنیاد آپ ہی کے دور خلافت میں ہوئی، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے غلام ابولؤلؤ فیروز نے دارالخلافہ مدینہ منورہ میں ۲۹ ذی الحجۃ کو بروز بدھ نماز صبح میں آپ کو نیزہ مارا اور بروز اتوار ۱۰ محرم ۲۴ھ

آپ درجۂ شہادت کے ساتھ اسی دار فانی سے رخصت ہوئے (طبقات ابن سعد)[۱]
بقول بعض ۵۳۷ احادیث عمر رض سے مروی ہیں جن میں سے ۸۱ احادیث صحیحین میں موجود ہیں پھر ان ۸۱ احادیث میں سے ۳۴ صرف بخاری میں اور ۲۱ صرف مسلم میں اور باقی ۲۶ دونوں میں ہیں جزاہ اللہ تعالیٰ عنا وعن جمیع المسلمین احسن الجزاء

(۲) اس حدیث کا نام مع وجہ تسمیہ (الف) بعض نے اس کا نام حدیث المنبر* بتایا ہے کیونکہ بقول شارح بخاری مہلب رح
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد الہجرۃ سب سے پہلے یہ حدیث منبر پر بیان فرمائی تھی لہٰذا مدینہ میں اس حدیث سے ظہور وحی ہوا تھا جسطرح غار حرا میں ابتداء وحی ہوا تھا اس حیثیت سے بخاری کے ترجمۃ الباب سے بھی مناسبت ثابت ہوتی ہے بعض نے کہا حضرت عمر رض نے اس کو تمام صحابہ کے سامنے منبر پر سنایا تھا۔
(ب) بعض نے اس حدیث کا نام حدیث النیۃ بھی رکھا ہے کیونکہ اس میں نیت کی اہمیت کا ذکر ہے۔

(۳) اس حدیث سے مشکوٰۃ کو ابتداء کرنیکی وجوہات (۱) اس حدیث کی صحت اور جلالت شان پر تمام محدثین متفق ہیں کیونکہ یہ حدیث تمام احکام شرع کیلئے بنیادی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ امام احمد رح سے روایت ہے کہ یہ حدیث ثلث علم ہے کیونکہ احکام تین قسم پر ہیں۔ (الف) مایتعلق بالجنان (ب) مایتعلق باللسان (ج) مایتعلق بالارکان۔ یہ حدیث احکام مایتعلق بالجنان کے بارے میں ہے جو باقی دونوں سے افضل ہے لہٰذا یہ ثلث علم ہوئی، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ یہ نصف العلم ہے کیونکہ اعمال کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ایک جسکا تعلق قلب سے ہے اور یہ نیت ہے دوسرا جسکا تعلق بدن سے ہے اور وہ دیگر اعمال ہیں اس حیثیت سے یہ نصف العلم ہوئی بنا بریں سلف صالحین اپنے مصنفات کو اس حدیث سے افتتاح کرتے تھے چنانچہ صحیح بخاری کے پہلا عنوان "باب کیف کان بدأ الوحی" کے بعد اس حدیث کو لایا گیا جسکا مقصد

* مہلب: منبر میمونہ نجار انصاری کے غلام نے بنایا تھا

---

[۱] چونکہ حضرت عمر رض یہ دعا کرتے تھے: "اللّٰھم اسئلك شہادۃ فی سبیلك والموت فی بلد حبیبك" شہادت کے بعد معلوم ہوا کہ دعا حرف بحرف قبول ہوئی ۱۲ . . . . .
(بخاری)

یہ ہے کہ نیت کی قوت سے اعمال کے اندر قوت پیدا ہوتی ہے اور اسی کے مطابق ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے اور حضرت ؐ کی نیت سب سے قوی ہے اس لئے نتیجہ و ثمرہ یعنی وحی کی نعمت آپکو بقول مشہور ۲۴ ہزار بار ملی ہے اور تصحیح نیت کا حکم تمام انبیاءؑ اور مومنین کیلئے ہے اسلئے امام بخاریؒ نے اپنی تصحیح نیت کے ارادہ سے ابتداء میں اس کو لایا ہے (فیض الباری ص ۱۳ ج ۱)

(۳) معلم اور متعلم کی نیت میں اخلاص پیدا کرنے کی طرف متوجہ کرنا ہے لیکن اسمیں یہ اشکال ہے کہ تصحیح نیت و اخلاص ابتداء کتاب میں ہونا چاہیئے اس لئے اسکو خطبہ سے پہلے لانا زیادہ موزون تھا، یہاں طبعًا یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنفؒ نے کمالِ اخلاص کے ساتھ اس عظیم کتاب کی تصنیف کی ہے لہذا پوری دنیا میں اسکی قبولیت عام ہے۔

(۴) **لفظ انما کا استعمال** | قولہٗ انما: بمعنی جز این نیست، اہل لغت کے نزدیک یہ کلمۂ حصر ہے یہ اس قسم کے کلام میں مستعمل ہوتا ہے جہاں شک و شبہ کا کامل ازالہ مقصود ہو کما قال اللہ تعالےٰ انما ھو اللہ واحد، انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الیّ ؛۔

(۵) **عمل اور فعل کے درمیان فرق** | قولہ الاعمال: یہ عمل کی جمع ہے، امام راغبؒ نے عمل اور فعل کے درمیان دو فرق بتائے ہیں، عمل اختیاری کام کو کہا جاتا ہے، اور فعل عام ہے اس لئے عمل البہائم نہیں کہا جاتا ہے بلکہ فعل البہائم کہا جاتا ہے۔

(۲) عمل کہا جاتا ہے جسمیں دوام نہ استمرار ہو اور فعل میں یہ شرط نہیں بلکہ ایکبار کرنے کو بھی فعل کہا جاتا ہے اس لئے قرآن مجید میں وَعمِلوا الصلحٰت، واعملوا صالحًا، کا استعمال بکثرت موجود ہے بخلاف فعلوا، افعلوا کے، صرف "وافعلوا الخیر (حج آیت ۷۷) ایک آیت راقم السطور کی نظر میں آئی (مرقاۃ ص ۳۹ ج ۱، التعلیق ص ۹ ج ۱ وغیرہما)۔

(۶) **نیت کے معنی لغوی و شرعی** | قولہٗ بالنّیّات، یہ نیت کی جمع ہے بمعنی قصد اور ارادہ ہاں نیت اور ارادہ و قصد میں فرق ہے گو تینوں مقترن بالفعل ہوتے ہیں لیکن نیت میں ناوی کی غرض کا اعتبار ہوتا ہے بخلاف

ارادہ و قصد کے کیونکہ اسمیں غرض پیش نظر نہیں ہوتی چنانچہ مشہور ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کی شان میں " نوی اللہ " نہیں بولا جاتا ہے، شرع میں نیت کہا جاتا ہے ' توجہ القلب نحو الفعل ابتغاءً لوجہ اللہ تعالیٰ

الحاصل :- قصد وارادہ سے حکم خداوندی کی تعمیل مقصود ہو تو اسکو نیت کہا جائیگا

لیکن اس حدیث میں بقرینہ مابعد مطلق ارادہ مراد ہے (مرقاۃ ص۱ ج۲ وغیرہ)

(۷) " با "، کے متعلق مقدر کے بارے میں اختلاف

(۱) شوافعؒ، موالکؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک " با " خواہ استعانت کیلئے ہو یا مصاحبت کیلئے دونوں صورتوں میں " تصح " یا صحیحۃ " کے ساتھ متعلق ہے ۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ، محمدؒ، ابویوسفؒ، زفرؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، وغیرہم کے نزدیک " تعتبر " یا معتبرۃ " کے ساتھ ہے '

(۳) بعضوں نے کہا " تکمل " تحصل " تستقر " وغیرہ کے ساتھ متعلق ہیں (فتح الباری)

احناف کے متعلق مقدر پر قرائن صریحہ مع ذکر شان ورود حدیث

(الف) اس مقام میں حدیث ہذا کو ذکر کرنے کا مقصد نیک نیتی پر متنبہ کرنا ہے لہذا یہ معتبرۃ پر دال ہے نہ کہ صحیحۃ پر (ب) اس حدیث کی شان ورود جو طبرانی وغیرہ میں ملتی ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے ام قیس نامی ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا تھا جس نے انکار کیا اور ہجرت کی شرط لگائی اس شخص نے یہ شرط قبول کی اور ہجرت کر کے اس عورت سے نکاح کیا، اسی وجہ سے وہ مہاجر ام قیس کے نام سے معروف ہے لیکن یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی ہجرت پر بطلان اور عدم صحت کا حکم نہیں لگایا ۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہجرت کے ثواب کا مدار رضاء مولیٰ کی نیت پہ ہے یہاں صحت و عدم صحت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ۔

اعتراض یہ واقعہ تو شان صحابیت کا خلاف ہے ۔ ؟

جواب شارحین تحریر فرماتے ہیں : انکی ہجرت بھی اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کیلئے تھی مگر اس کے ساتھ ساتھ نکاح کی نیت بھی مخلوط تھی جسطرح کبھی کبھی ایک عمل میں متعدد پہلوؤں کی نیت ہوتی ہے وہ تو ناجائز نہیں حسنات الابرار سیئات المقربین کے قاعدہ پر وہ بیچارے ذراسے قصور کی وجہ سے سب کا نشانۂ انگشت بن گئے کیونکہ اتنی سی بات بھی صحابہؓ کی شان کے خلاف ہے ۔

(ف) دین اسلام پانچ چیزوں سے مرکب ہے، اعتقادات[1]، عبادات[2]، معاملات[3] عقوبات[4]، اخلاق[5]۔ اعتقادیات، عبادات مقصودہ ہونے کی وجہ سے نیت بالاتفاق شرط صحت ہے کیونکہ اُن سے مقصد تو ثواب ہی ہے جب ثواب نہ ہو تو اس کا کوئی شرعی وجود بھی نہ رہے گا، اور معاملات مثلاً بیع وشراء اور عقوبات مثلاً قصاص وغیرہ میں بالاتفاق نیت شرط صحت نہیں ہے اسی طرح عبادات میں طہارت من الانجاس مثلاً پیشاب لگا ہوا کپڑا سمندر میں گر جائے اور بغیر نیت طہارت کے نکال لیا جائے تو بالاتفاق پاک ہو جائے گا اس طرح غسل بدن استقبال قبلہ، ستر عورت وغیرہ میں بالاتفاق نیت شرط صحت نہیں ہے نیز طلاق صریح اور نکاح میں بھی نیت شرط نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے بالنیات کا متعلق تصح یا صحیحۃ نہیں ورنہ یہ حدیث تمام اعمال کو شامل نہ ہو گی اور اگر باء کا متعلق تثاب اور تعتبر مانا جائے تو یہ حدیث تمام اعمال شرعیہ کو شامل ہو جائیگی کہ اچھی نیت سے ہر عمل قابل ثواب بن جاتا ہے اور بُری نیت سے ہر عمل قابل عذاب ہو جاتا ہے ۔ (فیض الباری ص۷)

(۹) اس حدیث کی روشنی میں مسئلہ وضو کے متعلق اختلاف

مذاہب (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک صحت وضو کیلئے نیت شرط ہے ۔

(۲) احناف کے نزدیک نہیں، ہاں صحت تیمم کیلئے احناف بھی نیت کو شرط قرار دیتے ہیں ۔

دلیل ائمہ ثلثہ حدیث الباب ہے کیونکہ وہ بالنیات کے متعلق تصح مانتے ہیں ۔

دلیل احناف باب صفۃ الوضوء کی تمام احادیث، وہاں کیفیت وضو کے بیان میں نیت کا ذکر نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ نیت صحت وضو کیلئے شرط نہیں ورنہ اس کا بھی ذکر ضرور ہوتا۔

اعتراض ائمہ ثلاثہ احناف پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ صحت تیمم کیلئے نیت کو کیوں شرط قرار دیتے ہیں؟

جوابات (۱) تیمم کی حقیقت و ماہیت میں نیت اور ارادہ داخل ہے کیونکہ لغۃً تیمم کے معنی ارادے کے آتے ہیں اس لئے تیمم میں نیت شرط ہوگی

(۲) تیمم طہارت کے اندر اصل نہیں کیونکہ طہارت مٹی کے ذاتی وصف نہیں بلکہ پانی جو فطرۃً مطہّر ہے اس کا خلیفہ اور تابع ہے لہٰذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

(۳) حدیث میں وضو اور غسلِ ثیاب کو ایک باب میں لایا گیا ہے، لہٰذا دونوں کے مابین فرق نہ ہونا چاہئے۔

(۴) باری تعالیٰ کا قول: وَانزلنا من السماء ماءً طهورًا وغیرہ آیات سے پانی فی نفسہٖ مطہّر ہونا ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس کو بذریعۂ نیت مطہّر بنانے کی ضرورت نہیں۔

(۱۰) الفاظ حدیث میں اختلاف اور اس کی تطبیق

یہ جملہ بخاری شریف میں مختلف الفاظ سے سات جگہ مذکور ہے ص ۲/ج۱، ص ۱۳/ج۱، ص ۹۹/ج۱، ص ۳۴۳/ج۱، ص ۵۸۱/ج۱، ص ۷۹۹، ص ۸۲۸ ان میں سے ایک مقام میں "انما الاعمال بالنیات"، دونوں جمع اور لفظ اِنَّمَا کے ساتھ وارد ہیں جسطرح مشکوٰۃ شریف میں ہے، اور ایک روایت میں "الاعمال بالنیات" بلا انّما ہے، ان روایات میں تقسیم الآحاد علی الآحاد ہے اور ایک روایت میں "انما العمل بالنیۃ" ہے یہ دونوں مفرد ہونے کی صورت میں کوئی اشکال نہیں، اور مسلم کی ایک روایت میں "الاعمال بالنیۃ" چونکہ نیت فعل قلب ہے اور قلب تو ایک ہے اس لئے واحد لایا گیا، اور ایک روایت میں "العمل بالنیات" اس روایت میں ایک عمل میں متعدد پہلوؤں کی نیت کرنیکی طرف اشارہ ہے حاکمؒ نے ان سب روایات کو صحیح قرار دیا۔

انما لامرئ ما نوی کی تشریح

قولہ انما لامرئ ما نوی ۔

ہر شخص کو وہی چیز دی جائے گی جو اس کی نیت میں ہے ۔

(۱) بعض علماء فرماتے ہیں یہ جملہ اولیٰ کی تاکید ہے (۲) لیکن محققین علماء فرماتے ہیں کہ التأسیس اولیٰ من التاکید کے پیش نظر تأسیس پر حمل کرنا بہتر ہے ۔

(الف) علامہ سندھی حنفیؒ فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ محض تمہید اور عرفیہ ہے اور اصل مقصود جملہ ثانیہ ہے کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکل شئ زینۃ و زینۃ القرآن الرحمٰن، لکل امۃ امین وامین ھٰذہ الامۃ ابو عبیدۃ بن الجراحؓ ۔

(ب) پہلے جملے میں ضرورت نیت کا بیان ہے دوسرے جملے میں کیفیت وکمیت نیت کا بیان ہے یعنی نیت میں جتنا اخلاص (کیفیت) زیادہ ہوگا یا متعدد منوی (کمیت) ہوگا اتنا ہی اس پر ثواب بھی زیادہ مرتب ہوگا ۔

(ج) جملہ اولیٰ علت فاعلیہ کی حیثیت رکھتی ہے جیساکہ فاعل مفعول میں مؤثر ہے ایسا ہی نیت بھی عمل میں مؤثر ہے اور جملہ ثانیہ اس کی غایت وثمرہ ہے ۔

(د) جملہ اولیٰ میں عمل کا تعلق نیت سے ہونے کو بتلایا گیا اور جملہ ثانیہ میں ایک کام میں جسقدر نیتیں ہونگی اسی قدر ثواب ملنے کو بیان کیا گیا اگر ایک عمل میں دس نیت خیر شامل ہو جائیں تو دس نیتوں کا ثواب ملے گا، مثلاً نماز کیلئے مسجد میں جاتے وقت مختلف نیتیں ہو سکتی ہیں نماز پڑھنا، اہل محلہ کے احوال دریافت کرنا، عیادت مریض کرنا کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کرنا، فرشتوں کی دعائیں حاصل کرنا وغیرہ

(ھ) جو اعمال خارج عن العبادۃ ہیں مثلاً اکل وشرب ان کو داخل کرنے کیلئے دوسرا جملہ لایا گیا کہ اگر ایسی چیزوں سے قوت علی الطاعۃ کی نیت ہو تو ثواب ہے ورنہ نہیں ۔

(فیض الباری ص۱۱، لامع الدراری وغیرہما) ۔

قولہ فمن کانت ھجرتہ .... ہجرۃ کی تحقیق

ہجرۃ کے معنیٰ لغوی چھوڑنا اور شرع میں ہجرۃ دو قسم پر ہیں (۱) باطنی (۲) ظاہری ۔ ترک معاصی کو ہجرت باطنی اور حقیقی کہتے ہیں کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

المهاجر من هجر ما نهی الله عنه (بخاری، مشکوٰۃ ص ۱۲) ۔
پھر ہجرت ظاہری کی متعدد قسمیں ہیں :۔ (۱) ھجرۃ من دار الخوف الی دار الأمن کما فی ھجرۃ الحبشۃ (۲) ھجرۃ من مکۃ الی مدینۃ الرسول ۔ یہ دونوں منسوخ ہوگئیں۔ (۳) دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا، طلب علم کیلئے ہجرت کرنا، یہ دونوں ہجرتیں ہمیشہ کیلئے باقی رہیں گی ۔
فمن کانت ھجرتہ الخ یہ ماقبل کے اجمال کی تفصیل ہے پہلے جملہ میں تین چیزیں تھیں، عمل، نیت، ثمرہ "فمن کانت ھجرتہ" سے عمل کی طرف اور "الی اللہ ورسولہ" سے نیت کی طرف "فھجرتہ الی اللہ ورسولہ" سے ثمرہ وغایت کی طرف اشارہ ہے اسی طرح "فمن کانت ھجرتہ الی دنیا" الخ میں بھی تین چیزیں ہیں۔

اعتراض اور اسکے جواب

بقاعدہ نحو شرط وجزا کے درمیان تغایر ہونا ضروری ھے یہاں تو دونوں ایک ہوگئے اس کا جواب یہ ھے ۔
(۱) گو دونوں ظاہرًا متحد ہیں لیکن معنًی مختلف ہیں، باعتبار معنی عبارت یوں ہوگی فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ قصدًا ونیۃً فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ثمرۃً ومنفعۃً ۔
(۲) بعض نے کہا جزا محذوف ہے سبب کو قائم مقام جزا قرار دیا گیا اصلہ فھجرتہ مقبولۃ فان ھجرتہ الی اللہ ورسولہ ۔
(۳) شرط وجزا میں اتحاد کبھی مبالغۃ فی التعظیم کی بنا پر ہوتا ہے کما فی قول الشاعر ع : انا ابو النجم وشعری شعری ۔ میں ابو النجم ہوں میرا اشعار تو میرا اشعار ہے یعنی ان کے اشعار کے مقابلہ میں دوسروں کے اشعار بیکار ہیں، یہاں بھی مفہوم یہ ہے کہ جس شخص کی ہجرت اللہ کیلئے ہوگی وہ تو اللہ ہی کیلئے ہے پھر کیوں نہ مقبول ہو وہ تو مقبول ہی ہے "

(فیض الباری ص ۱۱)

قولہٗ ومن کانت ہجرتہٗ الیٰ دنیا یصیبہا الخ | یعنی اور جسکی ہجرت دنیا کے کسی فائدے کی غرض سے ہو مثلاً نکاح وغیرہ کیلئے تو وہ ہجرت الی اللہ نہیں کہلائے گی اور نہ اس پر ہجرت کے نتائج مرتب ہوں گے، نیز دنیوی غرض کیلئے ہجرت کرنا قابل مذمت ہے اور اس کے ذکر میں کوئی تبرک نہیں اس لئے اجمالاً "فہجرتہٗ الیٰ ما ہاجر الیہ" کہدیا ہے، پھر امرأۃ کو بالخصوص ذکر کرنے کی ایک وجہ تو وہ ہے جسپر شان ورود دال ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت ایک بڑی فتنہ ہونے پر امت کو تنبیہ کرنا مقصد ہے۔

حدیث کا مقصد

اس حدیث میں یہ تعلیم دیگئی کہ رضاء الٰہی کی نیت کے بغیر اعمال بے جان جسم جیسا ہے، اور نیت صالحہ اور نیت فاسدہ کا فرق بھی بیان کردیا گیا ہے، ہاں یہ بات معلوم رہے کہ حرام اور معاصی میں نیت کا کچھ اثر نہیں ہوتا ہے مثلاً شراب کو شربت کی نیت سے پی لے تو وہ شربت نہیں بن سکتا گو صورۃً دونوں ایک ہے، شراب حرام ہی رہے گا، ہاں امر مباح میں اگر عبادت کی نیت ہوگی تو یہ بھی موجب ثواب ہے،

کتاب الایمان

اس میں بارہ ۱۲ بحثیں ہیں :-

(۱) کتاب، باب، اور فصل کی تعریف | کتاب بمعنی مکتوب، اصطلاح میں اس مکتوبات کو کتاب کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ امور کلیہ کی تشریح کی جائے، یہاں کتاب ان مسائل کے مجموعے کا نام ہے جو جنس میں متحد ہوں اور اس کے تحت مختلف انواع ہوں مثلاً کتاب الصلوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ

باب | ان مسائل کے مجموعے کا نام ہے جو نوع میں متحد ہوں اور اس کے تحت مختلف اصناف ہوں، مثلاً باب الاذان ۔

فصل | ان مسائل کے مجموع کا نام ہے جو صنف میں متحد ہوں اور اس کے نیچے جزئیات ہوں مثلاً فصل فی تعجیل الصلوٰۃ ۔

الحاصل: کتاب بمنزلہ جنس کے ہے اور باب بمنزلہ نوع کے اور فصل بمنزلہ صنف کے ہے۔

(۲) اس کتاب کی ترتیبِ مخصوص کی حکمت

تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ایمان پر ہے اس لئے اس کو سب پر مقدم کیا اس کے بعد عبادات کی احادیث لائے ہیں نیز عبادات تین قسم پر ہیں۔

(۱) بدنیۂ محضہ، نماز، روزہ۔ (۲) مالیۂ محضہ، زکوٰۃ (۳) مرکبہ یعنی حج، نماز ہر بالغ و عاقل مسلمان پر فرض ہے اور سب سے افضل بھی ہے، اس لئے اسکو مقدم کیا پھر نماز کیلئے طہارت شرط ہے لہٰذا کتاب الطہارۃ کو پہلے لایا گیا۔ قرآن و حدیث میں اکثر جگہ نماز کے ساتھ زکوٰۃ کا ذکر ہے اس لئے نماز کے بعد کتاب الزکوٰۃ کو لایا گیا۔

روزہ حج سے کثیر الوقوع ہے اسلئے اسکو حج سے مقدم کیا، اسکے بعد معاملات محضہ بیع و شراء، مرکبات نکاح وغیرہ اسکے بعد معاشرات یعنی کتاب الآداب لائے ہیں، آخر مشکوٰۃ میں "کتاب الفتن" کے تحت قیامت، قرب قیامت کے حالات، فضائل سید المرسلین ﷺ، مناقب صحابہؓ اور مناقب امت محمدیہ کو لائے ہیں جو آنحضرت ﷺ کے مناقب کے تکملہ کے طور پر ہیں یا کہا جائے کہ کتاب الفتن، باب بدأ الخلق پر ختم ہو جاتی ہے اسکے بعد کے ابواب مسائل شتیٰ کے طور پر ذکر کئے گئے ہیں۔
(تحفۃ المرآۃ وغیرہا)۔

(۳) ایمان کے معنیٰ لغوی

ایمان یہ امن سے ماخوذ ہے بمعنی مامون ہونا۔ کقولہ تعالیٰ: أفامن اھل القریٰ، اگر بصلہ لام متعدی ہو تو بمعنی اذعان و انقیاد ہے مثلاً انؤمن لك واتبعك الارذلون۔ (الآیۃ، شعراء)

اور اگر بصلہ با ہو تو بمعنی تصدیق کرنا مثلاً کلٌّ اٰمن باللہ وملٰئکتہ (الآیۃ) وبصلہ علیٰ بمعنی اعتماد کرنا لیکن یہ شاذ ہے کما جاء فی الحدیث الا اعطی من الاٰیات ما مثلہٗ اٰمن علیہ البشر (مسلم)

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرمایا کرتے تھے کہ ایمان کا ترجمہ یقین کرنا تصدیق کرنا وغیرہ اچھا نہیں اسسے ایمان کی پوری حقیقت معلوم نہیں ہوتی اس کا ترجمہ "ماننا"

بقول شاعر: ؎ اتنی ہی بس کسر ہے تم میں ٭ کہنا نہیں مانتے کسی کا۔ (ترجمان السنۃ ص۲۷)

ایمان کے معنیٰ شرعی

ھو التصدیق بما علم مجی الرسول بہ ضرورۃ اجمالاً فیما علم اجمالاً وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً تصدیقاً جازماً ولو من غیر دلیل (روح المعانی وغیرہ).

یعنی جن چیزوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لانے کا واضح طور پر علم ہو جائے تو اجمالی چیزوں کی اجمالاً اور تفصیلی چیزوں کی تفصیلاً تصدیق بالجزم کرنے کو ایمان کہتے ہیں گو وہ تصدیق بغیر دلیل ہو۔ مقلد کے ایمان کو داخل کرنے کیلئے آخری قید کو اضافہ کیا گیا۔

علامہ ابن الہمام رح فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کی رسّی اپنی گردن میں ڈال لینا اور اپنے اوپر یہ لازم کر لینا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جدھر چلائے گا ادھر ہی چلونگا یہ ایمان ہے، یہی انقیاد قلبی اور استسلام باطنی کو حافظ ابن تیمیہ رح نے التزام طاعت اور شیخ ابو طالب مکی رح نے التزام شریعت سے تعبیر کیا ہے، ابن الہمامؒ اور شیخ مکیؒ کی منقول شدہ باتوں سے یہ شُبہ بھی زائل ہو گیا کہ ابو طالب کو بھی تصدیق قلبی حاصل تھا حالانکہ وہ مومن نہ تھا، چنانچہ وہ کہتا ہے ؎

لولا الملامۃ اوحذار مسبۃ ٭ لوجدتنی سمحاً بذاک مبیناً۔

اسیطرح شاہ روم ہرقل کہتاہے: ولو کنت عندہ لغسلت عن قدمیہ (مشکوٰۃ ص۵۲۶ ج۲)

وفی بعض روایۃ تاریخیۃ قال ویحک واللہ انی لاعلم انہ نبی مرسل ولکنی اخاف الروم علی نفسی لولا ذالک لاتبعتہ (فیض الباری ص۵۱ ج۱)۔

شبہ کا دوسرا ازالہ یہ ہے کہ مؤمن بننے کے لئے تصدیق قلبی کے ساتھ ساتھ علامات کفر سے برأت بھی ضروری ہے مثلاً سجدۂ اصنام، توہین قرآن اور زنّار باندھنا وغیرہ ان لوگوں میں یہ شرط مفقود تھی لہٰذا وہ کافر ہیں۔

(۳) **ایمان تصدیق اختیاری کا نام ہے**، انکو صرف تصدیق اضطراری حاصل تھا لہٰذا وہ مؤمن نہیں تھے۔

۵ حقیقت ایمان کے متعلق اختلاف

ایمان بسیط ہے یا مرکب اس میں، پانچ مذہب مشہور ہیں۔......

مذاہب (۱) مرجیہ کے نزدیک ایمان بسیط ہے یعنی تصدیق قلبی کا نام ہے۔
دلیل:۔ ارشادِ نبوی وَاِن زنٰی وَاِنْ سَرَق (مسلم، مشکوٰۃ ص۱۴ ج۱)۔
(۲) خوارج اور بعض معتزلہ کے نزدیک تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالجوارح سے ایمان مرکب ہے اور مرتکب کبیرہ کافر خارج عن الاسلام اور مخلد فی النار ہے
(یہ مذہب مرجیہ کے بالکل مخالف ہے)
دلیل قولہٗ علیہ السلام لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن (مشکوٰۃ ص۱۷)
(۳) اکثر معتزلین کے نزدیک ایمان تو ان امور ثلٰثہ کے مجموعہ کا نام ہے لیکن مرتکب کبیرہ حد اسلام سے خارج ہے کیونکہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کے اجزا ہیں لیکن وہ حدِ کفر کے اندر بھی داخل نہیں ہوتا کیونکہ انکو توحید موجود ہے یعنی معتزلین اسکو مؤمن اور کافر کے درمیان ایک واسطہ قرار دیتے ہیں۔
مودودی صاحب لکھتے ہیں " اہل ایمان وہ لوگ ہیں جو نماز پڑھتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں ان دو ارکان اسلام سے جو لوگ روگردانی کریں انکا دعویٰ ایمان ہی جھوٹا ہے (خطبات ص۱۳۰)۔
حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ اسطرح اور بھی متعدد عبارات نقل کر کے تبصرہ فرماتے ہیں کیا یہ بعینہٖ خوارج اور معتزلہ کا مذہب نہیں ہے؟ اسکی تفصیلی بحث "ایمان و عمل" مصنفہ حضرت مدنیؒ میں ملاحظہ ہو ،۔
(۴) کرامیہ کے نزدیک ایمان کیلئے فقط اقرار ظاہری کافی ہے لقولہٖ علیہ السلام من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنہ ۔ **الحاصل**: مرجیہ اور کرامیہ کا مسلک افراط پر مبنی ہے اور خوارج و معتزلین کا مذہب تفریط پر مبنی ہے، لہٰذا یہ سب باطل ہے۔
(۵) اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی اختیاری ہے اور اعمال صالحہ ایمان کا جز اصلی نہیں اور مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور مخلد فی النار نہیں، ہاں کمال ایمان کیلئے اعمال صالحہ از حد ضروری ہے۔۱۲

۶ اہل السنہ کا اختلاف فقط تعبیر میں ہے

اہل حق کے مابین جو اختلاف ہے وہ فقط تعبیر میں ھے جس کو محض نزاع لفظی کہا جا سکتا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (فی روایۃ) جمہور متکلمینؒ، امام غزالیؒ اور امام الحرمین ابو المعالیؒ وغیرہم فرماتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے یعنی صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اقرار و عمل ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں البتہ اقرار دنیوی احکام کے اجراء کیلئے شرط ہے اور ترک عمل سے کمال ایمان فوت ہو کر فاسق ہو جاتا ہے، الغرض وہ حضرات اعمال کو ایمان کی تکمیل کیلئے شرط قرار دیتے ہیں نیز فرماتے ہیں ایمان کا تعلق قلب سے ہے اور اسلام کا تعلق عمل سے ہے اگر ایمان کامل ہے تو وہ ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، جمہور محدثینؒ اور ائمہ ثلاثہ، ثوریؒ، حمیدیؒ، امام بخاریؒ وغیرہم فرماتے ہیں ایمان مرکب ہے یعنی مجموعہ امور ثلثہ کا نام ہے لیکن اقرار لسانی اجراء احکام دنیوی کے واسطے ہے اور ترک عمل سے ارتداد اور خروج عن الاسلام ان کے نزدیک بھی لازم نہیں آتا جو کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے پس اہل حق کے یہ دونوں مذہب توسط و اعتدال پر مبنی ہیں ان کے نزدیک اعمال کی نسبت ایمان کی طرف نسبۃ الفرع الی الاصل ہے کمایشہد القرآن " اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء " (الآیۃ)

وقیل فی اختلافہم ـ ـ ـہ

عباراتنا شتی وحسنک واحد ؛ وکل الی ذاک الجمال یشیر ۔

(۷) جمہور محدثین اور خوارج و معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق

جمہور محدثینؒ اعمال کو ایمان کیلئے اجزاء مکملہ کہتے ہیں جیسے اجسام انسانیہ کیلئے انگلیاں، ناک، کان، ہاتھ ان اجزاء کے کٹ جانے سے انسان مرتا نہیں البتہ اس کے کمال میں نقص ہو جاتا ہے، اسطرح اعمال کے انعدام سے ایمان کے اندر نقص تو آتا ھے لیکن نفس ایمان معدوم نہیں ہوتا،

اور خوارج و معتزلہ اعمال کو اجزاء متقومہ مانتے ہیں جیسے اجسام انسانیہ کیلئے دل، و دماغ، جگر وغیرہ اعضاء رئیسہ ان اجزاء کے انعدام سے جسطرح انسان معدوم ہو جاتا ہے اس طرح اعمال کے انعدام سے نفس ایمان معدوم ہو جاتا ھے ۱۲

۸ اہل سنہ کے مابین تعبیر میں اختلاف کا سبب کیا ہے؟

اس اختلاف کا سبب احوال زمانہ ہے حقیقت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے زمانہ کے باطل فرقوں کے مقابلے میں دینی مصلحت کی خاطر مناسب عنوان سے تعبیر کیا ہے امام اعظم رح وغیرہ کو زیادہ واسطہ معتزلہ اور خوارج سے پڑا وہ لوگ عمل کو اتنا بڑھاتے ہیں کہ تارک عمل کو خارج عن نفس الایمان کہتے ہیں ان کے اس افراط کے مقابلہ میں امام اعظم صاحب رح نے فرمایا! تم کیا کہتے ہو حالانکہ اعمال حقیقت ایمان کا جزء نہیں ہیں یعنی ایسا جزء نہیں ہیں جس کے انتفاء سے نفس ایمان منتفی ہو جائے اور ائمہ ثلٰثہ اور محدثین کا زیادہ مقابلہ مرجیہ اور کرامیہ سے ہوا جو اعمال صالحہ کو قطعاً غیر ضروری اور ہزار ہا کبائر کا ارتکاب ایمان کیلئے رائی برابر بھی مضر نہیں سمجھتے تھے، ان کی اس تفریط کے مقابلے میں ائمہ ثلٰثہ نے کہا کہ تمہارا خیال غلط ہے کیونکہ اعمال ایمان کا جزء ہیں اور اسکی حقیقت میں داخل ہیں یعنی جس معنی سے تم جزئیت کہتے ہو اور ایمان کو عمل سے بالکل بے تعلق قرار دیتے ہو یہ غلط ہے۔

(۹) دلائل اہل سنت والجماعۃ

اعمال صالحہ ایمان کا جزء مکملہ ہیں نہ کہ جزء اصلی اس پر بے شمار دلائل ہیں، خود قرآن پاک کے اندر بائیس ۲۲ جگہ میں قلب کو محل ایمان قرار دیا گیا ہے اور قلب میں تو صرف تصدیق ہوتی ہے۔

(الف) کمافی قولہ تعالیٰ: وقلبہٗ مطمئنّ بالایمان۔ (نحل آیت ۱۰۶)۔

(ب) و لمّا یدخل الایمان فی قلوبکم۔ (حجرات آیت ۱۴)۔

(ج) افمن شرح اللّٰہ صدرہٗ للاسلام۔ (الزمر آیت ۲۲)۔

(د) اولٰئک کتب فی قلوبہم الایمان۔ (المجادلۃ آیت ۲۹)۔

نیز قرآن حکیم میں اکثر جگہ اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا مقتضی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں، مثلاً قال اللّٰہ تعالیٰ ان الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت، (کہف آیت ۱۰۷)۔

(۳) چند آیات میں ایمان کو معصیت کے ساتھ مقرون کیا گیا، کما فی قولہ تعالیٰ:

وَاِنْ طائفتٰنِ من المؤمنین اقتتلوا ۔ (حجرات آیت ۹) اس سے معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کے باوجود مؤمن رہتا ہے ۔

(۴) متعدد مقامات پر مومنین کو توبہ کا حکم فرمایا گیا ہے کما فی قولہٖ تعالیٰ: یاایھا الذین اٰمنو توبوا اِلیَ اللہِ توبۃً نصوحًا (التحریم آیت ۸)۔ توبوا الی اللہِ جمیعًا ایھا المؤمنون (النور آیت ۳۱) یہاں توبہ کو ایمان کے ساتھ ذکر فرمانا بتلا رہا ہے کہ ایمان معصیت کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے کیونکہ عام طور پر معصیت پر توبہ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ معاصی ایمان کے منافی نہیں ہیں اور نہ اعمال صالحہ جزء ایمان ہیں ۔

(۵) قولہٗ تعالیٰ فمن یَّعمل من الصلحٰت وھو مؤمن (انبیاء آیت ۹۴) ۔
واطیعوا اللہ و رسولہٗ ان کنتم مؤمنین (الانفال آیت ۱) ۔
ایمان کو اعمال صالحہ کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے اور شرط الشیَٔ خارج من الشیَٔ اور مقدّم علی الشیَٔ ہوتی ہے ۱۲

(۶) حدیث جبرئیلؑ میں ایمان کی تعریف صرف تصدیق قلبی کے ساتھ کرنا دلالت کرتا ہے کہ ایمان بسیط ہے، ہاں اعمال کا ایمان سے گہرا ربط ہے اور اسی وجہ سے متعدد مقامات میں اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ کبھی متعلقات شیٔ کو شیٔ کا حکم دے دیا جاتا ہے ۔

(۱۰) جوابات دلائل مرجیہ و معتزلہ و کرامیہ

حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہ "و ان زنیٰ و ان سرق" جسکو مرجیہ نے بطور دلیل پیش کی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زنا و سرقہ سے ایمان ختم نہیں ہوتا، ہم بھی کہتے ہیں ایمان ختم نہیں ہوتا ہے لیکن ناقص ضرور ہوتا ہے' چنانچہ معتزلہ نے جو دلیل پیش کی کہ لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن یہ قرینہ ہے کہ زنا میں مبتلا ہونے کے وقت ایمان ضرور ناقص ہوجاتا ہے ۔ اور کرامیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذا ثبت الشیَٔ ثبت بلوازمہٖ کی رو سے تمام احکام شرعیہ جو لوازمات کلمۂ طیبہ ہیں وہ سب مراد ہیں جیسے کوئی کہتا ہے قل ھو اللہ پڑھ لو اس کلمہ کا مطلب یہ نہیں کہ صرف

قل ھواللہ، قل ھواللہ پڑھتے رہو بلکہ پوری سورہ کا پڑھنا مراد ہوتا ہے۔(۳) یا صرف اس کلمہ طیبہ کے اقرار سے جنت میں دخول ثانوی ہوگا اور اعمال میں نقصان کی وجہ سے اولاً دوزخ میں داخل ہونا پڑے گا تاکہ تمام آیات واحادیث پر عمل ہو جائے ان احادیث کے تحت اور متعدد جوابات دئے جائیں گے۔

۱۱ ایمان کی زیادت ونقصان کے متعلق اختلاف

مذاہب (۱) محدثینؒ اور شوافعؒ فرماتے ہیں الایمان یزید وینقص اس پر بطور ادلہ امام بخاریؒ نے آٹھ آیات لائی ہیں مثلاً واذا تلیت علیھم آیاتہ زادتھم ایماناً (الانفال آیت ۲)

(۲) امام اعظمؒ ماتریدیہ اور اشاعرہ فرماتے ہیں "الایمان لایزید و لاینقص" اس سے مراد ایمان کا وہ درجہ ہے جو صرف منجی عن خلود فی النار رہے اس درجہ سے ذرا نیچے اترے تو کفر آجاتا ہے۔ عدم زیادت کا مفہوم یہ ہے کہ اطلاق ایمان اس سے اوپر کی درجات پر موقوف نہیں، وروی قال الامام الاعظمؒ: ایمانی کایمان جبرئیل فی الکمیۃ ای ذاتا ولا اقول مثل ایمان جبرئیل کیفیۃً ای صفۃ "العالم والمتعلم" کتاب میں اس قول کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ جن چیزوں پر جبرئیلؑ کا ایمان ہے اُن پر میرا ایمان بھی ہے لہٰذا مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان جبرئیل اور ایمان امام ابو حنیفہؒ بحیثیت زیادت ونقصان کوئی فرق نہیں لیکن صفات اور کیفیات ایمان میں امام صاحب کا برابری کا دعویٰ نہیں، شیخ اکبر محی الدین بن غزالیؒ فرماتے ہیں اسکی مراد یہ ہے کہ ایمان اصلی میں نہ زیادت ہے نہ نقصان وہ ہے فطرت انسانی: التی فطر الناس علیھا کل مولود یولد علی الفطرۃ وغیرہ ایمان کا زائد اور ناقص ہونا باعتبار مؤمن بہ کے یا باعتبار کیفیت کے سو امام ابو حنیفہؒ اسکے قائل ہیں

دلائل ایمان بسیط ہونے کے متعلق جتنی آیات احقر نے ابھی ذکر کی ہیں یہ سب ان کے دلائل ہیں نیز فرمایا انّ التصدیق شئ واحدٌ لایتجزّا فلا یتصور کمالہ تارۃً ونقصہ اخریٰ، امام بخاریؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں زیادت فی الکیفت مراد ہے نہ کہ زیادت فی الکم یعنی ایمان کا نور بڑھتا ہے جس ایمان پر اصل نجات کا مدار ہے وہ مراد نہیں

بلکہ اسمیں سب برابر ہے، علماء محققین فرماتے ہیں کہ جن حضرات کے نزدیک ایمان بسیط ہے
وہ فرماتے ہیں" لایزید و لاینقص" اور جن حضرات کے نزدیک مرکب ہے وہ کہتے ہیں :۔
یزید و ینقص ۔ فی الحقیقت یہ بھی اختلاف لفظی ہے کیونکہ امام اعظمؒ وغیرہ کی مراد نفس ایمان
اور محدثین کی مراد کمال ایمان ہے،

الحاصل | باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ نفس ایمان بسیط ہے لایزید ولاینقص ہے
البتہ اعمال صالحہ کے تفاوت سے مراتب کمال ایمان میں فرق ہوگا جسطرح
تمام انبیاء کی نبوت لیکن مراتب نبوت مختلف ہے ۔

۱۲ حفاظت ایمان کا طریقہ

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں اگر کوئی شخص ایمان کا چراغ دلمیں جلاتے ہوئے
اطاعت الٰہی کی فانوس میں رکھکر اسکی حفاظت نہ کریگا تو ڈر ہے کہ اس کے ایمان کا چراغ کہیں
وساوس شیطانی کے ہواؤں کے چلنے سے گل ہو جائے ۔

۱۳ اسلام اور ایمان کے مابین کونسی نسبت ہے ؟

لغت میں اسلام کے معنی اپنے کو پورا پورا
کسی کا حوالہ کر دینا ہے، اور شرعاً انقیاد ظاہری کو اسلام کہا جاتا ہے، ایمان اور اسلام کے
مابین قرآن وحدیث کی روشنی میں تین طرح کی نسبت نکلتی ہیں ۔(۱) "تساوی"

دلائل | قولہ تعالیٰ : فاخرجنا من کان فیھا من المؤمنین ۞ فما وجدنا
فیھا غیر بیتٍ من المسلمین (الذاریات آیت ۳۵-۳۶) ۔
کیونکہ قوم لوط کی بستی میں بالاتفاق ایک گھر مسلمانوں کا تھا جن کے اہل پر مومنین
اور مسلمین دونوں کا اطلاق کیا گیا ۔

(۲) قولہ تعالیٰ : وقال موسیٰ یٰقوم ان کنتم اٰمنتم باللہ
فعلیہ توکلوا ان کنتم مسلمین ۞ (یونس آیت ۸۴) ......
یہاں بھی ایک ہی لوگوں کو مسلمین اور مومنین کہا گیا لہٰذا یہ بھی ایمان اور اسلام
دونوں تساوی ہونے پر دال ہے ۱۲

(۲) تباین ۔ دلیل : قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولٰکن قولوا اسلمنا ۔
حجرات آیت ۱۴

یہاں ایمان کی نفی کرتے ہوئے اسلام کو ثابت کیا گیا لہذا دونوں کے مابین تباین ثابت ہوتا ہے ۔

(۲) عموم خصوص مطلق ۔ ایمان سے اگر تصدیق قلبی مراد ہو خواہ اس کے ساتھ تسلیم ظاہری ہو یا نہ ہو تو وہ اخص مطلق ہے اور اسلام اعم مطلق ہے جو تصدیق اور انقیاد ظاہری کے مجموعہ کا نام ہے ۔ دلیل :(۱) قولہ تعالیٰ : ان الدین عند اللہ الاسلام (آل عمران آیۃ ۱۹) ۔ اس آیت میں اسلام دین پر اطلاق کیا گیا اور دین تو تصدیق اور انقیاد ظاہری دونوں کے مجموعہ کا نام ہے (۴) علامہ سید مرتضیٰ زبیدیؒ شارح احیاء العلوم فرماتے ہیں ایمان و اسلام تغایر فی المفہوم اور تلازم فی الوجود ہے یعنی دونوں میں مفہوماً اگرچہ فرق ہے لیکن وجوداً ایک دوسرے کو مستلزم ہے کیونکہ ایمان نام ہے تصدیق باطنی بشرط تسلیم ظاہری کا اور اسلام نام ہے تسلیم ظاہری بشرط تصدیق باطنی کا' پس ایمان وہ معتبر ہے جو اسلام بنتا چلا جائے اور اسلام وہ معتبر ہے جس سے ایمان ظہور میں آئے' حافظ ابن حجرؒ اور علامہ کشمیریؒ کے اقوال سے بھی تقریباً یہی بات سمجھی جاتی ہے' اس کے متعلق ابن رجب حنبلیؒ لکھتے ہیں : اذا اجتمعا تفرقا و اذا تفرقا اجتمعا یعنی اگر ایمان' واسلام کے الفاظ کا استعمال ایک ہی جگہ ساتھ ساتھ ہو تو ان کا مدلول مختلف ہوتا ہے جیسا کہ حدیث جبرئیلؑ میں ہے' اور اگر دونوں کا استعمال ایک ساتھ نہ ہو تو وہاں ایک دوسرے کیلئے ان کا استعمال بطریق توسع ہوتا ہے (قسطلانی ص ۸۵) فیض الباری ص ۱۴۶/۱) (احیاء العلوم ص ۱۱۶/۱) فتح الملہم ص ۱۵۱/۱) مرقاۃ ص ۵۴/۱) ۔ التعلیق ص ۱۳/۱ وغیرہ) ۔

الفصل الاول

عن عمر بن الخطابؓ قال بینما نحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم الخ ۔ یہاں تین۳ مباحث ہیں :۔

(۱) اس حدیث کا نام اور وجہ تسمیہ (۱) حدیث جبرئیل ہے کیونکہ اسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت جبرئیلؑ کے مابین سوال و جواب کا واقعہ پیش آیا ۔ (۲) ام السنۃ (۳) ام الجوامع' ان دونوں کی وجہ تسمیہ ایک۱ یہ ہے کہ دین کا مدار فقہ' عقائد' اور تصوف ہے اب اس حدیث میں اسلام سے احکام فقہ کی طرف ایمان سے عقائد کی طرف

اور احسان سے سلوک و تصوف کی طرف اشارہ ہے اس حیثیت سے یہ تمام احادیث اور جوامع الکلم کی اصل ٹھیری ۔

اور امام قرطبیؒ نے کہا ہے اس حدیث کا درجہ دوسری احادیث کی بنسبت سورۃ فاتحہ کا قرآنمجید کی دوسری سورتوں کی بنسبت جو درجہ ہے یعنی جسطرح سورۃ فاتحہ کو ام القرآن اور ام الکتاب کہا جاتا ہے اسطرح اسکو ام السنۃ، ام الجوامع کہا جاتا ہے کیونکہ حضور ؐ نے تیئس ۲۳ سال کے عرصہ میں جو کچھ فرمایا یہ حدیث ان سب کا نچوڑ ہے اسی بنا پر یہ حدیث عظیم الشان ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام بغوی رح نے اپنی دونوں کتاب (مصابیح اور شرح السنۃ) کا افتتاح اس حدیث سے کیا ہے ۔

(۲) اس حدیث کی شان ورود

قرآن حکیم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لایعنی اور لاحاصل سوال نہ کرنیکا حکم نازل ہونے کے بعد صحابہ کرام احتیاطاً دین کی باتوں کے متعلق سوال کرنے سے بھی احتراز فرماتے تھے اور انکو یہ خواہش ہوتی تھی کہ کوئی کٹر بدو شخص آکر سوال کرے اور اس کے جوابات ہمیں سننا نصیب ہو جائے، ان کی خواہش کی تکمیل کی خاطر جبرئیل ؑ انوکھی صورت میں تشریف لائے، یہ واقعہ علامہ توریشتی حنفیؒ کی تحقیق کے مطابق ۱۰ھ میں حجۃ الوداع سے کچھ پہلے پیش آیا شاید اس کا مقصد یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی میں تفصیلی طور پر احکام معلوم ہونے کے بعد اجمالی خاکہ معلوم ہو جائے جسطرح واعظ پانچ گھنٹے تقریر کرنے کے بعد کہتا ہے کہ خلاصۂ تقریر یہ ہے تاکہ اگر کسی کو تفصیل محفوظ نہ رہے تو خلاصہ و اجمالی خاکہ معلوم رہے اس واقعہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۱ھ میں انتقال ہو گئے ۔

(۳) تشریح حدیث

قولہٗ بینما بین ظرف زمان ہے ما زائدہ ہے، ترکیب میں بین جملہ نحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مضاف ہے اور نحن مبتدا ہے عند، حاضرون، مقدر سے متعلق ہے جوکہ "نحن" کی خبر ہے، ذات یوم صفت "ذات یوم" خاص دن کو کہا جاتا ہے اور مطلق دن کو یوم کہا جاتا ہے، بعض نے کہا کہ ذات لفظ زائد ہے ۔ قولہٗ اذ طلع علینا رجل اچانک ایک شخص (ملک فی صورۃ رجل) ہمارے درمیان رونما ہوا ۔ ملائکہ چونکہ نور سے پیدا کئے گئے (کما فی روایۃ مسلم

صرف مخلوق ... (handwritten margin note)

"خلقت الملئکۃ من نور") اس لئے حضرت جبرئیلؑ کے اتیان کو طلع سے تعبیر کی گئی کما یقال طلعت الشمس :

قولہٗ شدید بیاض الثیاب شدید سواد الشعر لا یری اثر السفر "کپڑے بہت اُجلے اور صاف تھے بال نہایت سیاہ تھے اس پر سفر کا کوئی اثر نظر نہیں آتا تھا" اگر شدید (صیغۂ صفت) کو اضافت کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ اضافت لفظی ہے جو تعریف کا فائدہ نہیں دیتی ہے اس لئے اس کا رجل کی صفت واقع ہونا درست ہے ۔

(۲) یا شدیدٌ کو تنوین کے ساتھ پڑھکر بیاض کو اس کا فاعل قرار دیا جائے وہکذا فی قولہ شدید سواد الشعر ، پہلے جملے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ طلب علم الٰہی کیلئے صفائی قلب و بدن اور کپڑوں کی نظافت کی ہمیشہ خیال رکھنا ضروری ہے خصوصاً بزرگوں کی مجلس میں جاتے وقت اور دوسرے جملے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تحصیل علم کا اصل زمانہ عنفوان شباب ہی ہے ، تاکہ محن و تکالیف جھیل کر اپنے مقصد میں فائز المرام ہو سکے ، بعض نے کہا ثیاب کو جمع لاکر اس طرف اشارہ کیا کہ ان کے تمام کپڑے سفید تھے ، شعر کو واحد لانے کا مقصد یہ ہے کہ اس کے تمام بال سیاہ نہ تھے شاید اس سے اشارہ اس بات کیطرف ہوگی کہ طلب علم کی مدت آخر دم تک ہے جیسا کہ کہا گیا " حدّہٗ من المہد الی اللحد ۔

قولہٗ ولا یعرفہٗ منا احدٌ "اور ہم میں سے کوئی اسکو پہچانتا نہ تھا" یعنی وہ کوئی مقامی شخص یا کسی کا مہمان بھی نہ تھا ، حضرت عمرؓ نے اپنے ظن کے مطابق عدم شناسائی کو تمام حاضرین صحابہ کی طرف منسوب کر دیا ہوگا یا حاضرین سے پوچھ لینے کے بعد ایسا فرمایا ہوگا ۔

ابتداءً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جبرئیلؑ کو نہ پہچان سکے

جبرئیل علیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابتداءً پہچاننے اور نہ پہچاننے کے متعلق گو مختلف روایات ہیں لیکن راجح یہ ہے جو ابن حبان میں درج ذیل عبارت کے ساتھ ہے ، " والذی نفسی بیدہ ما اشتبہ علیّ منذ اتانی قبل مرتی ھٰذہٖ ماعرفتہٗ

حتیٰ دلّی " آپ نے فرمایا جبرئیل علیہ السلام جب سے آنے لگے کبھی ان کا آنا مجھ پر مشتبہ نہیں ہوا یہ پہلا موقع ہے کہ جبرئیلؑ آئے اور مجھ پر مخفی رہے ۔ جب وہ چلے گئے تو معلوم ہوا ، شاید اس میں یہ اشارہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقیناً علوم الاوّلین و الآخرین عطا کئے گئے تھے مگر پھر بھی تو وہ مخلوق ہے لہٰذا مخلوق کا حال یہ ہے کہ اپنی ذات سے کچھ نہیں ہے ہر وقت سب کچھ خالق کائنات ہی کے قبضے میں ہے اتنے علوم و حقائق آپ کو عطا کئے جانے کے بعد جس وقت خالق چاہے آپ سے بھی محسوسات ومشاہدات کا علم تک اٹھالے ، اعلیٰ حقائق و معارف کا تو پوچھنا ہی کیا ،

اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں تھے ۔ (فضل الباری) ۔

قولہٗ حتیٰ جلس الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاسند رکبتیہ الیٰ رکبتیہ ۔

" بہر حال وہ شخص نبی علیہ السلام کے اتنے قریب آبیٹھا کہ اس کے گھٹنے آپ کے گھٹنے سے ملائے "

قولہٗ و وضع کفیہ علیٰ فخذیہ (۱) فخذیہ کی ضمیر کا مرجع رجل ہے ، ہیئت متعلم کے اعتبار سے یہ ظاہر ہے اور زیادہ مناسب بھی ہے (۲) یا ضمیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف راجع ہے کما فی روایۃ النسائی و غیرہٗ ، ثم وضع یدیہ علیٰ رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی اس نے اپنے دونوں ہاتھ آگے بڑھا کر ادب کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں رانوں پر رکھا دونوں احتمالات میں اس طرح تطبیق دی جائے اوّلاً اپنے ران پر ہاتھ رکھا تھا پھر کچھ بے تکلف ہوگئے اور آگے بڑھتے گئے یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رانوں پر ہاتھ رکھدئے ، و فیہ زیادۃ التعمیۃ ۔

اس ہیئت کی حکمتیں (۱) تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حاضرین کمال توجہ کے ساتھ گفتگو کو سنے (۲) حاضرین سے اپنی حالت کا اخفاء مقصود تھا تاکہ وہ سمجھیں کہ یہ کوئی کٹر دیہاتی آدمی ہے جو آداب رسالت سے بھی ناواقف ہے (۳) تعلیم کے وقت اگر سائل سے خلاف ادب کوئی امر صادر ہو جائے تو مسئول کو تحمل اور تسامح سے کام لینا چاہیئے (درس بخاری وغیرہ)

قولہٗ یا محمد اخبرنی عن الاسلام اس نے عرض کیا اے محمدؐ مجھ کو اسلام کی حقیقت سے آگاہ کر ۔ فرمائیے ۔

اعتراض انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نام لیکر پکارا حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ لاتجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضًا (سورۃ نور آیت ۶۳ سے منع ثابت ہے)

جوابات (۱) محمدؐ سے وصفی معنی مراد ہیں بہ ستودہ شدہ، علَم مقصود نہیں ۔

(۲) یہ حکم انسان اور جن کیلئے ہے ملائکہ اس میں داخل نہیں ۔

(۳) روایت مذکورہ میں یا محمدؐ کہکر خطاب کیا جو غیر متمدن لوگوں کا خطاب ہے لیکن بعض روایت میں یا رسول اللہ و فی روایۃ القرطبی السلام علیک کا بھی ذکر ہے اور بعض روایات میں تخطی رقاب کرتے ہوئے آنے کا تذکرہ ہے جو اہل تہذیب کے طریقے کا خلاف تھے ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی حقیقت کو مخفی رکھنا مقصود تھا

قال الاسلام ان تشہد الخ ۔ ان مصدریہ کو فعل مضارع پر لاکے مصدر بنانے کا مقصد یہ ہے تاکہ یہ استمرار تجددی پر دلالت کرے " آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام یہ ہے (۱) تم گواہی دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں ۔ (۲) نماز قائم کرو (۳) زکوٰۃ ادا کرو ۔ (۴) رمضان کے روزہ رکھو ۔ (۵) اگر زادراہ میسر ہو تو بیت اللہ کا حج کرو ۔

سوال حج کو ان استطعت الیہ سبیلًا کے ساتھ کیوں مقید کیا حالانکہ استطاعت تو تمام احکام میں شرط ہے ۔

جواب استطاعت کی دو قسمیں ہیں (۱) ممکنہ (۲) میسرہ، ممکنہ تو تمام احکام کیلئے ضروری ہے لیکن حج کیلئے میسرہ بھی ضروری ہے جسکی تفسیر احادیث میں زاد و راحلہ کے ساتھ آئی ہے ۔

قولہٗ قال صدقت فعجبنا لہٗ یسألہٗ ویصدقہٗ اس شخص نے یہ سنکر کہا آپ نے سچ فرمایا، حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ہمیں تعجب ہوا کہ وہ سوال جو علامت نہ جاننے کی اور تصدیق بھی کرتا ہے جو علامت ہے واقفیت کی نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط کے بغیر ان باتوں کا جاننا ایک انسان کیلئے ممکن نہیں تھا، صحابہ کرام

کے متعجب ہونے کی وجوہات ان کے علاوہ بھی ہیں جن پر سابق الفاظ حدیث بھی دال ہیں
(مرقاۃ ص۵۵ ج۱)

قولہٗ فاخبرنی عن الایمان قال ان تومن باللہ الخ "پھر وہ شخص بولا اے محمدؐ ایمان کسے کہتے ہیں، آپؐ نے (جواب میں) ارشاد فرمایا ایمان یہ ہے کہ اللہ پر اسکے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر، اور قیامت کے دن پر یقین رکھے، نیز یقین رکھے بُرا بھلا جو کچھ پیش آتا ہے وہ سب نوشتۂ تقدیر کے موافق و مطابق ہے"۔

سوال یہ تو تعریف الشئی بنفسہٖ ہے کیونکہ اَنْ تُومن اَنْ مصدریہ کی بناپر مصدر (الایمان) ہوگیا لہٰذا یہ دَور ہے

جوابات (۱) اہتمام شان کیوجہ سے لفظ ایمان کو جواب میں لوٹایا گیا (۲) بقول علامہ کرمانیؒ معرَّف میں ایمان شرعی اور معرِّف میں ایمان لغوی مراد ہے ای تعتقد و تصدق، فلادور، الایمان باللہ سے توحید خالص مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے پر ایمان لانا اور اسکو ذات و صفات مخصوصہ میں وحدہٗ لاشریک لہٗ تسلیم کرنا، شرک فی الذات، شرک فی الصفات اور شرک فی العبادات ہر قسم کے شرک سے مامون رہنا ہے

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم ÷ وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم

عیسائیوں کا عقیدۂ تثلیث

عیسائیوں میں بھی توحید خالص نہیں کیونکہ عیسائی مذہب میں خدا تین اقانیم Three Person سے مرکب ہے، باپ (۱) بیٹا (۲) اور روح القدس (۳) اس عقیدے کو عقیدۂ تثلیث کہا جاتا ہے ان خدائے مجموعہ Trinity - میں باپ بیٹے کیلئے اصل Principle کا درجہ رکھتا ہے، اور بیٹے سے مراد عیسائیوں کے نزدیک خدا کی صفت کلام Word of God ہے یہ صفت باپ کی طرح قدیم اور جاودانی ہے، خدا کی یہی صفت "یسوع مسیح بن مریمؑ" کی انسانی شخصیت میں حلول کر گئی تھی جس کی وجہ سے "یسوع مسیح" کو خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے اور خدا کی صفتِ حیات و محبت کو روح القدس کہا جاتا ہے، ان تین میں سے ہر ایک

خدا ہے لیکن یہ تینوں ملکر تین خدا نہیں بلکہ ایک ہی خدا ہیں، مرحوم اکبر الہ آبادی فرماتے ہیں
؎ تثلیث کے قائل نے بھی خالق کو کہا ایک ۔ تھی تین پہ سوئی میری ہیبت سے بجا ایک ۔
اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باپ بیٹا اور روح القدس میں سے ہر ایک کو خدا مان لیا گیا تو خدا ایک کہاں ؟ وہ لازماً تین ہو گئے لہذا ثابت ہوا ہندو وغیرہ کے مانند عیسائیوں کو بھی توحید خالصہ نہیں ہیں (بائیبل سے قرآن تک ص۴۳ ملاحظہ ہو) ۔

قولہ وملئکتہ ایمان بالملئکہ کو ایمان بالرسل پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ شریعت کا ثبوت رسالت سے ہے اور رسالت موقوف ہے ملائکہ پر ۔

قولہ وکتبہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو جو کتابیں اور صحف عطا فرمائے ہیں وہ سب برحق ہونے پر ایمان رکھنا اور سوائے قرآن کے توریت، انجیل، زبور اور دیگر صحائف منسوخ ہونے پر یقین رکھنا اور قرآن میں قیامت تک کسی قسم کے نسخ و تحریف واقع نہ ہونے پر ایمان رکھنا وغیرہ ۔

قولہ وَرُسُلِہٖ یہ رسول کی جمع ہے بمعنی مرسل ۔ ایمان بالرسل کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصلاح بشر کیلئے بہت منتخب شدہ بشر کو معصوم بنا کر بھیجا ہے، انہوں نے اپنی فریضۂ رسالت میں ذرہ برابر بھی کوتاہی نہیں کی، وہ اگرچہ فوق البشر نہ تھے لیکن بشری کمزوریوں سے بالاتر اتقیاء بشر تھے، اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سید الاولین والآخرین اور خاتم النبیین ہیں، وہ دوسرے انبیاء کی طرح کسی خاص علاقہ اور کسی خاص قوم کی طرف مبعوث نہیں ہوئے بلکہ اللہ تعالیٰ کا ابدی دین لیکر پوری کائنات کیطرف مبعوث ہوئے اور تا قیامت انہی کی نبوت اور انہی کی شریعت جاری و نافذ رہے گی، بقول مشہور انبیاء و رسل کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں، ان میں سے رسول تین سو پندرہ ہیں کما فی حدیث ابی ذر رض (مشکوٰۃ ص۵۱۱/۲۶) لیکن اس عدد پر قطعیت کا حکم نہ لگانا چاہئے بلکہ اجمالاً جمیع رسل پر بدون حصر ایمان رکھے (مرقاۃ)

اور جن کا تذکرہ قرآن مجید میں آیا ہے ان کی مختصر تاریخ آئندہ صفحہ میں درج کی گئی ۱۲

مدة حياته تقريبًا		٦٣	٣٣	١٢٠	١٧٥	٩٥٠	٣٠	١٢٠				٥٣
الفترة التي بعث فيها تقريبًا -	من	٥٧١ م	١ م	١٣١٦ ق م	١٨٦١ ق م	٣٩٠٠ ق م	١	١٠٠ ق م	حوالي القرن الثامن	حوالي القرن	التاسع	٩٨٥ ق م
	الى	٦٣٢ م	٣٣ م	١٤٣٦ ق م	١٦٨٦ ق م	٢٩٠٠ ق م	٣٠	٢٠ ق م	قبل الميلاد	قبل	الميلاد	٩٣٢ ق م

بقية الأنبياء والمرسلين عليهم الصلوة والسلام.

الترتيب الزمني		١٧	١٦	١٤	١٣	١٢	١١	١٠	٩	٨	٧	٥	٤	٢	١
اسم الرسول		داود عليه السلام	هارون عليه السلام	ذو الكفل عليه السلام	ايوب عليه السلام	شعيب عليه السلام	يوسف عليه السلام	يعقوب عليه السلام	اسحق عليه السلام	اسماعيل عليه السلام	لوط عليه السلام	صالح عليه السلام	هود عليه السلام	ادريس عليه السلام	آدم عليه السلام
مدة حياته تقريبًا		٧٠	١٢٢	٧٥	٩٣		١١٠	١٤٧	١٨٠ او ١٧٨	١٤٣ او ١٤٠	١٧٥	٥٨	١٥٠	٨٣	١٠٠٠ او ٩٥٠
الفترة التي بعث فيها تقريبًا -	من	١٠٤٣ ق م	١٤٣٩ ق م	ما بين	القرنين		١٦١٠ ق م	١٨٠٠ ق م	١٧٦١ ق م	١٧٨١ ق م	١٨٦١ ق م	٢٠٠٠ ق م	٢٥٠٠ ق م	؟	؟
	الى	٩٧٣ ق م	١٣١٧ ق م	٥١٦	١ ق م تقريبًا		١٥٠٠ ق م	١٦٥٣ ق م	١٥٨١ ق م	١٦٣٨ ق م	١٦٨٦ ق م	١٩٠٠ ق م	٢٣٠٠ ق م		

رسول اور نبی کے مابین فرق ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں نبی وہ ہے جسکو اصلاح ناس کیلئے بھیجا گیا ہو اور رسول وہ ہے جو بالذات مخالفین کی اصلاح کیلئے بھیجا گیا ہو اور دشمنوں کے ساتھ مقابلے کا حکم بھی ہو اخواہ صاحب کتاب ہو یا نہ ہو،

قولہٗ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ "روز قیامت پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے آخرت کے بارے میں جو کچھ بتایا ہے یعنی عذاب قبر، حساب وکتاب اس کے بعد جزا وسزا وغیرہ ان سب پر یقین رکھنا"

قولہٗ وتؤمنُ بالقدرِ خيرِهٖ وشرِّهٖ اور اس بات پر یقین کرو کہ بُرا بھلا جو کچھ ہے وہ سب کچھ نوشتۂ تقدیر کے موافق ہے" یہاں سابق معطوفوں کے خلاف ایمان کو صراحۃً مکرر لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ محیر العقول اور مزلۃ الاقدام مسئلہ ہے جس کی قدرے تفصیل باب الایمان بالقدر میں آئے گی ۔

قولہٗ فَاَخْبِرْنِیْ عَنِ الْاِحْسَانِ " پھر بولا مجھے یہ بتایئے کہ احسان کیا ہے،" احسان کے معنی عمل کی مضبوطی اور اخلاص کے ہیں، یہاں مراد وہ ہے جسکو قرآنِ مجید میں اسطرح بیان فرمایا اَحْسِنْ كَمَا اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ (القصص آیت ٧٧) هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ (الرحمٰن آیت ٦٠) و ان اللہ لمع المحسنین (العنکبوت آیت ٦٩) وغیرہا آیات میں ذکر کیا گیا، نیز حدیث الباب میں اَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَاَنَّكَ تَرَاهُ سے فرمایا گیا، اور یہ شئ عظیم ہونے کیوجہ سے جبرئیل عؑ نے اس کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا، حدیث کے اس جملہ میں احسان کے دو درجے بتلائے گئے، ایک درجۂ مشاہدہ یعنی ایسا تصور کر کے عبادت کرو کہ گویا تم خدا کو ظاہری آنکھوں سے دیکھ رہے ہو، کانک تراہ میں کاف تشبیہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حقیقی رویت و مشاہدۂ تام جو جنت میں ہوگا یہ مطلوب نہیں بلکہ کالمشاہدہ یعنی مشاہدۂ ناقص اور استحضار تام مطلوب ہے اور یہ جملہ " اَنْ تعبد " کی ضمیر سے حال واقع ہوا، ظاہر ہے کہ نوکر جب مولیٰ کے سامنے ہو اور مولیٰ کو دیکھتے ہوئے کام کرے تو نہایت ہی تیقظ اور کمال ادب سے کام کرے گا، احسان کا یہ مقام اعلیٰ اور ارفع ہے، دوسرا مقام

اس سے ذرا کم تر ہے اور وہ یہ ہے فان لم تکن تراہ فانہٗ یراک، اگر یہ حال پیدا نہ کرسکو تو کم از کم یہ تو مستحضر رکھو کہ اللہ تعالیٰ مجھکو دیکھ رہے ہیں اسکو مقام مراقبہ کہا جاتا ہے، کما قال اللّٰہ تعالیٰ الم یعلم بان اللّٰہ یریٰ (العلق آیت ۱٤) ۔

امام نوویؒ اور علامہ سندھیؒ نے کہا کہ اصل مقصد درجۂ مشاہدہ ہے، اور درجۂ مراقبہ اس کے حصول کیلئے ذریعہ و وسیلہ ہے یہ دونوں درجے حسن قبولیت کیلئے شرط ہے، نفس صحت کیلئے مسائل فقہیہ پر عمل کرنا کافی ہے ۔

ایمان، اسلام اور احسان کی حقیقت

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں ان تینوں کی حقیقت کو یوں سمجھو کہ انسان کی ایک روح ہے اور ایک جسم یہ ایک دوسرے کے بغیر بالکل معطل ہے، جسم و روح کے بعد ایک تیسری چیز ہے وہ یہ ہے کہ سنۃ اللہ جاری ہے کہ جب ایک شخص ورزش کرتا ہے اور ہر ہر عضو کو حرکت دینے میں کثرت کرتا ہے تو اس سے ہر عضو کی قوت ترقی کرتی جاتی ہے، اور آہستہ آہستہ یہ نوبت آجاتی ہے کہ وہ پہلوان بن جاتا ہے اور کوئی شخص چوبیس ۲٤ گھنٹے چارپائی پر لیٹا رہے تو وہ بجائے پہلوان بننے کے اپاہج بن جائے گا، قوائے جسمانیہ میں جسطرح یہ چیز مشاہدہ میں آتی ہے بعینہٖ یہی حال قوائے روحانیہ کا بھی ہے، اس میں مشق سے جو خصوصی استعداد حاصل ہوتی ہے اسی کا نام احسان ہے جیسا کہ قوائے جسمانیہ میں ترقی کا نام پہلوان ہے ۔

الحاصل: ایمان و اسلام میں انبیاء کی ہدایت کے مطابق مزاولت سے جو قوت حاصل ہوتی ہے اسی کو احسان کہا جاتا ہے، پھر احسان میں بے شمار مراتب ہیں انبیاء، صحابہ، اولیا کو علیٰ حسب الاستعداد درجات حاصل ہوتے ہیں، یہاں امام مالکؒ کا درج ذیل مقول قابل ذکر ہے ۔

من تصوّف ولم یتفقّہ فقد تزندق ومن تفقّہ ولم یتصوف فقد تفسّق ومن جمع بینہما فقد تحقّق ۔ ۱۲

(فتح الملہم ص ۱٦۱ ج ۱، فضل الباری ص ۵۳۰ ج ۱، التعلیق ص ۱٤ ج ۱) ......

قولہٗ فاخبرنی عن الساعۃ : یعنی قیامت کے بارے میں مجھے بتایئے (کہ کب آئے گی) مطلق وقوع کا سوال نہیں کیونکہ وہ تو قطعی ہے، ساعۃ کے معنی ایک گھڑی، قیامت کو ساعۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا وقوع ایک گھڑی میں اچانک ہو جائے گا کما قال اللہ تعالیٰ لا یأتیکم الا بغتۃ (الآیۃ) ....

اعتراض پہلے تینوں سوالات ایمان، اسلام اور احسان تو باہم مربوط تھے مگر ساعۃ کے متعلق سوال بظاہر غیر مربوط معلوم ہوتا ہے،

جواب باری تعالیٰ کا قول وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ اسطرح دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ تمام دنیا کی خلقت عبادت کیلئے ہے اور اس کا آخری مرتبہ احسان ہے، محسن کامل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب آچکے تو اب دنیا کی بقا کی ضرورت نہ رہی کیونکہ مقصود تو مکمل طور پر حاصل ہوگیا" اذا تم الشیٔ بدأ نقصہ" ، لہٰذا ساعۃ کا ذکر یہاں بالکل برمحل ہے، ہاں اٹھا لیجانے کی ترتیب خلق کی ترتیب سے ہوگی سب سے پہلے کعبہ کو اٹھالیا جائے گا کیونکہ وہی سب سے پہلا گھر اس طرح دوسرے مخلوق کو علی الترتیب اٹھالیا جائے گا۔

قال ما المسئول عنہا باعلم من السائل

" اسکے بارے میں جواب دینے والا پوچھنے والے سے زیادہ کچھ نہیں جانتا "

اعتراض حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے جواب میں لا اعلم نہ کہکے اتنا طویل جملہ کیوں اختیار فرمایا ؟

جوابات (۱) اسوقت اگرچہ جبریلؑ سائل اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسئول ہیں لیکن اس عنوان سے قیامت تک ہر مسئول اور سائل کیلئے عدم علم ثابت کرنا مقصد ہے تاکہ علم ساعۃ سے جہل کا احاطہ اور استغراق ہو جائے ۔

(۲) اس سے ان مبتدعین کا بھی رد ہوگیا جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جملہ ماکان ومایکون کا علم عطا کیا گیا کیونکہ علم قیامت بھی تو ایک علم ہے تو اسکی نفی سے علم کلی

تفصیلی کی بھی نفی ہوگئی ۔

سوال جبرئیل ع کو پہلے سے یہ معلوم تھا کہ قیامت کے خاص وقت کا علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی نہیں ہے تو پھر سوال کیوں کیا ؟ ......

جواب اس بات پر تنبیہ مقصد ہے کہ جس چیز کا علم نہ ہو اس کے متعلق لا ادری کہنے میں حیا نہ کرنی چاہئے ۔

قولہ فاخبرنی عن اماراتها اس (قیامت) کی کچھ نشانیاں ہی مجھے بتا دیجئے ، امارات یہ اَمَارۃ بالفتح کی جمع ہے بمعنی علامت، اس سے مراد علامات صغریٰ ہیں جو علامات کبریٰ مثلاً نزول عیسیٰ خروجِ دجال وغیرھما سے آگے ظہور پذیر ہونگی ۔

قولہ قال ان تلد الامۃ ربتها " لونڈی اپنے آقا کو جنے گی" اکثر روایات میں رَبَّها مذکر آیا ہے اور ایک روایت میں بعلها آیا ہے، ربّۃ بمعنی آقا، سردار ۔ (۱) اگر تاء تانیث کیلئے ہو تو بتاویل نسمہ مذکر اور مونث دونوں شامل ہیں ۔ (۲) یا تاء زائدہ لائی گئی تاکہ رب حقیقی اور مجازی کے درمیان فرق ہو جائے (۳) یا اَبَتِ کی طرح تاء مبالغہ کیلئے ہے اس جملہ سے انقلاب احوال کی طرف کنایہ ہے (فیض الباری ص ۱۵۱/۱) یعنی قرب قیامت میں مُربّی مُرَبّیٰ ہو جائے گا اور مُرَبّیٰ مربّی ہو جائے گا، عالی سافل بن جائیگا اور سافل عالی، (۲) عقوق الوالدین سے کنایہ ہے کہ اولاد اپنے والدین سے ایسے معاملہ اہانت اور خدمت لینا شروع کریگی جیسے باندیوں سے لیجاتی ہے اس صورت میں ولد پر رب کا اطلاق مجازاً ہے ۔ (۳) عہدے نااہل کیطرف سپرد ہونے کی طرف اشارہ ہے مثلاً لونڈی کے بچے بادشاہ ہو جائیں گے اور ان کی والدہ بھی ان کی رعیت میں ہوگی اور وہ اپنی ماں کا مولیٰ ہوگا (۴) کثرت فتوحات مراد ہیں یعنی قرب قیامت میں مسلمانوں کو فتوحات بہت ہوں گی اور کثرت سے لونڈیاں ہاتھ آئیں گی پھر ان لونڈیوں کو اولاد ہوگی جو بمنزلہ ان کے آقا کے ہوگی کیونکہ باپ مرنے کے بعد وہ وراثۃً ان کا مالک ہوگا ۔ ....

(۵) معاشرۃ میں جنسی بے راہ روی کا عام ہو جانا مراد ہے، یعنی مرد و زن انسانی پابندیوں کو توڑ ڈالیں گے اور ان سے ایسے بچے بکثرت پیدا ہونے لگیں گے جن کو والدین کی خبر نہیں ہونگے پھر وہی بچے بڑے ہو کر لاعلمی میں اپنی انہی ماؤں کو ملازم اور نوکرانی بنائیں گے جنہوں نے ان کو جنا تھا تو سمجھ لو قیامت قریب آگئی ہے،

قولہٗ دان تری الحفاۃ العُراۃ العالۃ رعاء الشاء یتطاولون فی البنیان

حفاۃ حاف کی جمع ہے بمعنی ننگے پاؤں، عُراۃ عار کی جمع ہے بمعنی ننگے بدن، عالۃ عائل کی جمع ہے بمعنی فقیر، رعاء راع کی جمع ہے بمعنی چرواہا، شاء شاۃ کی جمع ہے بمعنی بکری، یعنی اور ننگا پا برہنہ جسم، مفلس فقیر اور بکریاں چرانے والوں کو تم عالیشان مکانات و عمارات میں فخر و غرور کی زندگی بسر کرتے دیکھو گے اس کا مطلب یہ ہے کہ رذیل لوگ معزز بن جائیں گے، ریاست و بادشاہت انکو مل جائے گی اور بھوکے، ننگے، جہلاء دولت کی کثرت کے سبب شہروں میں آکر آباد ہوں گے اور عالیشان عمارات بنا کر باہم فخر کریں گے، **الحاصل**، معاملہ بالکل پلٹ جائے گا،

قولہٗ ثم انطلق فلبثت ملیّاً

ملیاً بمعنی زمانۂ دراز یعنی اس کے بعد وہ شخص چلا گیا اور میں نے (اس کے بارے میں آپ سے فوراً دریافت نہیں کیا) بلکہ کچھ دیر توقف کیا۔

تعارض ابو داؤد اور نسائی کی روایت میں ہے فلبثتُ ثلاثا و فی روایۃ ثلاثۃ ایام، ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ نے اسی مجلس ہی میں بتا دیا تھا،

تطبیق فرشتے چلے جانے کے بعد حضرت عمرؓ کسی ضرورت کے سبب سے فوراً اٹھ گئے ہوں گے، آنحضرت ﷺ نے حاضرین مجلس کو اسی وقت بتلا دیا تھا تین دن کے بعد جب حضرت عمرؓ تشریف لائے تو ان کو پھر فرما دیا فلا تعارض

قولہٗ اَللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَعْلَمُ ''اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتے ہیں،،

شبہ اور اس کا ازالہ بعض مبتدعین اس سے استدلال کرتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ اور علم رسول ﷺ دونوں مساوی ہیں اس کا ازالہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کا سوال جبرئیل کی معرفت کے متعلق تھا لہٰذا جواب بھی جبرئیل کی معرفت ہی کے متعلق ہے

تو اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے علم جزئی ثابت ہوا نہ کہ علم کلی اللہ کا علم غیر متناہی اور رسول کا علم متناہی ہے پھر دونوں کے علم میں مساوات کسطرح ہوسکتی ہے ؟ .....

قولہٗ ویعلمکم دینکم اس سے دین کے قواعد کلیہ مراد ہیں چونکہ جبرئیل ع کا سوال تعلیم نبوی کا سبب تھا اس لئے مجازاً تعلیم کی نسبت سبب کی طرف کردی گئی نیز حسن السوال نصف العلم کے اعتبار سے تعلیم کی نسبت جبرئیل علیہ السلام کی طرف کردی۔ **قولہٗ فی خمس** اس کا مبتدا محذوف ہے اور تقدیر عبارت یہ ہے کہ علم قیام الساعۃ داخل فی خمس اویقال ھو فی موضع النصب علی الحال ای تراھم ملوك الارض متفکرین فی خمس کلمات اذ من شان الملوك الجہال التفکر فی اشیاء لا تعنیہم ولا تغنیہم۔

قولہٗ ثم قرأ ان اللہ عندہٗ علم الساعۃ وینزل الغیث ویعلم ما فی الارحام وما تدری نفس ماذا تکسب غدا وما تدری نفس بای ارض تموت (لقمان آیۃ ۳۴)

تشریحات آیت میں پانچ چیزوں کا ذکر فرمایا گیا ہے مگر مقصود حصر نہیں غالباً چونکہ سوال انہی پانچ چیزوں کے متعلق تھا اس لئے آیت میں انہی پانچ چیزوں کا ذکر کیا گیا، یعنی اکوانِ غیبیہ کا علم کلی وتفصیلی اور محیط اللہ رب العزت کے ساتھ مخصوص ہے اگر کسی کو ان کا کچھ علم ہوجائے تو وہ ایک علم جزئی اور ناتمام ہے جس کو خدا تعالیٰ کے علم محیط کے ساتھ کوئی نسبت نہیں مثلاً شاہ منصور خلیفۂ عباسی نے ملک الموت کو خواب میں دیکھا تھا تو پوچھا میری عمر کتنی ہے تو ملک الموت نے پانچ انگلیوں سے اشارہ کردیا معبرین سے اس کی تعبیر پوچھی کسی نے پانچ برس اور کسی نے پانچ مہینہ اور کسی نے پانچ دن سے اسکی تعبیر دی، امام ابوحنیفہؒ نے اسکی تعبیر یہ دی کہ اس سے آیت مذکورہ کی طرف اشارہ ہے کہ ان پانچ چیزوں کا علم اللہ تعالے کے سوا کسی کو نہیں، آنحضرتؐ عالم الغیب نہ ہونے کے متعلق بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۵۱ ج۳ میں ملاحظہ ہو۔ (فتح الملہم ص۱۶۸، التعلیق ص۱۴، فیض الباری ص۱۲۶، مرقاۃ ص۴۹ فضل الباری ص۵۲۴، مظہری ص۲۸، لامع الدراری وغیرہا)

+ + + + + + + + + + + + + + + + + + +

اسلام کی عمارت پانچ چیزوں پر ہے ٦٧

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بنی الاسلام علیٰ خمس شہادۃ ان لا الٰہ الا اللہ الخ

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام کی عمارت پانچ چیزوں پر اٹھائی گئی۔
(۱) اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے اور رسول ہیں (۲) پابندی کے ساتھ نماز پڑھنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) حج کرنا (۵) رمضان کے روزے رکھنا "

تشریح
قولہٗ علیٰ خمس ای خمس دعائم او خصال اس حدیث میں اسلام کو ایک خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جسکی درمیانی کھونٹی ادائے شہادتین ہے جسے قطب کہتے ہیں اسکے بدون خیمہ قائم نہیں رہ سکتا اور بقیہ چار کھونٹیاں اوتاد کی حیثیت رکھتی ہیں جن سے رسیاں باندھی جاتی ہیں جن کے بغیر خیمہ کھڑا تو ہوسکتا ہے مگر ناقص، کیونکہ کلمۂ توحید اسلام کا جزء مقوّم ہے اور بقیہ ارکان اس کا اجزائے مکمّلہ ہیں۔

اعتراض ٢
شہادت وحدانیت اور شہادت رسالت دو مستقل چیزیں ہیں لہٰذا بنیادی ارکانِ اسلام چھ ہوتے ہیں نہ کہ پانچ .....

جواب
شہادتِ وحدانیت بغیر شہادت رسالت معتبر نہیں لہذا شہادتین بوجہ تلازم کے گویا دونوں ایک ہیں۔

سوال ٣: مبنی اور مبنی علیہ کے مابین تغایر ہونا چاہیئے یہاں مبنی (اسلام) اور مبنی علیہ (امور خمسہ) تو متحد ہو گئے۔ **جواب**: مبنی کی جانب میں اجمال اور مبنی علیہ کی جانب میں تفصیل ملحوظ ہے۔

اشکال ٤
پانچ میں حصر کیوں کیا؟ حالانکہ جہاد بھی بنیادی رکن اسلام ہے؟

ؓ آپ نے بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ اسلام قبول کر لیا تھا، جنگ بدر میں صغر سنی کی وجہ سے شریک نہ ہوئے غزوۂ خندق اور اسکے بعد تمام غزوات میں بالاتفاق شریک ہوئے ۳۷ھ میں بعمر ۸۴ سال وفات پائی آپ سے ۱۶۳۰ احادیث مروی ہیں آپ سے بے شمار راویوں نے حدیث روایت کی ہے آپکے صاحبزادے سالم رحؒ اور آپکے آزاد کردہ غلام نافع سرفہرست ہیں ۱۲

جواب جہاد توفرض کفایہ ہے ہاں بعض وقت فرض عین بھی ہوجاتا ہے لہٰذا وہ اسلام کی بنیادی چیزوں میں داخل نہیں لأن الکلام فی فروض العین التی ھی اعظم شعائر الاسلام (مرقاۃ) اس کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۳۳ کتاب الجہاد میں ملاحظہ ہو۔

شھادۃ ان لا الٰہ الا اللہ میں ایک عجیب نکتہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں جہاں عنوان شہادت کے ساتھ توحید کا ذکر ہو وہاں رسالت کا بھی ذکر ہوتا ہے جیسا کہ یہاں اور جہاں شہادت کا عنوان نہ ہو وہاں عام طور پر فقط توحید کا ذکر ہوتا ہے اور رسالت کا ذکر نہیں ہوتا۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم افضل الذکر لا الٰہ الا اللہ ﴿ من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ وغیرھا

اس فرق استعمال کے متعلق اصل نکتہ یہ ہے کہ اقرار بالشہادتین (لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ) سے درحقیقت تصدیق قلبی کا اظہار ہے فقط لا الٰہ الا اللہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) کبھی مقصد تو اظہار تصدیق ہوتا ہے۔ ۲ کبھی صرف ذکر ہی مقصد ہوتا ہے اسلئے صوفیائے کرام بکثرت لا الٰہ الا اللہ کی ضرب لگاتے ہیں اور محض "محمد رسول اللہ" کا ورد کرنا بحیثیت ذکر معروف فی الشریعۃ نہیں، ہاں درود شریف اذکار میں داخل ہے، اس سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ نعرۂ تکبیر کے بعد اللہ اکبر کہنا ذکر ہے اور نعرۂ رسالت کے بعد یارسول اللہ کہنا ذکر کے اندر داخل نہیں،

مفرد اسم ذات ذکر ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف مذاہب،

(۱) ابن تیمیہؒ اور غیر مقلدین کے نزدیک مفرد یعنی فقط اللہ، اللہ کا ذکر بے معنی اور بدعت ہے وہ لکھتے ہیں اسطرح علم محض کا تکرار بے معنی ہے جیسے کوئی زید، زید ہزار مرتبہ کہا کرے اسمیں کیا فائدہ ہے؟ (فتاویٰ ابن تیمیہ ملخصاً)

(۲) صوفیائے کرام کے نزدیک اللہ اللہ ورد کرنا لا الٰہ الا اللہ وغیرہ کے مانند ذکر میں داخل ہے۔ **دلائل صوفیاء** قولہ تعالیٰ: قل اللہ ثم ذرھم (انعام آیۃ ۹۲)۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں یہاں "قل" امر کا مامور بہ فقط لفظ اللہ ہے جو مفرد ہے لہٰذا مفرد علم ذات کا ذکر قرآن سے ثابت ہوا (فیہ نظر) ....

(۲) عن انس رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: قال لا تقوم الساعۃ حتی یقال فی الارض اللہ اللہ (مشکوٰۃ ص۴۸) یہاں اللہ اللہ سے اس کا ذکر مراد ہے اس لئے مکرر لایا گیا اگر ایمان مراد ہوتا تو مکرر لانے کی کوئی ضرورت نہ تھی مطولات میں اور بھی دلائل موجود ہیں۔

جوابات ابن تیمیہؒ نے اسم ذات کے تکرار کو جو بے معنی کہا یہ صحیح نہیں۔ (۱) کیونکہ "ہو الذات واجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال" کے ساتھ اس کے معنی معروف ہیں۔

(۲) اسم ذات کے تکرار کا مقصد ذاکر کے دل میں اللہ کی عظمت اور اس کے جمال و کمال کا تصور راسخ ہو جانا ہے تاکہ اس سے تعلق مع اللہ حاصل ہو جائے اور امور دین میں غفلت طاری نہ ہو سکے جو مدار ہے تمام معاصی کا، اور اذکار مرکبہ سُبْحَانَ اللہِ، لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ (جن کو ابن تیمیہؒ بھی اذکار تسلیم کرتے ہیں) وغیرہ سے جسطرح وہ مقصد حاصل ہوتا ہے یہ فقط اللہ اللہ کے ذکر سے بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

وصال حق طلبی ہمنشیں نامش باشی ÷ ببیں وصال خدا در وصال نام خدا

زبان اردو میں ایک عارف کہتا ہے، ؎

اللہ اللہ کیا مزہ مرشد کے میخانہ میں ہے ÷ دونوں عالم کی حقیقت ایک پیمانہ میں ہے

شمع میں ہمت کہاں جو تیرے پروانوں میں ہے ÷ لطف جلنے میں نہیں جل جل کے مرجانے میں ہے

اسطرح مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فرمایا جسطرح طلبہ حفظ پختگی حفظ کیلئے آیات کے بعض حصہ کو تکرار و ذکر کرتے ہیں حالانکہ آیات کے اجزاء کا کوئی معتد بہ معنی نہیں ہوتے ہیں لیکن چونکہ اس کا مقصد آیات قرآنیہ کا استحضار اور حفظ ہے اس لئے آج تک کسی نے اسکو ناجائز اور بدعت نہیں کہا اسی طرح جب لفظ اللہ کے تکرار کا مقصد اللہ کی عظمت اور انکا تصور دل میں راسخ ہونا ہے، وہ بظاہر ابن تیمیہؒ کے خیال میں بے معنی ہے لیکن ایک اہم مقصد کے لئے اس کا تکرار کیا جا رہا ہے لہذا وہ بھی بے معنی اور بدعت نہ ہوگی۔

ان پانچ چیزوں پر حصر کی وجہ کیا ہے ا عبادت یا قولی ہے تو وہ کلمۂ شہادت ہے یا غیر قولی ہے تو اسمیں فعل ہوگا یا ترک فعل، ترک فعل وہ صوم ہے کیونکہ صوم کی حقیقت ہی امساک عن المفطرات الثلاثہ ہے اگر فعل ہو تو تین صورتیں ہونگی یا بدنی تو صلوٰۃ یا صرف مالی تو زکوٰۃ یا دونوں سے مرکب تو وہ حج ہے۔ (مرقاۃ ص۶۸)

ارکان اربعہ کی حقیقت

امت محمدیہ اس پر متفق ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے دو قسم کی صفتیں ہوتی ہیں۔ (۱) جلالی (۲) جمالی (لیکن نصاریٰ جلالی کے منکر ہیں) اسطرح عبادات بھی دو طرح کی ہیں ایک وہ جن میں جلال باری کا اظہار ہوتا ہے۔ دوسری وہ جن میں جمال باری تعالیٰ کا اظہار ہوتا ہے۔
پہلی قسم کی دو عبادتیں ہیں ایک[۱] نماز، دوسری[۲] زکوٰۃ، لیکن ان دونوں میں نماز اصل ہے، آپ نماز کے تمام ارکان واحکام کو دیکھیں کہ ایک ذلیل وخوار غلام اپنے آقا کے سامنے ہاتھ باندھتے ہوئے بغیر حرکت نیچے کی طرف نظر کر کے کھڑا ہو کر پورے سکون و وقار کے ساتھ درخواست پیش کرتا ہے، کبھی جھکتا ہے کبھی سر بسجود ہوتا ہے وغیرہا۔ گویا ایک مجرم آدمی کسی حاکم کے اجلاس میں خوف وخشیت کے ساتھ کھڑا ہے جب صلوٰۃ کیذریعہ خدا کا غلام ہونے کا اظہار کر دیا تو اب جو کچھ اس کے پاس ہے وہ سب خدا ہی کا ہے تو خدا نے بطور زکوٰۃ مالوں کا کہیں چالیسواں حصہ کہیں دسواں حصہ کہیں پانچواں حصہ مقرر کر دیئے ہیں اور اس کی ادائیگی کو بندہ اپنی سعادت سمجھتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اکثر نماز کے ساتھ زکوٰۃ کا ذکر ہے، اور صوم وحج صفت جمالی کے مظہر ہیں روزہ دار شہوت بطن اور شہوت فرج کو چھوڑ کر یہ ثابت کر دیا کہ سب سے بیزار ہے سوائے محبوب حقیقی کے، اور حج میں تو سارے افعال عاشقوں کے ہیں کفن کی طرح چادریں لپیٹ کر برہنہ سر لبیک کا نعرہ لگاتے ہوئے پاگل و دیوانہ کی طرح وصال محبوب کے امید میں محبوب کے شہر کی طرف روانہ ہو جاتا ہے اور پریشان حال کوچہ محبوب میں گھومتا رہتا ہے، اس کا آخری مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ اپنی جان کو بھی محبوب کے قدموں پر قربان کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے، جامیؒ فرماتے ہیں:

بر در باب السلام آیم بگریم زار زار ÷ گہ بباب جبرئیل از شور واویلا کنم ....

یہ سب صفات جمالی (محبت الٰہی کا) مظہر ہیں، اس تقریر سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ ان دونوں میں اصل حج ہے اور صوم اس کی تمہید و مقدمہ ہے لہٰذا حدیث میں حج کو صوم پر مقدم کیا۔ اور بخاری کی ایک روایت میں صوم کو حج پر مقدم کر کے ذکر کیا اس کی حکمت ابن صلاحؒ نے فرمایا کہ تقدیم الذکر کا نکتہ تقدیم فی النزول ہے یا کہا جائے صوم تخلیہ ہے اور حج تحلیہ ہے اور تخلیہ تبعاً مقدم ہونا چاہیئے کیونکہ جب تک چیز صاف نہ ہوگی چمک کہاں سے آئے گی اس لئے رمضان ختم ہوتے ہی یکم شوال سے اشہر حج شروع ہو جاتے ہیں۔ (التعلیق ص۲۲، درس بخاری ص۱۴۲ فتح الملہم وغیرھا) ص۱۷۸........

حدیث : عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الایمان بضع وسبعون شعبۃً

ابوہریرہؓ کے حالات اور وجہ کنیت اور اسکی ترکیب نحوی

آپ کے نام کے متعلق تقریباً پینتیس ۳۵ اقوال ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ آپ کا اسلامی نام عبد اللہ یا عبد الرحمٰن بن صخر الدوسی ہے اور جاہلی نام عبد شمس یا عبد عمرو تھا، آپ نبوت سے گیارہ سال پہلے پیدا ہوئے سنہ ۷ھ میں جنگ خیبر کے سال اسلام لائے آپنے حضورؐ کے ساتھ صرف چار سال صحبت اٹھائی۔ ھُرَیرۃ یہ ہرۃ کی تصغیر ہے بمعنی بلی کا بچہ۔

(۱) آپ بچپن میں بلی سے کھیلا کرتے تھے (۲) یا اسکی تربیت اور دیکھ بھال کرتے تھے اس بنا پر اسکی کنیت ابو ہریرہ ہوئی (۳) حضرت ابو ہریرہ رضؓ نے فرمایا ایک روز حضورؐ میرے یہاں تشریف لائیں حضورؐ نے دیکھا کہ میرے آستین میں بلی کا ایک بچہ ہے تو آنحضرتؐ نے اسوقت مجھے " یا ابا ھریرۃ " سے خطاب فرمایا، محدثین کے نزدیک علمیت اور ترکیب۔ یا تانیث کی بنا پر وہ غیر منصرف ہے لہٰذا اصل حالت کے اعتبار سے " أبو " کا اعراب بدلتا رہتا ہے اور موجودہ حالت کے لحاظ سے " ھُرَیْرَۃٌ " کی تا پر کسرہ نہیں آتا، آپسے ۵۳۷۴ احادیث مروی ہیں آپنے سنہ ۵۷ھ یا سنہ ۵۸ھ میں بعمر ۷۸ سال مدینہ میں وصال فرمایا۔

قولہ بضع وسبعون شعبۃ کی تشریح بضعؔ کے معنی ٹکڑے ہیں، پھر اس کا اطلاق تین سے لیکر ساتؔ یا نوؔ یا دسؔ تک ہوتا ہے کیونکہ وہ بھی عدد کا ایک ٹکڑا ہے، شعبۃ بمعنی شاخ اور ٹہنی مترؔ ہیں، یہاں مراد عمدہ خصلت یعنی کمال ایمان کے بھی کچھ اور شعبے ہیں، مثلاً اعمال قلب میں ایمانیات ستہ جنتؔ وجہنمؔ کا تیقن، حبت فی اللہؔ، بغض فی اللہؔ، حب رسولؔ، خوف خداؔ امید رحمت الٰہیؔ، رضا بالقضاؔ توکلؔ، صبرؔ، شکرؔ، وغیرہ تیس ۳۰ شعبے ہیں، اعمال لسان میں تلاوتؔ، ذکرؔ، دعاؔ، استغفارؔ، تحصیل علمؔ، تدریس علمؔ، لغو باتوں سے بچناؔ، اور اعمال ظاہرہ میں ارکان اربعہؔ اصلاح بین الناسؔ، صلہ رحمیؔ، طہارتؔ، اعتکافؔ، ایفاء نذرؔ، ستر عورتؔ اضحیہ ادا قرضؔ وغیرہ چالیس شعبے ہیں لہٰذا اس کا مجموعہ ستر ہوا، اس کی تفصیلی بحث شعب الایمان للبیہقی فتح الباری، عینی، الحقیقۃ الباہرہ صفحہ ۴، فضائل ذکر صفحہ ۱۲-۱۳ میں ملاحظہ ہو۔

سوال بعض روایت میں سبعون کے بجائے ستون ہے اور بعض میں شک کے ساتھ سبعون یا ستون ہے۔

جوابات (۱) عدد سے تحدید مراد نہیں بلکہ تکثیر مراد ہے جو ساٹھ اور ستر دونوں کو شامل ہے۔ (۲) عدد قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں کیونکہ وہ کثیر کے ضمن میں آجاتا ہے پھر قلیل کی خصوصیت ذکری مقتضیٰ حال کی وجہ سے ہے (۳) احکام میں مفہوم عدد کا اعتبار نہیں

قولہٗ فافضلہا قول لا الٰہ الا اللّٰہ یہ فَا تفصیلیہ یا تفریعیہ یا جزائیہ ہے تقدیر عبارت یہ ہے "اذا کان کمال الایمان ذا شعب فافضلہا الخ" جب کمال ایمان کے متعدد شعبے ہیں پس ان میں سب سے اعلیٰ لا الٰہ الا اللّٰہ کہنا ہے۔

قولہٗ وادناہا اماطۃ الاذیٰ عن الطریق "سب سے کم درجہ کی شاخ راستہ سے تکلیف دہ چیز کا ہٹانا" ادنیٰ کے ایک معنی بحیثیت مرتبہ کم تر ہونا، دوسرے معنی باعتبار حصول آسان ہونا اماطۃ بمعنی ازالہ، اذیٰ یا تو مصدر بمعنی اسم فاعل ہے یا مبالغۃً مصدر کو ذات پر حمل کیا گیا، اس سے مراد موذی چیز ہے، صوفیاء کرام فرماتے ہیں ادنیٰ اقرب کے معنی میں ہے اور "اذیٰ" سے مراد نفس اور اسکی شہوات ہیں اور مطلب یہ ہے کہ طریق تزکیہ سے نفس کی خواہشات کو ہٹا دینا اقرب ایمان ہے اور افضلہا الخ سے تمام حقوق اللّٰہ کی طرف اشارہ ہے ہاں اسمیں کلمہ توحید سب سے افضل ہے اور ادناہا الخ سے حقوق العباد کی طرف اشارہ ہے یعنی جمیع حقوق اللّٰہ اور حقوق العباد کی پابندی سے کامل مسلمان ہوتا ہے۔

قولہٗ والحیاء شعبۃ من الایمان کسی مکروہ فعل کے ارتکاب سے نفس میں جو انقباض ہوتا ہے اس کو حیا کہتے ہیں اور شعبۃٌ کی تنوین تعظیم کیلئے ہے۔

سوال ان شعب متوسطات میں حیا ہی کو کیوں مستقل ذکر فرمایا ؟۔

جوابات (۱) وہ کل شعب ایمانیہ کے لئے داعی و منبع ہے اور تمام معاصی سے اجتناب کا ذریعہ ہے چنانچہ کہتے ہیں "بے حیا باش وہر چہ خواہی کن" (۲) حیا ایک امر طبعی ہونے کی بنا پر شعب ایمان ہونے میں شبہ ہوسکتا تھا کیونکہ حیا میں کسب کا دخل نہیں اس شبہ کے ازالہ کیلئے مستقل طور پر بیان فرمایا۔

سوال بعض کافر میں بھی حیا ہوتی ہے تو اس کو ایمان کا عظیم شعبہ کسطرح قرار دیا گیا ؟۔

جوابات (۱) حیا دو قسم پر ہے ایک عرفی مثلاً کوئی انسان کسی سے شرما کر منافع کو ترک کر دے، دوسری شرعی کہ اللہ سے شرما کر ترک کر دے حدیث میں حیاء شرعی مراد ہے جو صرف مؤمن میں پائی جاتی ہے (۲) کافر میں جزء ایمان موجود ہونے سے مؤمن ہونا لازم نہیں آتا جسطرح مؤمن میں کوئی کفری خصلت پایا جانے سے کافر ہونا لازم نہیں آتا۔ **الغرض** ایمان کو تشبیہ دی گئی شجر سے اور اعمال کو تشبیہ دی گئی اس کی شاخوں اور پتوں سے اگر وہ نہ ہو تو شجر کا بقاء امکان تو ہے لیکن مرجانے کا خطرہ بھی ہے اسطرح ایمان کی زینت اعمال سے ہے لیکن اگر اعمال بالکل نہ ہو تو ایمان کے معدوم ہو جانے کا خطرہ ہے

ے ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ ۔ پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ ۔

(فیض الباری ص۷۸، التعلیق ص۲۳، مرقاۃ ص۶۹) ایضاح البخاری ص۱۴۶ وغیرہا۔)

المسلم من سلم المسلمون الخ کی تشریح عن عبد اللہ بن عمرو رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ مسلمانوں کی ایذارسانی میں مستعمل نہ ہو۔

تشریح یہ حدیث ان احادیث خمسہ میں سے ہے جسکو امام ابوحنیفہ رح نے پانچ لاکھ احادیث سے انتخاب فرمایا، حدیث الباب میں مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہونے کی بنا پر جو حصر سمجھ میں آرہا ہے وہ حصر ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے الناس العرب انسان تو عرب ہی ہے " المال الابل" مال تو اونٹ ہی ہے، عرف میں فرد اکمل کے مقابلہ میں فرد ناقص کو معدوم قرار دیا جاتا ہے، المسلم کا ماخذ اشتقاق سلم بمعنی صلح ہے لہٰذا کامل مسلمان بننے کیلئے ضروری ہے کہ وہ ہر قسم کی مخلوق کی ایذارسانی سے بچے

اور یہاں مسلمون کی تخصیص بطور تغلیب ہے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں المسلم من سلم الناس آیا ہے لہٰذا اس حکم میں مسلمات اہل ذمہ وغیرہما بھی داخل ہیں نیز دوسری احادیث کے پیش نظر دوسری مخلوق بھی داخل ہے۔

ے آپ اپنے والد عمرو بن العاص رض سے پہلے اسلام لائے اور آپکے والد ۸ھ میں مشرف باسلام ہوئے آپ اور آپکا والد بہت بہادر اور اسلام کے قابل فخر سپہ سالار تھے آپ نے مکہ یا طائف یا مصر میں ۶۵ھ یا ۷۳ھ میں وفات پائی آپکے پاس احادیث حضرت ابوہریرہ رض سے بھی زیادہ تھیں چونکہ آپ احادیث کو لکھ لیتے تھے لیکن کتب احادیث میں صرف سات سو مذکور ہیں ۱۲

اس حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ حقوق اللہ کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کی ادائیگی کا اہتمام بھی کرے کیونکہ یہ قابل عفو نہیں ۔

سوال "من لسانہ" کیوں فرمایا "من کلامہ" کیوں نہیں فرمایا ؟ ....

جواب لسان بمعنی مبدأ تعبیر اور یہ اعم ہے بہ نسبت کلام کے، کہ بعض وقت بغیر کلام کے صرف زبان سے ہی ایذا پہنچائی جاتی ہے مثلاً کسی کو زبان سے اشارہ کرنا وغیرہ۔

سوال لسان کو ید پر کیوں مقدم فرمایا ،

جواب (۱) ضرر کا تعلق بمقابلہ ید زبان سے زیادہ صادر ہوتا ہے مثلاً ، سب وشتم ، بہتان طرازی ، غیبت ، استہزا ، چغل خوری ، جھوٹی گواہی وغیرہا (۲) صرف ایک ہی کلمہ کے ذریعہ پورے عالم کو نقصان پہنچایا جاسکتا ہے بخلاف ہاتھ کے کیونکہ اس سے اسی شخص کو نقصان پہنچایا جاسکتا ہے جو حاضر ہو مثلاً ضرب قتل ناحق زخمی کرنا اور لوٹ مار کرنا وغیرہا ۔

اور (۳) زبان کے ذریعہ گذشتہ آئندہ سب ہی کو عمومی طور پر ضرر پہنچایا جاسکتا ہے بخلاف ہاتھ کے ہاں ہاتھ سے بھی ایک عمومی نقصان پہنچانے کی صورت ہے وہ ہے غلط تحریر ۔

(۴) زبان کی تکلیف زیادہ مؤثر اور دیرپا ہے کما یقال ؎

جراحات السنان لہا التیام ؛ ولا یلتام ماجرح اللسان .

سوال دوسرے اعضاء بدن کو چھوڑ کر فقط ید کا ذکر کیوں فرمایا ؟ ....

جوابات (۱) لفظ ید مطلق قوت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ ہر جابر قوت کو شامل ہے ۔ (۲) فی الحقیقت زبان اور ہاتھ کے ذکر سے مراد پوری ذات انسان ہے ہاں ان دو کی تخصیص اس لئے ہے کہ اکثر ایذا رسانی ان دو اعضاء سے ہوتی ہے لہٰذا حدیث میں ایذاء قولی اور ایذاء فعلی دونوں کی نفی مراد ہے ۔

قولہ والمھاجر من ھجر مانھی اللہ عنہ "مہاجر وہ ہے جو ان چیزوں کو چھوڑ دے جن سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے"۔

تشریح یہاں بھی حصر سے مراد وہ ہے جو "المسلم" میں گذرا ، اس سے ماقبل کا ربط یہ ہے کہ حضور کے زمانہ میں ہجرت مدینہ کمال ایمان کی علامت تھی اسکی توضیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ یہ ہجرت صرف ترک وطن کا نام نہیں ہے بلکہ ترک وطن

اسس لئے ہو کہ اس کے بغیر خدا تعالی کے احکام کی پابندی نہیں ہو سکے یعنی حقیقی ہجرت منہیات سے احتراز ہے یا یہ کہو کہ جنکو ہجرت من المکۃ الی المدینہ کی دولت نصیب نہیں ہوئی انکو تسلی دے رہے ہیں کہ متاخر الاسلام مسلمانوں بھی اگر اپنی جگہ رہکر منہیات شرع کو ترک کرے انکو بھی ہجرت کا ثواب ملے گا ۔

قولہ ولمسلم قال ان رجلاً سأل النبی صلعم ای المسلمین خیر الخ

امام مسلم رح نے اسس روایت کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے ، ایک شخص نے نبی علیہ السلام سے دریافت کیا کہ مسلمانوں میں سب سے بہتر کون ہے ؟

سوال حدیث الباب میں ای المسلمین خیر کے جواب میں "من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" فرمایا اس طرح ای الاسلام خیر کے جواب میں ۲ حب فی اللہ کو افضل الاعمال کہا گیا اس طرح ایمان باللہ اور نماز وغیرہ کے ساتھ جوابات دینا بھی بہت سی روایات میں ملتا ہے اب ایک ہی قسم کے سوال میں اسطرح مختلف جوابات دینے کی حکمتیں کیا ہیں ؟

تطعم الطعام الخ فرمایا اور حدیث ابوذر میں ۲

جوابات (۱) یہ سائلین کے حالات کی بنا پر ہے کیونکہ آپ طبیب روحانی تھے جیسا مریض دیکھتے ویسا ہی نسخہ تجویز فرماتے تھے چنانچہ حدیث الباب کے سائل کے اندر ایذار رسانی کا مادہ غالب تھا اس لئے من سلم المسلمون الخ سے جواب دیا ، دوسرے سائل کے اندر بخل غالب تھا اسس کو تطعم الطعام الخ سے جواب دیا وَقِسْ عَلٰی ھٰذا ۔

(۲) کبھی ازمنہ وامکنہ کے اختلاف سے جوابات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے ۔

(۳) کبھی الفاظ سوالات کے اختلاف کی وجہ سے جوابات میں فرق ہوتا رہتا ہے ۔

(۴) یا حیثیات میں اختلاف مانا جائے مثلاً اطعام الطعام اور ترک ایذار رسانی اس حیثیت سے افضل اور خیر ہیں کہ مومن ، کافر ، نیک و بد سب ہی پسند کرتے ہیں اور ایمان باللہ اس حیثیت سے افضل ہے کہ وہ تمام اعمال کی بنیاد ہے اور حب فی اللہ اس حیثیت سے افضل ہے کہ وہ اعمال باطنیہ میں سے ہے (۵) افضل اور خیر ایک نوع ہے جس کے بہت افراد ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تمام اعمال اسس نوع کے تحت داخل ہیں ۔ (مرقاۃ ص۴۷ ج۱ ، فیض الباری ص۸۰ ج۱ ، التعلیق ص۲۴ ج۱ ، ایضاح البخاری ص۱۸۲)

لا یؤمن احدکم حتیٰ اکون احب الیہ کی تشریح

عن انسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ و ولدہ والناس اجمعین "، یعنی تم میں سے کوئی (کامل) مؤمن نہیں ہو سکتا جبتک کہ میں اس کے نزدیک اسکے باپ (اصول) اور اولاد (فروع) اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں ۔

تشریح ان ارید بالوالد من لہ الولد فتدخل الام وغیرھا فیہ وذکر الناس بعد الولد والوالد عطف العام علی الخاص وھو کثیر ۔

سُوال اولاد اور والدین سے فطرۃً اور طبعاً محبت ہوتی ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ان سے زیادہ ہونا تو حد استطاعت سے خارج ہے ۔

جَوابات محبت دو قسم پر ہے (۱) طبعی غیر اختیاری جو اولاد اور بیوی سے ہوتی ہے (۲) عقلی اختیاری یعنی انسان اپنے مقتضیٰ عقل کو طبعی خواہشات پر ترجیح دے مثلاً بیمار کا کڑوی دوا کا پینا پھوڑے والا آپریشن کو پسند کرنا، حدیث مذکور میں کمال ایمان کو جس پر موقوف رکھا گیا وہ محبت عقلی ہے (بیضاوی) فیہ نظر ۔

(۲) حدیث الباب میں حب ایمانی مراد ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امور دین کو تمام خواہشات واغراض پر ترجیح دینا ضروری ہے مثلاً جب قول والدین، قول رسول کے مقابل ہو جاتا ہے تو کامل مؤمن قول رسول کو ترجیح دیتا ہے، صحابہؓ میں یہی حب ایمانی تھی جو حب طبعی پر غالب تھی اسکے بہت سے شواہد ملتے ہیں ۔

(۳) بعض نے کہا اس سے مراد محبت طبعی ہے کیونکہ حدیث میں والد اور ولد کو مقابلۃً لانا اس پر قرینہ ہے، لیکن اس سے ایسی محبت طبعی مراد ہے جس کی بنیاد حب عقلی ہو، یعنی ابتداً .....

---

۵ آپکی کنیت ابو حمزہ اور والد کا نام مالک بن نضر ہے والدہ کا نام ام سُلیم بنت ملحان ہے آپ آنحضرت صلعم کے خادم خاص تھے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو انسؓ کی عمر دس سال کی تھی اسی وقت سے آپؐ کی دس سال تک خدمت کی آپ ہمیشہ مدینہ میں رہے خلافت فاروقی میں بصرہ میں منتقل ہو گئے اور وہیں سنہ ۹۱ھ میں بعمر ۹۹ سال وفات پائی آپ کثیر الاولاد تھے آپ سے بہت سی مخلوق نے روایت کی ہے، آپ کی کل مرویات ۱۲۸۶ ہیں ۔

محبت عقلی ہو پھر یہ ترقی کرتے کرتے طبعی بنجائے ۔

(۴) بعض نے کہا ایسی محبت طبعی مراد ہے جو ترقی کرتے کرتے حب عشقی کے درجہ میں پہونچ جائے چنانچہ حکایات صحابہ مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم رسول کے سامنے نہ باپ کی محبت کوئی معنی رکھتی ہے نہ اولاد کی پھر میدان جنگ میں باپ کی تلوار بے دریغ اپنی اولاد کا خون بہاتی نظر آتی ہے اور بیٹا اپنے باپ کو موقع نہیں دیتا کہ بچ کر نکل جائے اور حضرت طلحہؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابو دجانہؓ وغیرہم سے جنگوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو معاملۂ محبت ظہور میں آیا کہ تلوار پڑے تو ہم پر پڑے تیر آئے تو نشانہ ہم بنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محفوظ رہے یہ حب عشقی کی دلیل ہے، لہٰذا معلوم ہوا اس کے مقابلے میں حب طبعی اور حب ایمانی بھی ہیچ ہے ۔

الحاصل : تعلق و محبت کیلئے اس عالم آب و گل میں جسقدر بھی اسباب محبت ہوسکتے ہیں مثلاً جمال، کمال، نوال، اور احسان وغیرہ وہ سب آپ کی ذات میں بدرجۂ اکمل موجود ہیں ۔ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر ۔ لہٰذا آپ کے ساتھ محبت کا وہ علاقہ ہونا چاہئے جو کسی کے ساتھ نہ ہو اسکی مابقیہ بحث ایضاح المشکوٰۃ صفحہ ۹۴ میں ملاحظہ ہو ۔

اشکال حدیث میں والد کو پہلے ذکر فرمایا حالانکہ آدمی کو بنسبت اپنے والد کے ولد سے زیادہ محبت ہوتی ہے ۔

جوابات (۱) والد وجوداً مقدم ہے اسلئے ذکراً بھی مقدم فرمایا (۲) احتراماً مقدم فرمایا (۳) ہرایک کے لئے تو والد ہونا ضروری ہے لیکن ہریک کیلئے ولد ہونا ضروری نہیں

ایک شبہ اور اس کا ازالہ حدیث الباب میں اپنے نفس سے محبت رسول کے تقدم وعدم تقدم کا ذکر کیوں نہیں فرمایا ؟

اس کا ازالہ یہ ہے کہ (۱) عبداللہ بن ہشام کی روایت میں تو " من نفسہ " کا لفظ موجود ہے لہٰذا نفس سے بھی محبت رسول کا تقدم ثابت ہوا، (۲) بعض وقت انسان اپنے بیٹے کو اپنی جان سے بھی زیادہ محبت کرتا ہے تو ذکر ولد کی وجہ سے اپنے نفس سے بھی آنحضرت صلعم کی محبت زیادہ ہونیکی ضرورت بطریق اولیٰ سمجھی جاتی ہے ۔

الحاصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی اتباع اور نصرت اور آپ کے احکام کی اطاعت اور آپکی لائی ہوئی شریعت سے دوسرے کے حملوں کی مدافعت اور آپ پر جان فدا کرنے کی آرزو رکھنا وغیرھا، محبت رسول کی دلیل ہے (فتح الملہم ط۲۲، فیض الباری ۸۲، قسطلانی، ایضاح البخاری وغیرہ)

حدیث: عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ثلث من کن فیہ وجد بھن حلاوۃ الایمان۔ "جس شخص میں یہ تین خصلتیں ہونگی وہ انکی وجہ سے ایمان حقیقی کی لذت سے لطف اندوز ہوگا۔

قولہ ثلاث ای ثلث خصال۔ اور وہ تین چیزیں یہ ہیں (۱) حب اللہ ورسولہ (۲) الحب فی اللہ (۳) مغضوبیت کفر۔

حلاوۃ ایمان سے مراد کیا ہے؟

(۱) شارحین فرماتے ہیں حلاوۃ ایمان سے مراد حلاوۃ معنوی ہے کیونکہ ایمان تو باطنی چیز ہے نہ کہ حسی، امام نووی نے اسکو استلذاذ بالطاعات سے تعبیر کیا ہے، یعنی اللہ ورسول کی اطاعت میں قلب کو شیرینی جیسی حلاوت محسوس ہو۔

(۲) عارفین فرماتے ہیں حلاوت ایمان سے حلاوت حسیہ اور ظاہریہ مراد ہیں، گو ایمان باطنی چیز ہے مگر اس کا اثر ظاہری جسد تک سرایت کرجاتا ہے انہوں نے کہا اس کا ادراک وہی کرسکتے ہیں جو خود بھی اس مقام تک پہنچے ہوں جیسا کہ جب تمہیں ہلال نظر نہ آئے تو جن لوگوں نے اسے آنکھوں سے دیکھا ہے ان کے کہنے سے مان لیا جاتا ہے یہاں بھی مان لینا چاہیئے چنانچہ حضرت بلال حبشی کا واقعہ مشہور ہے کہ وہ سختی کی حالت میں بھی احد احد کہنے میں لذت محسوس کرتے تھے۔

قولہ من کان اللہ ورسولہ احب الیہ مما سواھما

"یعنی یہ کہ اسے اللہ اور اسکے رسول کی محبت سب سے زیادہ ہو" یعنی اللہ اور رسول کی اتنی محبت ہو کہ عالم میں کسی اور کی اتنی نہ ہو، اللہ کی محبت تو اسلئے کہ وہ منعم حقیقی ہے اور رسول کی محبت اسلئے کہ آپ محسن حقیقی ہیں۔

تعارض

قولہ مما سواھما کا مرجع اللہ اور رسول ہیں دونوں کو آپ نے ایک ہی ضمیر میں جمع کردیا حالانکہ ایک خطیب نے تثنیہ کی ضمیر میں اللہ و رسول کو جمع کرکے

"ومن یعصھما فقد غوی" کہا تھا تو آپؐ نے فرمایا بئس الخطیب انت
(ابوداؤد، عینی) فتعارضا ۔

دفع تعارض (۱) انکار سے جو ممانعت مفہوم ہوتی تھی وہ ابتداء اسلام میں تھی جو بعد میں منسوخ ہوگئی فلا تعارض بینھما ۔

(۲) حدیث الباب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے جمع ہوا تو اسمیں کسی قسم کا ایہام مساوات بین اللہ والرسول نہیں ہے لیکن اگر غیر رسول کی زبان سے جمع ہو تو اسمیں ایہام مساوات و شرک ہو سکتا ہے اس ایہام سے بچانے کیلئے آپؐ نے خطیب کو تنبیہ فرمائی تھی۔ (۳) کمال ایمان کیلئے دونوں کی محبت کا جمع ہونا ضروری ہے کما قال اللہ تعالیٰ: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (آل عمران آیۃ ۳۱) اسی لیے محبت کے ذکر میں آپ نے لفظاً بھی دونوں کو جمع کر دیا مگر عصیان میں ایک ہی کی نافرمانی کافی ہے اس لئے آپ نے بئس الخطیب انت کہکر دونوں کو الگ الگ بالاستقلال ذکر کرنے کا حکم دیا اور بھی چند توجیہات ہیں ۔

قولہ ومن احب عبداً لا یحبہ الا للّٰہ " دوسرے یہ کہ فقط اللہ کیلئے کسی سے دوستی رکھے" یعنی مخلوقات میں جس سے بھی تعلق ہو لوجہ اللہ ہو غرض دنیوی یا شہوت پرستی کیلئے نہ ہو لہذا اگر وہ کچھ نہ دے اور بے رخی کرے تو بھی اس کے ساتھ محبت رہے گی کیونکہ وہ ذات جس کیلئے یہ محبت کرتا ہے وہ تو باقی ہے ؎

عشق با مردہ نباشد پائیدار ٭ عشق را با حیّ با قیوم دار ۔

الغرض مومن کامل وہ ہے جو تعلق مع اللہ اور تعلق مع الخلق دونوں کا حق ادا کرے

قولہ ومن یکرہ ان یعود فی الکفر بعد ان انقذہ اللّٰہ منہ کما یکرہ ان یلقی فی النار

" تیسرے یہ کہ جب اللہ نے اسے کفر کے اندھیرے سے نکال کر اسلام کی روشنی سے نواز دیا تو دوبارہ کافر بننا اسکو اتنا ناگوار ہے جیسے آگ میں جھونکے جانے کو یعنی مسلمان کو کفر اس درجہ نفرت ہونی چاہئے جیسے دیدہ و دانستہ آگ میں گرنے سے ہوتی ہے جب یہ تینوں چیزیں حاصل ہو جائیں گی، تو حلاوت ایمان حاصل ہو جائے گی۔ (مرقاۃ ص ۴۲، التعلیق ص ۲۵، ایضاح البخاری ص ۲۹، فیض الباری ص ۸۴ وغیرہ،)

ذاق طعم الایمان کی توضیح عن العباسؓ بن عبد المطلب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ذاق طعم الایمان من رضی باللہ ربًّا و بالاسلام دینًا و بمحمد رسولًا ۔ " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو اپنا پروردگار اسلام کو اپنا دین اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا رسول خوشی سے مان لیا تو (سمجھو کہ) اس نے ایمان کا ذائقہ چکھ لیا" **طعم الایمان** سے مراد وہ کیفیتِ خاصہ مراد ہے جو درجۂ علیا کے مومنین اور صوفیاء کرام کو حاصل ہوا کرتی ہے ؎

زانکہ کیانم خبراز ملک نیم شب ٭ من ملک نیمروز ابیک جو نمی خرم

رضا ر باللہ سے مراد قضا و قدر پر راضی رہنا اور بلا و مصیبت پر صابر اور نعمتوں پر ہمیشہ شکر گذار رہنا ، اس منصب رضا پر سب سے زیادہ صحابہ کرام ہی فائز تھے جن کے متعلق خود قرآن کا اعلان ہے ۔" رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ" (الآیۃ) اور دین محمدؐ کو خوشی سے مان لینے کی مراد یہ ہے کہ آپ کی رسالت و نبوت میں یقین واعتقاد رکھنا اور دین و شریعت کی حقانیت و صداقت پر کامل اعتماد اور اسلامی تعلیمات کی پوری پیروی کرنا ۔

والذی نفس محمد بیدہٖ کی شرح عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والذی نفس محمد بیدہٖ " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں محمدؐ کی جان ہے"

حضورؐ کو مختار کل ماننا عقیدۂ کفر ہے مبتدعین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مختار کل مانتے ہیں اس جملہ سے اسکی پوری تردید ہوگئی اور یہ عقیدہ کفر ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے ، کما قال اللہ تعالیٰ : قُل لَّا اَملِکُ لِنَفسِی نَفعًا وَّ لَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللہُ (ایۃ ۳۳ پ ۹) یہاں لا املک الخ کے کلمات کیذریعہ آپ نے اپنے اختیار کامل کی نفی فرمائی ۔

ؔ آپ آنحضرتؐ کے چچا ہیں ، واقعۂ فیل سے ایک سال قبل پیدا ہوئے ، آپ آنحضرتؐ سے دو سال بڑے تھے آپ سے کسی نے پوچھا آپ بڑے ہیں یا آنحضرت صلعم ؟ تو عباس رضؓ نے جواب دیا انا اکبر وھو اعظم ، آپنے ۳۲ھ میں بعمر ۸۸ برس وفات پائی اور رجنت البقیع میں مدفون ہوئے آپ کی کل مرویات ۳۵ ہیں ۔۔۔۔۔

(۲) **الفاظ متشابہات میں اختلاف** اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کیلئے یَدْ ثابت کرنا یہ متشابہات میں سے ہے اس کے متعلق علماء کے دو مسلک ہیں۔ (۱) معتزلہ اور شوافع کے نزدیک متشابہات کی تاویل الراسخون فی العلم کو ہوتی ہے اس لئے وہ الا اللہ پر وقف نہیں کرتے بلکہ والراسخون فی العلم پر وقف کرتے ہیں۔ (۲) اکثر صحابہ اور احناف الا اللہ پر وقف کرتے ہیں اور انکی تاویل کے پیچھے نہیں پڑتے ہیں اور فرماتے ہیں انکی حقیقت وکیفیت کو علم الٰہی کے حوالہ کرنا چاہئے کہ "ید" علیٰ مایلیق لشانہ لاکید المخلوقین لیکن فرق ضالہ نے جب ان لفظوں کے معنیٰ حقیقی لیکر دین میں اعتراض کرتے رہے تو متاخرین حنفیہ نے مناسب تاویل کا دروازہ کھولا تاکہ عوام کے ایمان کی حفاظت ہو وہ فرماتے ہیں: مثلاً یدؔ سے مراد قدرت ہے کیونکہ اکثر قدرت کا ظاہری سبب ہاتھ ہوتے ہیں تو یہاں مجازاً سبب ذکر کرکے مسبب مراد لیا ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ید سے قوت مراد لینا خدا تعالیٰ کو معطل کر دینے کے مراد ف ہے۔

ترجیح مسلک متقدمین احناف متقدمین کے مسلک غلطی سے اسلم ہے کیونکہ خالق کو مخلوقات پر قیاس کرنا یقیناً درست نہیں چنانچہ روافض کا یہ کہنا کفر ہے کہ وہ ہاتھ آدھا ٹھوس اور کھوکل ہے" اور یہ بھی کفر ہے کہ اس کے ہاتھ سونے اور چاندی کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

لیس کمثلہٖ شیءٌ (الآیۃ)

قولہ ولا یسمع بی احد من ھذہ الامۃ یھودی ولا نصرانی ثم یموت الخ

تشریحات حدیث کے معنیٰ ظاہری صحیح نہیں اس لئے اس طرح توجیہ کی جائے کہ یہاں لا بمعنی لیس کے ہیں اور لفظ اَحَدٌ کو یسمع پر مقدم کیا جائے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی لیس احد یسمع بخبر رسالتی من ھذہ الامۃ ای امۃ الدعوۃ ثم یموت اس امت دعوت میں سے جو شخص بھی خواہ یہودی ہو یا نصرانی میری نبوت کی خبر پائے اور میری لائی ہوئی شریعت پر ایمان لائے بغیر مرجائے وہ دوزخی ہے" امت کی دو قسمیں ہیں ایک امت دعوت یعنی جنکو دعوت ایمان پہنچی اور ایمان نہیں لائے یہاں یہ قسم مراد ہے۔ دوسری امت اجابت یعنی جن کے پاس

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت پہنچی اور ایمان بھی لائے وہ تو یقیناً جنتی ہیں، امتِ دعوت جہنم رسید ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ کی نبوت عالمگیر اور بین الاقوامی ہے ہر دور کیلئے ہر قوم کیلئے ہر طبقات کیلئے اسمیں کسی کا استثنار نہیں ہے لہٰذا آپکی رسالت پر ایمان لانا اور آپکی لائی ہوئی شریعت پر عمل کرنا سب پر یکساں فرض ہے یہ حکم آپ کی بعثت کی خبر سننے والوں کیلئے ہے اور جس نے خبر سنی بھی نہیں وہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہے

سوال - خصوصًا یہودی اور عیسائی کا ذکر کیوں کیا گیا؟

جوابات یہودی اور عیسائی کہا کرتے تھے اللہ کے برگزیدہ پیغمبر موسیٰ کلیم اللہ اور عیسیٰ روح اللہ کے ہم پیروکار ہیں اور تورات اور انجیل کے متبع ہونے کی وجہ سے ہم نجات یافتہ ہیں نیز جنت تو ہمارا پیدائشی حق ہے اس حدیث سے انکی غلط عقیدہ کی تردید کی گئی کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے تمام ادیان سابقہ منسوخ ہو گئے لہٰذا جبتک وہ محمدؐ پر ایمان نہیں لائیں گے ہرگز ناجی نہیں ہوں گے اب جب یہودی اور عیسائی جن کی وقعت مشرکین کے قلب میں بھی تھی ان کا یہ حال ہے تو تمام مشرکین بطریق اولیٰ ناجی نہیں ہوں گے، یا ان کی تخصیص مزید تقبیح کیلئے ہے کہ باوجود علم کے انکار کرنا نہایت برا ہے ۔

ثلاثة لهم اجران کی تشریح عن ابی موسیٰؐ الاشعریؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاثة لهم اجران رجلٌ من اهل الكتاب اٰمنَ بنبيّه و اٰمن بمحمد " نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تین شخص کیلئے دوہرا اجر ہے ایک تو اہل کتاب میں سے وہ شخص جو اپنے نبی پر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا

اہل کتاب کی تعیین مصداق میں شبہ اور اس کا ازالہ اہل کتاب لغۃً ہر کتب سماویہ کے متبعین کو کہا جاتا ہے لیکن قرآن وحدیث کی اصطلاح میں اس سے یہود اور نصاریٰ مراد لئے جاتے ہیں، اب حدیث الباب میں یہود اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ زمانۂ نبوت عیسیٰؑ میں یہود کا نبی عیسیٰ علیہ السلام تھے لیکن انھوں نے آپکی تکذیب کی اور انکی

ص آپکا نام عبد اللہ بن قیس اشعری ہے آپ مکہ میں اسلام لایا اور ارض حبشہ کی طرف ہجرت کی سنہ ۲۰ میں عمر فاروق رضؓ نے آپکو بصرہ کے والی بنایا آپنے " اھواز " فتح کیا سنہ ۵۲ھ میں وفات پائی ۱۲ ۔

دشمنی میں ملوک یونان سے ساز باز کی (ابن کثیر) تو ان کا ایمان ختم ہو گیا لہٰذا دوہرا اجر ملنے کیلئے "اٰمَنَ بِنَبِیِّہٖ" کی جو شرط تھی وہ تو فوت ہو گئی اسی طرح نصاریٰ بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ مدینہ میں نصاریٰ تھے ہی نہیں اس لئے ان سے خطاب کے کوئی معنی نہیں حالانکہ "الذین اٰتیناھم الکتاب من قبلہ ھم بہ یومنون" (القصص آیت ۵۲) اور "اولئک یؤتون اجرھم مرتین" (القصص آیت ۵۴) کی تفسیر میں طبریؒ طبرانیؒ، ابن کثیر وغیرہم اکابرین لکھتے ہیں، یہ سلمان فارسیؓ اور عبداللہ بن سلامؓ اور ان کے رفقاء کے حق میں نازل ہوئیں جو یہود اور احبار میں سے تھے فکیف التفصی؟

اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ لکھتے ہیں یہود مدینہ تک عیسیٰؑ کی دعوت پہنچی بھی نہیں تاکہ دعوت کے قبول یا انکار پر ان کے ایمان و کفر کا فیصلہ کیا جائے چنانچہ "وفاء الوفاء" تاریخ میں ہے کہ مدینہ سے ایک طرف ٹیلہ کے ایک پتھر پر یہ عبارت کندہ ملی ہے "ھٰذا قبر رسول رسول اللّٰہ عیسیٰ علیہ السلام جاء للتبلیغ فلم یقدر لہ الوصول الیھم" (فیض الباری ص۱۹۳) یعنی عیسیٰؑ نے جس حواری کو اہل مدینہ کی طرف تبلیغ کی غرض سے بھیجا تھا وہ مدینہ پہنچنے سے پہلے ہی انتقال فرما گئے یہ انکی قبر ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت شام کیطرف ہوئی ہے ۔

لہٰذا بنی اسرائیل جو شام سے باہر تھے مثلاً مدینہ کے یہود جس میں اولاد یوسف علیہ السلام بھی تھے (اس خاندان میں سے عبداللہ بن سلام وغیرہ بھی ہیں) وہ تو بخت نصر کے زمانے میں حضرت عیسیٰؑ کی بعثت سے بہت قبل مدینہ آ گئے تھے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ پیغمبر آخر الزمان کی جائے ہجرت مدینہ ہو گی لہٰذا ان پر شریعت عیسیٰ کی تکذیب کا الزام غلط ہے چنانچہ وہ مبعوث الیھم میں داخل نہ تھے اور وہ لوگ اگر پیشتر سے دوسرے نبی کی شریعت پر عامل ہو تو "اٰمن بنبیہ" کی شرط مفقود ہونا لازم نہیں آتی ہے ۔

(۲) نیز یہود جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو بحکم قرآن "لانفرق بین احد من رسلہ" سے عیسیٰؑ پر ایمان لانا بھی پایا گیا ۔ (۳) اہل کتاب نصاریٰ کا داخل رہنا بخاری کی درج ذیل روایت "رجل من اھل الکتاب اٰمن بعیسیٰ ثم اٰمن بی" : صریح دال ہے لہٰذا یہ خطاب عام ہے مدینہ، بیرون مدینہ کا ہر پابند مذہب خواہ

یہودی ہو یا نصرانی اس کے تحت داخل ہے اور روایت بخاری میں ذکر عیسیٰ سے دوسرے کی نفی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ نسائی کی روایت میں مصرح ہے یوتیین کفلین من رحمته بایمانهم بالتوراة والانجیل وبایمانهم بمحمد اور ان کے رفقاء کے احوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عیسیٰ ع کی ضرور تصدیق کی ہوگی کیونکہ انہوں نے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ دیکھ کر کہا تھا ھٰذا الوجہ لیس بوجہ کذاب۔ یہ چہرہ جھوٹے (نبی) کا چہرہ ہرگز نہیں تو ایسے حضرات کے حق میں حسن ظن یہی ہے کہ ضرور عیسیٰ ع کی تصدیق کی ہوگی اور کہیں انکار بھی ثابت نہیں "، جمہور نصاریٰ جو ابنیت مسیح کے عقیدے پر تھے ان کے متعلق کہا جائیگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کی برکت سے انہیں بھی دوہرے اجر دیا جا سکتا ہے۔

قولہ: والعبد المملوك اذا ادى حق الله وحق مواليه ورجل كانت له امة الخ۔

مَوَالیہ جمع کا صیغہ اس لئے لائے کہ (۱) العبد پر الف لام جنس کا ہے تو ہر عبد کیلئے ایک ایک مولیٰ ہوگا (۲) یا اس لئے کہ غلام عادۃً مختلف ہاتھوں میں فروخت ہوتا رہتا ہے (۳) یا یہاں عبد مشترک مراد ہے۔ ترجمہ دوسرے وہ غلام جو اللہ تعالیٰ کا حق ادا کرے اور اپنے مالکوں کا بھی، تیسرے وہ شخص جس کے پاس ایک لونڈی ہو وہ اس سے صحبت کرتا ہو پھر اس کو اچھا ہنرمند بنایا اور عمدہ ادب سکھائے اور اچھی طرح تعلیم دی اور آزاد کرکے اس سے نکاح کرے تو ان کیلئے دوہرا اجر ہیں، اس حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے کہ یہ دینی تعلیم مردوں ہی کیلئے خاص نہیں بلکہ عورتوں کو بھی پھر عورتوں میں صرف حرائر نہیں بلکہ باندیوں کو بھی دینی چاہیئے

سُوال: ہر دو عمل کرنے والے شخص کو تو دو ثواب ہوتے ہیں پھر ان تینوں کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جوابات: (۱) ان تین کی تخصیص مزید ترغیب اور اہتمام شان کیلئے ہے۔ (۲) شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے بعد ایمان سابق غیر معتبر ہو اور مولیٰ کا حق ادا کرنا تو غلام کی اپنی ڈیوٹی ہے اور لونڈی سے نکاح کرنا تو مولیٰ کی ذاتی منفعت ہے لہذا ان کے لئے دوہرا اجر نہ ہونا چاہیئے اس شبہ کے ازالہ کیلئے ان تینوں کی تخصیص کی گئی۔ (۳) یہ اصل میں ان تینوں کی خصوصیت نہیں بلکہ ان کے ذکر سے ایک قانون کی طرف اشارہ کرنا ہے یعنی ہر وہ دو کام جس کی مابین مزاحمت ہو اس کے کرنے میں دو دو اجر ملیں گے۔

کیونکہ اولاً ایک نبی پر ایمان لاکر اسکی شریعت پر عمل کرتا رہنا پھر اچانک خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لاکر ان کی شریعت کا پابند ہونا یہ اپنی طبیعت پر بہت شاق ہوتا ہے اس قسم کی ہر مزاحمت پر اجر ہے اس لئے اسکو دوہرا اجر ملے گا اس طرح اطاعت خداوندی اور اطاعت مولیٰ میں بھی بعض وقت مزاحمت ہوجاتی ہے اور اگر مزاحمت نہ ہو مثلاً وہ ایسا وقت ہے کہ مالک کی خدمت سے چھٹی ہے تو وہاں دوہرا اجر نہیں ملے گا، اس طرح لونڈی جو بغیر کسی مطالبہ کے زیر تصرف تھی اسکو اپنے برابر قرار دیکر نکاح میں لے لینے پر نفس راضی نہیں ہے کیونکہ زیر دست کو بالادست بنائے لیکن وہ نفس کے خلاف جہاد کر رہا ہے اسلئے دوہرا اجر ملے گا ۔

سوال ۲ ایک عمل میں تو دس سے لیکر سات سو تک اجر ملتا ہے پھر دو اجر میں کیا کمال ہے ؟

جوابات (۱) جو دوہرا اجر انکو دیا جائیگا وہ اجر موعود (یعنی دس سے سات سو تک) کے ما سوا ہے (۲) یہ دو اجر نفس عمل پر جو اجر ملتا ہے اس سے زائد ہیں دوسرے اعمال میں ایسا نہیں ملتا ہے ۔

سوال ۳ حدیث میں تیسرے فریق کیلئے بھی دو اجر بیان کئے گئے حالانکہ ان کے اعمال کی تعداد چار بیان کی گئی، تعلیم، تادیب، اعتاق، تزوج

جواب دراصل امار کے بارے میں اعتبار صرف اعتاق و تزوج کا کیا گیا ہے کیونکہ تعلیم و تادیب کا سبب اجر ہونا امار کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اپنی اولاد اور اجنبی کے بارے میں بھی باعث ثواب ہے ۔

(۱) فلہ اجران میں لہ کی ضمیر ماقبل کے ہر ایک کی طرف راجع ہے کلام طویل ہونے کی وجہ سے تکرار لائی گئی ۔

(۲) یا فقط آخر کی طرف ای اجر علی عتقہ واجر علی تزوجہ وقیل اجر علی تادیبہ وما بعدہ واجر علی عتقہ وما بعدہ (فیض الباری ص۱۹۴، مرقاۃ ص۷۸، ایضاح البخاری ص۲۹/۲، عینی وغیرہا)

حدیث : امرت ان اقاتل الناس الخ کی توضیح (سن وفاق ۱۴۱۴ھ مسلم)

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرت ان اقاتل الناس الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے اللہ تعالیٰ کی جانب سے حکم دیا گیا کہ لوگوں (کفاروں) سے اسوقت تک جنگ کروں جبتک کہ وہ گواہی نہ دیں کہ اللہ کے سوا کوئی

معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں نیز نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دیں جب وہ کرنے لگیں تو انہوں نے اپنی جانوں اور مالوں کو مجھ سے بچالیا اور یہ عصمت اسلامی حقوق مثلاً قصاص و حدود کے بارے میں قائم نہیں رہے گی اور ان (کے دلوں کی باتوں) کا حساب اللہ پر رہے گا ۔

تشریح یہ حدیث ایک آیت قرآنی فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ فَاِخْوَانُکُمْ فِی الدِّیْنِ (التوبۃ آیت ۱۱) کی تفسیر ہے ۔

الحاصل : یہاں عصمت دم اور عصمت مال کو تین چیزوں پر مرتب کیا گیا ہے اگر ان میں کوئی چیز فوت ہو جائے تو وہ معصوم نہ رہے گا اور اس کے ساتھ قتال مباح ہوگا وہ تین چیزیں یہ ہیں ، ادائے شہادت [1] ، اقامت صلوٰۃ [2] ، اور ایتاء زکوٰۃ [3] ۔

اشکال (۱) ذمی ، معاہد ، مؤدی جزیہ اور مصالح ان شرائط سے خالی ہونے کے باوجود بھی معصوم المال والدم ہیں لہٰذا عصمت کو تین چیزوں کے ساتھ تخصیص کرنے کا کیا معنی ہیں ؟ ......

جوابات (۱) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص یہ تین کام کرے یا ان تین کام کرنے والوں کے سامنے ایسا منقاد ہو جائے کہ ان کا محکوم بن جائے اور اسلام کے سامنے گردن نہ اٹھائے مثلاً معاہدہ کرلے یا جزیہ دے تو وہ بھی معصوم المال والدم ہو جائے گا یعنی "حتّٰی یشہدوا" سے مراد اعلاء کلمۃ اللہ ہے ، یہاں ذکر خاص بارادہ عام ہے ۔

(۲) لفظ "الناس" سے مشرکین عرب مراد ہیں چنانچہ نسائی کی روایت میں " امرت ان اقاتل المشرکین " ہے اور جزیہ کا قانون صرف اہل کتاب سے متعلق ہے اور صلح کا حکم اس سے خارج ہے کیونکہ اس میں قتال ختم نہیں ہوتا بلکہ ایک مدت تک کیلئے مؤخر کر دیا جاتا ہے ۔

(۳) حدیث الباب میں بیان کردہ حکم ابتداء اسلام کا ہے صلح کا حکم ۶ھ اور جزیہ کا حکم ۹ھ کا ہے لہٰذا عموم روایت کا عموم بعد کے احکام سے منسوخ ہو گیا (فتح الباری وغیرہ)

شبہ حدیث میں مقاتلہ کی غایت شہادت ، صلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ کو قرار دیا گیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ باقی احکام کا منکر ہو تو وہ بھی موجب قتال نہیں ،

جوابات (۱) شہادت بالرسالۃ مستلزم ہے تصدیق بجمیع ماجاء بہ النبی علیہ السلام کو چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں ہے "حتی یشھدوا ویؤمنوا بی وبما جئت بہ" لہذا کسی ایک احکام کے انکار بھی موجب قتال ہوگا ۔

(۲) خود زیر بحث حدیث میں "الا بحق الاسلام" موجود ہے وہ تو باقی تمام احکام کو شامل ہے ۔

شبہ حدیث میں صلوٰۃ و زکوٰۃ کا ذکر ہے صوم و حج کا ذکر کیوں نہیں ؟

جوابات ا اسوقت تک یہ دونوں فرض نہیں ہوئے تھے (۲) صلوٰۃ و زکوٰۃ کو تخصیص بعد العام کے طور پر اس لئے ذکر کیا گیا کہ نماز عبادت بدنی اور زکوٰۃ عبادت مالی میں اصل ہیں ۔

تارکِ صلوٰۃ کے قتل کے متعلق اختلاف

مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تارک صلوٰۃ معصوم نہیں بلکہ اس کا قتل واجب ہے ہاں امام احمدؒ کے نزدیک یہ قتل ارتداداً اور کفراً ہے ۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قتل حداً ہے نہ کہ ارتداداً ۔ (۲) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تارک صلوٰۃ نہ کافر ہے نہ واجب القتل بلکہ وہ تعزیر کا مستحق ہے امیر کیلئے اس کو باندھنا اور قید کرنا سب جائز ہے ۔

دلیل ائمہ ثلاثہ حدیث الباب ہے کیونکہ معصوم ہونے کیلئے ادائے شہادت اور اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ تینوں کے مجموعہ کی ضرورت تھی اب ترک صلوٰۃ سے وہ مجموعہ نہ رہا تو معصومیت بھی نہ رہی ۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ عن ابی امامۃ بن سہلؓ ان رسول اللہ صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث زنا بعد احصان او کفر بعد اسلام او قتل نفس بغیر حق فقتل بہ الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۳۰۲)

یہاں صرف ان تین شخص کو مباح الدم قرار دیا گیا اب اگر تارک صلوٰۃ کو مباح الدم قرار دیا جائے تو مباح الدم کی تعداد تین کے بجائے چار ہونا لازم آتی ہے احناف کے اور بھی دلائل موجود ہیں۔ فراجع المطولات

جوابات دلیل ائمہ ثلاثہ (۱) ائمہ ثلاثہ کا استدلال اس حدیث سے بالکل صحیح نہیں کیونکہ یہاں قتال کا ذکر ہے قتل کا نہیں، قتال کے معنی لڑائی کرنیکے ہیں، چنانچہ سترہ کے باب میں آتا ہے "فلیقاتل فانہ شیطان" وہاں قتال سے مراد صرف دفع کرنا ہے، اور قتل کے معنی مار ڈالنے کے ہیں لہٰذا تارک صلوٰۃ کا قتل کرنا حدیث ہذا سے ثابت نہیں ہوتا۔

(۲) نیز حدیث میں ویؤتوا الزکوٰۃ بھی ہے حالانکہ مانع زکوٰۃ پر عدم قتل کا اجماع ثابت ہے وہاں بھی تو منع زکوٰۃ کیوجہ سے تینوں کا مجموعہ نہ رہا لہٰذا وہ بھی معصوم الدم نہ ہونا چاہیئے تھا

حسابہم علی اللہ فرماکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اجرائے احکام اسلام کیلئے صرف اقرار لسانی اور اسلام کی ظاہری علامات مثلاً اقامت صلوٰۃ اور ادار زکوٰۃ وغیرہما کافی ہیں، باقی دل کا معاملہ اللہ کو سپرد ہے یعنی اگر کوئی شخص جان و مال کی حفاظت یا کسی غرض کے ماتحت بظاہر مسلمان بن جاتا ہے اور دل میں کفر و نفاق ہے تو اسلامی قانون اس کو مسلمان ہی تسلیم کریگا اگر واقعی اس کے دل میں کھوٹ ہوگا تو آخرت میں اس کو نفاق کی سزا یقینا ملے گی، زندیق اور ملحد وغیرہما کی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۲۷ ج۳ میں ملاحظہ ہو۔

مرجیہ کی تردید فرقہ مرجیہ جو کہتے ہیں کہ ایمان مفتقر الی الاعمال نہیں اس حدیث سے اسکی تردید بھی ہوگئی (فتح الملہم ص۱۹۱، مرقات ص۸۱ ج۱، فیض الباری ص۱۰۶ ج۱، درس مشکوٰۃ ص۲۰۱ ج۱، فتح الباری وغیرہا)

قولہ من صلی صلوتنا کی تشریح عن انسؓ انہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صلی صلوتنا " حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص ہماری طرح نماز پڑھے" یعنی شریعت محمدیہ کے موافق رکوع وغیرہ بھی کرے کیونکہ یہود کی نماز میں رکوع نہیں اور پانچ وقت نماز پڑھے کیونکہ پہلی امتوں میں ایک یا دو نماز تھی، نماز اقرار توحید اور اعتراف نبوت پر موقوف ہے اور اعتراف نبوت تمام احکام شرعیہ کو مستلزم ہے اس لئے ادائے نماز سے جمیع ما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق ہوگئی۔

استقبل قبلتنا کی تشریح قولہ واستقبل قبلتنا "اور ہمارے قبلہ کی رخ کرے" اگرچہ استقبال قبلہ کا ذکر من صلی صلوتنا میں ضمناً آگیا کیونکہ نماز استقبال قبلہ ہی کے ساتھ پڑھی جاتی ہے مگر چونکہ یہود و نصاری کی نماز میں بھی قیام وغیرہ ہے اس سے بالکلیہ امتیاز کیلئے استقبا کا صراحۃً ذکر فرمایا کیونکہ وہ لوگ نماز بیت المقدس کی طرف منہ کر کے پڑھتے ہیں اور ہمارا قبلہ کعبۃ اللہ ہے۔

اہل بدعت کی تکفیر نہیں کی جائیگی علماء کرام نے اس سے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے جو اہل بدعت اہل قبلہ ہو اور مُقر بالتوحید اور مستلزم للشرائع اور معتقد بجمیع الاحکام الاسلامیۃ ہو لیکن غلط تاویل کی وجہ سے کچھ عقائد، قرآن وسنۃ کے خلاف مثلاً معتزلۃ وخوارج، بریلوی اور مودودی ان کی تکفیر نہیں کی جائیگی کیونکہ ان کی تاویلات انکار کیوجہ سے نہیں بلکہ سمجھ کی غلطی کی بنا پر ہے اگرچہ بعض علمائے ان کی تکفیر بھی کی ہے۔

قولہ واکل ذبیحتنا "اور ہمارے ذبیحوں کو کھائے" اکل ذبیحہ عبادت اور عادت دونوں کو شامل ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ایسا تمیز ذکر فرمایا جو عادت میں بھی تمیز کردے یعنی وہ اہل کتاب اگر نماز میں کعبۃ اللہ کی طرف رُخ کرنے لگے اور عادات ومعاشرات میں بھی وہ ہم سے اتنا قریب آجائیں کہ ہمارے ہاتھ کا ذبیحہ کھانے لگیں تو یہ اس بات کی کھلی دلیل ہوگی کہ ایمان ان کے قلب کی گہرائی تک پہنچ گیا ہے یہ تینیں علامات شعائر اسلام سے ہیں اور ان تینوں کا ذکر کی خصوصیت مقتضائے زمانہ ہے،

قولہٗ فذالك المسلم الذی لہٗ ذمۃ اللہ وذمّۃ رسولہ الخ

پس وہ مسلمان ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے عہد و امان میں ہے پس جو شخص اللہ کے عہد و امان میں ہے تم اس کے ساتھ عہد شکنی مت کرو یعنی شعائر اسلام کی بجا آوری کے بعد ان کے ساتھ کسی قسم کی بُرا سُلوک نہ کریں لہذا ان کے ساتھ اور بدسلوکی کرنا اللہ کے عہد کو توڑنے کا مرادف ہے (فیض الباری ص ۲۹/۲، مرقات ص ۸۲)

"دلنی علی عمل اذا عملتہ دخلت الجنۃ" کی تشریح عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال اتی اعرابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال دُلنی علیٰ عمل اذا عملتہ دخلت الجنۃ فقال

تعبد اللہ ولا تشرک بہ شیئاً" حضرت ابو ہریرۃ رضؓ سے مروی ہے کہ ایک دیہاتی نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ مجھے ایسا عمل بتا دیجئے کہ جس کے کرنے سے میں جنت میں داخل ہو جاؤں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤ"۔

اعرابی کا نام لقیط بن صبرہ یا ابن المنتفق ہے یہاں دخول جنت سے دخول اولی مراد ہے

سوال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہادتین کا ذکر کیوں نہیں فرمایا حالانکہ بغیر شہادتین دخول جنت ممتنع ہے۔

جوابات (۱) وہ مسلمان تھا (۲) یا بغیر شہادتین کے تمام اعمال کا بیکار ہونا وہ پہلے سے جانتا تھا (۳) تعبد اللہ یہ خبر بمعنی امر ہے ای اعبد اللہ بم وحد اللہ اور وحدانیت بغیر اقرار نبوت کے معتبر نہیں لہذا اس کے ضمن میں شہادتین کا ذکر آ گیا ہے۔

قولہ تقیم الصلوٰۃ المکتوبۃ وتؤدی الزکوٰۃ المفروضۃ وتصوم رمضان ۞

"فرض نماز پڑھو، زکوٰۃ ادا کرو اور رمضان کے روزے رکھو"

سوال حج کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ **جوابات** (۱) یہ واقعہ ۸ھ کا ہے اور بقول مشہور حج کی فرضیت ۹ھ میں ہوئی (۲) وہ حج کے ارادہ لیکر نکلا تھا اس لئے ذکر حج کی ضرورت نہیں سمجھی گئی (۳) آنحضرت ؐ نے تو ذکر فرمایا تھا ابن عباسؓ راوی نے نسیاناً یا اختصاراً چھوڑ دیا۔ (کما فی روایۃ)

قولہ قال والذی نفسی بیدہ لا ازید علی ھذا شیئاً ولا انقص منہ

" اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے میں نہ اس پر کچھ زیادہ کرونگا اور نہ اس میں سے کچھ کم کروں گا"

سوال اعرابی نے زیادت خیر کو چھوڑنے پر قسم کھائی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی حالانکہ ایسے مقام میں حضرت ؐ سے نکیر بھی ثابت ہے —

جواب احوال و اشخاص کی اختلاف کی بناپر احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں .....

سوال لا انقص پر جنتی ہونے کی بشارت دینا مقتضی عقل ہے لیکن لا ازید علی ھذا پر یہ بشارت خلاف عقل ہے۔

جوابات (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اپنی طرف سے ان احکام میں کمی بیشی اور تغیر و تبدیل نہیں کرونگا مثلاً چار رکعت فرض کے بجائے تین یا پانچ نہ پڑھونگا یہ مطلب نہیں کہ اسلام کے ماسبقیہ احکام کے علم ہو جانے کے باوجود ان پر عمل نہیں کرونگا۔

(۲) کیفیاتِ فرائض میں کمی زیادتی نہ کرونگا۔ (۳) وہ اعرابی اپنی قوم کی طرف سے نمائندہ تھا اس لئے کہا میں ان احکام کی تبلیغ میں کمی اور زیادتی نہ کرونگا (ہٰذا ارجح) .....

(۴) مقصد اصلی لا انقص ہے اور تاکیداً لا ازید کو اضافہ کیا، جیسا کہ ہم بوقت بیع و فروخت کہتے ہیں کیا قیمت میں بیش و کم نہیں ہوگا؟ حالانکہ یہاں بیش مقصد نہیں بلکہ کم ہی مقصد اصلی ہوتا ہے۔ (۵) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یہ اس کی خصوصیت پر محمول کیا جا سکتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض مقام میں "و لا تجزی عن احد بعدك" وغیرہ الفاظ منقول ہیں جو خصوصیت پر دلالت کرتے ہیں اور بھی متعدد جوابات ہیں۔ اس کیلئے مطولات ملاحظہ ہوں۔

قولہ فلما ولی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سرّہ ان ینظر الی رجل من اهل الجنۃ فلینظر الی هذا "جب وہ دیہاتی چلا گیا تو نبی علیہ السلام نے فرمایا جو شخص کسی جنتی آدمی کو دیکھنے کی سعادت حاصل کرنا چاہے وہ اس شخص کو دیکھ لے"

سوال جنت کے دخول اولی کیلئے تمام محرمات سے اجتناب اور تمام واجبات کی پابندی ضروری ہے حالانکہ یہاں انکا ذکر نہیں۔

جواب عبادت کا مفہوم سب کو شامل ہے اور نماز کے متعلق قرآن میں آتا ہے، "اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْہٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ" لہٰذا نماز کے ذکر سے تمام محرّمات سے اجتناب کا ذکر اجمالاً ہو گیا اور جنتی ہونا گو خاتمہ بالخیر پر موقوف ہے لیکن حضورؐ کو بذریعہ وحی معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا خاتمہ بالخیر ہوگا اس لئے لسانِ نبوت نے اسکی جنتی ہونے کی بشارت سنادی۔

"لا اسئل عنه احدًا بعدك" کی توضیح

عن سفیان بن عبد اللہ[للعه] الثقفیؓ قال قلت یا رسول اللہ قل لی فی الاسلام قولًا لا اسئل عنه احدًا بعدك۔

للعه آپکی کنیت ابو عمرو ثقفی ہے خلافت فاروقی میں آپ طائف کے عامل رہے آپکی کل مرویات صرف پانچ احادیث ہیں

"سفیان بن عبد اللہ الثقفی رضؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ کی خدمت میں عرض کیا یا رسول اللہ مجھ کو اسلام کے متعلق ایسا جامع اور مفید کلام بتا دیجئے کہ آپ کی وفات کے بعد پھر مجھکو کسی دوسرے سے مزید سوال کی ضرورت نہ رہے" یا "بعدك" کے معنی آپ کے سوا ہے یہ معنی راجح ہیں کیونکہ دوسری روایت میں غیرك کا لفظ اسپر صراحۃً دال ہے

قولہٗ قَالَ قُلْ اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ ثُمَّ اسْتَقِمْ " آپنے فرمایا دل سے اس بات کا اقرار کرو کہ میں اللہ پر ایمان لایا اور پھر اس اعتراف و اقرار پر قائم رہو"

اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ سے اگر تمام ایمانیات مراد ہو تو فَاسْتَقِمْ سے جمیع احکام و طاعات مراد ہوں گی۔ اور اگر اٰمنت باللہ سے جمیع مامورات و منہیات مراد ہوں تو فاستقم سے اس پر مداومت کرنا مراد ہوگی استقامت نام ہے تصلّب فی الدّین کا یعنی جمیع مامور کی ادائیگی اور ہر منکرات سے اجتناب میں مضبوط رہنا، لہٰذا دین کے کسی حکم سے ادنیٰ انحراف بھی استقامت کی ضد ہے اور یہ بہت عظیم الشان چیز ہے چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے سورۂ ہود نے بوڑھا کر دیا کیونکہ اس میں" فاستقم کما امرت" کے ساتھ حکم کیا گیا، نیز یہ قول مشہور ہے کہ: "الاستقامۃ خیر من الف کرامۃ" واضح رہے کہ یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اس کی اور متعدد تشریحات مطولات میں ہیں وہاں ملاحظہ ہو۔

عن طلحۃ بن عُبَیْدِاللہ رضؓ "ثائر الرأس نسمع دوی صوتہ" الخ کی شرح

قال جآء رجل الیٰ رسول اللہ صَلَّی اللہ علیہ وسلم من اھل نجد ثائر الرأس نسمع دوی صوتہ ولا نفقہ ما یقول الخ حضرت طلحۃؓ بن عبید اللہؓ فرماتے ہیں اہل نجد سے ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس کے سر کے بال پراگندہ تھے ہم اس کی آواز کی گنگناہٹ سنتے تھے اور اسکی بات سمجھتے نہ تھے حتی کہ وہ نزدیک آپہونچا تو معلوم ہوا کہ وہ اسلامی اعمال کے متعلق پوچھ رہا ہے۔

قولہٗ جآءَ رَجُلٌ بقول قاضی عیاضؒ وغیرہ یہ شخص ضمام بن ثعلبہ تھا جو قبیلہ بنی سعد کا نمائندہ بنکر آیا تھا۔(۲) ابن حجرؒ اور عینیؒ وغیرہما کی تحقیق کے موافق وہ ضمام بن ثعلبہ نہیں بلکہ

صہ آپ کی کنیت ابو محمد ہے آپ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں بدر کے سوا تمام غزوات میں شریک ہوئے جنگ اُحد میں نیزوں کے چوبیس ۲۴ زخم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت میں اپنے جسم پر برداشت کئے جنگ جمل میں ۳۶ھ کو بعمر ۶۴ برس شہید ہوئے، ۱۲

اور کوئی شخص ہے "نجد" تہامہ کے مقابلہ میں وہ بلند حصہ جو حجاز کے سرحد سے شروع ہو کر عراق تک چلا گیا .....

قولہٗ ثائر الرأس (۱) یہ رجل کی صفت ہونے کی بنا پر مرفوع ہے اور اضافت لفظی کی وجہ سے تعریف کا فائدہ نہیں دیا' یا اس سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے اور مضاف محذوف ہے' ای ثائر شعر الرأس یا ذکر محل بارادہ حال کی بنا پر مجازاً بال مراد ہے۔

قولہٗ دوی صوتہٗ دراصل دوی شہد مکھی کی بھنبھناہٹ کو کہتے ہیں یہاں مراد وہ آواز جو سنائی دے لیکن معنی سمجھ میں نہ آئیں یعنی وہ شخص بوجہ رعب رسول ؐ سوالات کو دہراتے ہوئے آرہے تھے تاکہ گفتگو کرتے وقت غلطی کا باعث نہ بن جائے اور قوم کی نمائندگی میں کوئی فرق نہ آجائے

قولہٗ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوٰة فى اليوم والليلة فقال هل علىّ غيرهن فقال لا الا ان تطوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسلام دن رات میں پانچ نمازیں پڑھنا' اس نے کہا اس کے سوا تو اور کوئی نماز مجھ پر نہیں ؟ فرمایا نہیں! مگر یہ کہ تم نفل پڑھو' (تو اور بات ہے)" یہ شخص پہلے سے مسلمان ہونا قرینہ ہے کہ اس بات پر ان کا سوال فرائض اسلام سے تھا نہ کہ نفس اسلام سے چنانچہ بخاری کی روایت میں یوں ہے اخبرنی ماذا فرض الله علیّ (مرقاة صـ ۸۶) اس لئے شہادتین کا ذکر نہیں فرمایا' اور حج کا ذکر اس لئے نہیں کیا (۱) کہ عدم استطاعت کی وجہ سے اس پر فرض نہ تھا (۲) یا اسوقت تک حج کی فرضیت نازل نہیں ہوئی (۳) یا راوی نے اختصاراً یا نسیاناً چھوڑ دیا۔

قضاء تطوع کا اختلاف

قولہٗ الا ان تطوع اس استثناء میں دو احتمال ہیں (۱) منقطع (۲) متصل۔

(۱) شوافع اور حنابلہ کہتے ہیں یہ منقطع ہے "جو" لیکن "کے معنی میں ہے" لکن ان شئت افعل تطوعا بغیر الزام یعنی اوقات خمسہ کے علاوہ اور کوئی فرض نہیں ہاں اگر نفل ادا کرنا چاہو تو منع نہیں کیا جائے گا اس سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ نوافل شروع کرنے سے اتمام واجب نہیں ہوتا اور توڑ دینے سے اس کا قضا بھی لازم نہیں ہوتا

(۲) احناف رح ومو الکیہ (فی روایۃ) فرماتے ہیں کہ یہ متصل ہے اور یہی استثناء میں اصل بھی ہے اسمیں ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو ای ليس عليك شيئ على سبيل الوجوب الا ان تطوع فعليه اتمامه یعنی تطوع کے شروع کرنے میں تم مختار ہو ہاں اگر شروع کردو گے تو

اس کا اتمام واجب ہو جائے گا، اگر کسی ضرورت سے ناتمام چھوڑ دیتے ہو اس کی قضا واجب ہو جائے گی،

دلائل احناف (۱) صاحب بدائع نے کہا " ولیوفوا نذورھم " میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی قولاً نذر کرے تو ایفاء لازم ہے حالانکہ ابتک شروع ہی نہیں کیا لہٰذا اگر فعلی نذر سے شروع کی جائے تو بطریق اولیٰ لازم ہونا چاہئے (قال الشیخ انورشاہ الکشمیریؒ ہٰذا ارجح) (۲) " لاتبطلوا اعمالکم " (الآیۃ) میں ابطال عمل سے منع کیا گیا لہٰذا اتمام واجب ہونی چاہئے (۳) بالاتفاق حج شروع کر کے توڑ دینے سے اسکی قضا واجب ہے حالانکہ وہ اصعب ہے اور صلوٰۃ وصوم شروع کر کے توڑ دینے سے بطریق اولیٰ قضاء واجب ہونی چاہئے کیونکہ یہ دونوں حج سے اسہل ہیں (۴) حضرت عائشہ رضؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا تھا " اقض مکانہا " یہ اس وقت فرمایا تھا جبکہ انہوں نے کوئی نفل کام شروع کیا تھا لیکن قبل الاتمام چھوڑ دیا تھا، اسکی تفصیلی بحث کتاب الصوم وغیرہ میں آرہی ہے۔

وجوبِ وتر کا مسئلہ

سوال اس حدیث میں آپؐ نے وتر کا ذکر نہیں فرمایا جس سے شوافع کا مذہب ثابت ہوا کہ وتر واجب نہیں بلکہ نفل ہے۔

جوابات (۱) یہاں صلوٰۃ مفروضہ مراد ہے اور وتر تو واجب ہے نہ کہ فرض۔

(۲) وتر عشاء کے تابع ہے چونکہ وتر کا وقت وہی عشاء کا وقت ہے اس کا اپنا کوئی مستقل وقت نہیں ہے، نہ اس کیلئے بغیر رمضان کے مستقل جماعت ہے اور نہ مستقل آذان ہے اس لئے بعض محققین کہتے ہیں کہ وتر صلوٰۃ خمسہ کا مکمل ہے (۳) شوافع کہتے ہیں " الا ان تطوع " میں نماز وتر داخل ہے، ہم کہتے ہیں کہ صدقہ فطر بھی تو " الا ان تطوع " میں داخل ہے آپ تو اسکو فرض کہتے ہیں فما ھو جوابکم فہو جوابنا۔ (اسکی تفصیلی بحث باب الوتر میں آرہی ہے۔)

قولہٗ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افلح الرجل ان صدق

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اس نے سچ کہا تو کامیاب ہو گیا" یہ اِنْ شرطیہ بھی پڑھا گیا اور اَنْ نصب کے ساتھ بھی یعنی " لان صدق "

سوال | حدیث ہذا اور سابق حدیث ابی ہریرۃ رضؓ میں ایک ہی شخص کا واقعہ مذکور ہے حالانکہ وہاں بشارت مطلق تھی یہاں مقید کیوں ؟

جوابات | (۱) قرطبیؒ وغیرہ نے کہا کہ دونوں احادیث کا سیاق اور طرز بیان مختلف ہے لہٰذا واقعہ متحد نہیں پہلے شخص کے متعلق جنتی ہونے کا یقینی طور پر معلوم ہوا تھا اور اس کے بارے بطور شک معلوم ہوا تھا اس لئے یہاں " اِنْ صَدَقَ " سے مقید کر دیا ۔

(۲) اگر اتحاد واقعہ تسلیم بھی کی جائے تو کہا جائے گا کہ سائل کے سامنے مقید اور اس کے چلے جانے کے بعد مطلق بشارت دی تاکہ سائل مغرور نہ ہو ۔

(۳) فلاح سے مراد جنت کا دخول اوّلی ہے جو مقید ہے اور پہلی حدیث میں نفس دخول جنت کا ذکر ہے جو مطلق اور عام ہے ۔ فاندفع التعارض (فیض الباری ص ۱۳۸/۱، مرقاۃ ص ۸۶ وغیرہما) ۔

وفد عبد القیس کے متعلق بحث

(سوال ۱۴۰۹ھ اتحاد، مشکوٰۃ) ۔

"عن ابن عباسؓ قال ان وفد عبد القیس لما اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من القوم او من الوفد قال ربیعۃ " حضرت ابن عباس رضؓ بیان کرتے ہیں کہ جب وفد عبد القیس آنحضرتؐ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا " یہ کون لوگ ہیں یا کس قوم سے آئے ہیں وفد نے جواب دیا ربیعہ کے لوگ ہیں " **وفد** یہ وافد کی جمع ہے بمعنی نمائندہ، ڈیلیگیشن اور وہ منتخب جماعت جو کوئی اہم غرض لیکر بادشاہ یا حاکم کے پاس جاوے ۔

عبد القیس یہ قبیلۂ ربیعہ بن نزار کی ایک شاخ ہے جو بحرین میں آباد تھا اور اس کا دوسرا بھائی مضر ہے جس کی اولاد میں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔

مدینہ میں وہ وفد کس طرح آئے | مدینہ میں وفد عبد القیس آنے کا قصہ یہ ہے کہ

ص آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی ہیں حضورؐ کے وصال کے وقت آپکی عمر ۱۳ برس کی تھی آپ خیر امت اور رئیس المفسرین کی خطاب سے مشہور ہیں ۷۰ برس عمر میں بمقام طائف آپنے وفات پائی ۱۲ ....

قبیلہ عبد القیس کا ایک شخص منقذ بن حیان بحرین سے مدینہ طیبہ بغرض تجارت آیا اور وہ بازار میں بیٹھا تھا یکایک وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ہوا منقذ دیکھتے ہی کھڑے ہو گئے آپ نے اس سے بحرین کے احوال پوچھے اور ان کی قوم کے شرفار میں سے ایک ایک کا نام لیکر حالات دریافت فرمائے خاص کر کے قبیلہ کے سردار منذر بن العائذ الملقب بہ اشج کے حالات خصوصیت سے دریافت فرمائے کہ منقذ کو بہت تعجب ہوا اور وہ مسلمان ہو گئے پھر انہوں نے سورۂ فاتحہ اور سورۂ اقرأ سیکھے اس کے بعد جب وہ وطن جانے لگے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے قبیلے کے سرداروں کے نام خط لکھوا کر ان کو دیا لیکن وہ کچھ عرصہ تک اپنا اسلام بھی ظاہر نہیں کیا اور انکو خط بھی نہیں دیا، کبھی مرتبہ منقذ کی بیوی نے اپنے باپ اشج سے اسکی نماز وغیرہ کا تذکرہ کیا اشج نے جب یہ سُنا تو داماد (منقذ) سے ملے، منقذ نے سارا معاملہ کہہ سنایا اور نامۂ مبارک کو بھی دیا جس سے متأثر ہو کر وہ بھی مسلمان ہو گیا پھر ان کی تبلیغ سے اپنی قوم عصر اور محارب کے لوگوں نے بھی اسلام قبول کر لیا اس کے بعد ایک وفد تیار کر کے آنحضرت ؐ کی خدمت میں بھیجا یہ وہی وفد ہے جس کا ذکر زیر بحث حدیث میں ہے۔

وفد عبد القیس کس سال آئے تھے اور انکی تعداد کتنی تھی

اس وفد کے افراد کی تعداد بعض روایات میں چودہ (۱۴) ہیں اور بعض میں تیرہ (۱۳) اور بعض میں چالیس (۴۰) آئی ہے ان کے مابین محدثین نے دو طرح کی تطبیق دی ہے۔ (۱) وفد عبد القیس دو مرتبہ آیا ہے ایک ۵ھ میں فتح مکہ کے بیشتر، قال الحافظ وکان ذلک قدیمًا امافی سنۃ خمس اوقبلہا (فتح الباری ص ۶۷/۸) جن کی تعداد چودہ (۱۴) یا تیرہ (۱۳) تھی اور دوسری مرتبہ ۸ھ میں فتح مکہ کے سال فتح مکہ کیلئے روانگی سے پہلے اس وفد کی تعداد چالیس (۴۰) تھی (۲) یا کہا جائے چودہ یا تیرہ آدمی بحیثیت امیر تھے اور مابقیہ ان کے تابع تھے۔

قولہ اومن الوفد آو شک راوی کیلئے ہے لہٰذا ایسے مقامات میں لفظ آو کے بعد قال پڑھنا چاہیے **قال مرحبا بالقوم او بالوفد غیر خزایا ولا ندامیٰ** "آپ نے فرمایا مرحبا ان لوگوں یا وفد کو نہ ذلیل ہوئے نہ شرمندہ" اس کا مطلب یہ ہے کہ تم لوگ رغبت وخوشی سے مسلمان ہوئے اگر جنگ کرتے تو مغلوب ہو کر ذلیل ہوتے اور خود اپنے فعل پر نادم ہوتے کہ جنگ کیوں کی؟...

قولہ مرحبًا بالقوم با زائدہ ہے مرحبًا فعل مقدر کا مفعول بہ ہے ای اتی القوم موضعًا واسعًا یا صادفت رحبًا ای سعۃً (فتح الملہم ص ۱۸۳/۱)۔

یا بار تعدیہ کیلئے ہے اور مرحبا مفعول مطلق ہے " ای اتی اللہ بالقوم مرحبا (مرقاۃ ص۸۸) ....

مَرحَبًا یہ میزبان کی طرف سے مہمان کی آمد پر اسکے اعزاز و اکرام اور اسکے دل سے احساس اجنبیت کو دور کرنے کیلئے کہا کرتے ہیں الرحب بمعنی وسعت کما فی قولہ تعالیٰ ضاقت علیهم الارض بما رحبت ' میزبان اپنے مہمان سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی آمد پر مجھے مسرت ہوئی اور میرے قلب میں آپ کیلئے وسعت و گنجائش ہے اور آپ ایک ایسی جگہ تشریف لائے ہیں جو وسیع اور آرام دہ ہے فیہ دلیل علی استحباب تانیس القادم (فتح الملہم ص۱۸۳، فتح الباری، فیض الباری ص۱۵۵) ....

غیرِ حال کی بناپر منصوب ہے، یا قوم سے بدل واقع ہونے کی بناپر مجرور ہے، خزایا خزیان کی جمع ہے بمعنی رسوی، ندامیٰ خلاف قیاس نادم کی جمع ہے بمعنی شرمندہ خزایا کی مشاکلت کیلئے ندامیٰ لایا گیا ورنہ قیاس کا تقاضا تھا نادمین ہو ۔

قالوا یا رسول اللہ انا نستطیع ان ناتیک الا فی الشہر الحرام " پھر وفد نے عرض کیا یارسول اللہ ہم شہر حرام (حرمت والے مہینے) کے علاوہ اور کسی ماہ میں آپکے پاس نہیں آسکتے " ۔

شہر حرام کون مہینے ہیں اور انکی وجہ تسمیہ کیا ہیں؟

(۱) الشہر میں الف لام جنس کیلئے ہے اور اس سے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم، رجب چاروں اشہر مراد ہیں چنانچہ روایت قتادہ میں اشہر جمع کے ساتھ اور روایت حماد بن زید میں " الا کل شہر حرام " کل کے ساتھ منقول ہے لہٰذا یہ دونوں روایت اسکی تائید کرتی ہے۔ (۲) یا الف لام عہدی ہے اور مراد ماہ رجب ہے بیہقی کی روایت میں اسکی تصریح ہے کیونکہ قبیلہ مفر رجب کی بے پناہ[ف] تعظیم کرتا تھا اس لئے رجب کو رجبِ مضر کہا جاتا ہے، زمانہ جاہلیت کے لوگ ان مہینوں کو بڑی عزت و حرمت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان میں جنگ و جدال، لوٹ، مار حرام جانتے تھے اس لئے ان کو اشہر حرم کے ساتھ نام رکھا گیا۔

ف اس کی تشریح یہ ہے کہ قرآن مجید میں انما النسی زیادۃ فی الکفر یعنی جاہلیت کے لوگ ہنگامی ضرورت کے وقت اشہر حرم میں بھی قتل و قتال کرتے تھے اسکے بدلہ دوسرے مہینے کو عارضی اشہر حرم قرار دیتے تھے اور قبیلہ مضر دوسرے اشہر حرم کے متعلق اس قسم کے معاملہ اگرچہ روا رکھتے تھے لیکن رجب کے متعلق ایسا معاملہ روا نہیں رکھتے تھے بلکہ رجب کو ہر حالت میں اشہر حرم کی حیثیت سے بحال رکھتے تھے ۔

قولہٗ وبیننا وبینک ھٰذا الحی من کفار مضر فمرنا بامر فصل بخبر بہٖ من وراءنا وندخل بہ الجنۃ

فصل بمٰ فاصل بین الحق و الباطل یا بمعنی مفصول یعنی ظاہر اور واضح " کیونکہ ہمارے اور آپ کے درمیان کفار مضر کا (مشہور جنگ جو) قبیلہ پڑتا ہے لہٰذا آپ حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والی ایسی بات بتلا دیجئے جیسے ہم ان لوگوں کو بھی بتلا دیں جو ہمارے پیچھے ہیں اور (اس پر عمل کرنے سے) ہم داخل جنت ہوں، علامہ انور شاہ کشمیری رح نے قول " فصل " کا ترجمہ نمٹی ہوئی بات سے کیا ہے ۔

قولہٗ وَسَأَلُوْہُ عَنِ الْاَشْرِبَۃِ فَاَمَرَھُمْ بِاَرْبَعٍ وَنَہَاھُمْ عَنْ اَرْبَعٍ

" اور ان لوگوں نے مشروبات (ظروف) کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے انہیں چار چیزوں کا حکم فرمایا اور چار چیزوں سے روکا "

اشربہ سے کیا مراد ہیں ؟ یہاں اشربہ سے ظروف اشربہ مراد ہیں کیونکہ انکو خمر کی حرمت پہلے سے معلوم تھی ۔

قولہٗ امرھم بالایمان باللّٰہ وحدہ قال اتدرون ماالایمان باللّٰہ وحدہ قالوا اللّٰہ ورسولہٗ اعلم قال شہادۃ ان لا الٰہ الا اللّٰہ الخ

" آپ نے انہیں یہ حکم دیا کہ وہ اللہ کی توحید پر ایمان رکھیں آپ نے فرمایا تم جانتے ہو اللہ کی وحدانیت پر ایمان کا مطلب کیا ہے ؟ انہوں نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ نے فرمایا اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں اور اقامت صلوٰۃ، ایتاء زکوٰۃ، صیام رمضان اور مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ ادا کرنا ۔ نفس میں شوق پیدا کرنے یا یادداشت کی آسانی کیلئے آپؐ نے قبل التفصیل اجمالاً بیان فرمایا ۔ امام نوویؒ اور طیبیؒ فرماتے ہیں یہاں دو اشکال پیش آتے ہیں ۔

(۱) **اشکال** یہاں تو مامور بہ ایک ہے یعنی ایمان باللہ اور اس کی تفصیل بقیہ ارکان ہے پھر اس کو اربع سے کیوں تعبیر فرمایا ؟

جواب اگرچہ وہ ایک ہے لیکن بلحاظ اجزاء تفصیلیہ اربع سے تعبیر کی گئی ہے ۔

(۲) **اجمال و تفصیل میں عدم مطابقت** اجمال کے درجہ میں " امرھم باربع " فرمایا گیا

اور تفصیل میں پانچ کا ذکر کیا گیا تو اجمال اور تفصیل کے مابین مطابقت نہیں رہا۔

توجیہات (۱) دراصل بیان کرنا مامورات اربعہ کا ہے، لیکن بطور تمہید و تبرک آپؐ نے شہادتین کا بھی ذکر فرمایا چنانچہ درج ذیل روایت میں اسطرح ہے "اَمَرَهُمْ بِاَرْبَعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ اَرْبَعٍ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَصُوْمُوْا رَمَضَانَ وَاَعْطُوا الْخُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ" (بخاری ص ۲/۹۱۲) یہاں عدم ذکر شہادتین قرینہ ہے کہ وہاں بطور تمہید ذکر فرمایا گیا ہے۔

(۲) ابن العربیؒ کہتے ہیں اداء خمس کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ زکوٰۃ کی تفصیل ہے ایک زکوٰۃ وہ ہے جو ہمہ وقت وصول کی جاتی ہے اور ایک گاہے گاہے" کاداء الخمس"۔

(۳) قاضی عیاضؒ وغیرہ کہتے ہیں اصل مقصود پہلے چار احکام ہیں باقی خمس غنیمت کا ذکر علی اسلوب الحکیم خاص انکی ضرورت کیلئے زائد فرمایا کیونکہ ان کو کفار مضر سے مقابلہ ہوتا رہتا تھا اور ان سے غنائم حاصل ہوتے تھے۔

۴ "وَاِنْ تعطوا الخُمُسَ" کا عطف " اربعٌ " پر ہے یعنی آنحضرتؐ نے چار چیزوں کا حکم فرمایا (۵) یا کہا جائے کہ آپؐ نے چار چیزوں کا امر فرمایا اور چار چیزوں سے نہی فرمائی اور ان دونوں کے ۲ دو ۲ دو درجے قائم کئے ایک اجمال کا دوسرا تفصیل کا، امر کے سلسلہ کا اجمال ایمان باللہ ہے جسکی شرح شہادتین سے کی گئی ہے اور اسکی تفصیل میں چار عمل ذکر کئے گئے ہیں اسی طرح منہیات کا اجمال منع مسکرات ہے اور اسکی تفصیل حنتم وغیرہ سے کی گئی، فتح الملہم ص ۱۸۳ اور بھی متعدد توجیہات ہیں۔

(آنحضرت ﷺ نے اس کے ساتھ ارشاد فرمایا)

سوال اجزاء ایمان میں حج کو کیوں نہیں ذکر کیا گیا ؟

جوابات (۱) زیر بحث حدیث میں ایسے احکام کا بیان ہے جو واجب فی الفور ہے اور حج تو واجب علی التراخی ہے (۲) جنگ جو مضر حائل ہونے کی وجہ سے وہ حج پر استطاعت نہ رکھتے تھے (۳) گو حج کا ذکر اس روایت میں متروک ہوا ہے لیکن مسند احمد میں حج کا ذکر تو ہے ہی، لیکن یہ روایت ضعیف ہے (فیض الباری)

قولہ: "ونهاهم عن اربع عن الحنتم والدّباء والنقير والمزفت" الخ :

اور چار چیزوں سے منع فرمایا (۱) سبز ٹھلیا (۲) کدو کے تونبے (۳) کھجور کی لکڑی کے برتن اور (۴) روغنی برتن سے اور فرمایا ان باتوں کو یاد رکھو اور ان لوگوں کو اس سے باخبر کر دینا جو تمہارے پیچھے (اپنے ملک میں) ہیں۔

"حنتم" وغیرہ کی تحقیق

"حنتم" اکثر سبز رنگ کا ہوتا تھا اس لئے اسکی تفصیل .... "الجرۃ الخضراء" سے کی گئی۔

"الدباء" کدو کا گودا نکال کر اس کے چھلکے کو خشک کرکے جو برتن بنایا جاتا ہے، اسکو کہا جاتا ہے اور کدو کے شکل کے ظرف کو بھی کہا جاتا ہے، اس میں چونکہ مسام کم ہوتے ہیں اسلئے سکر جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ "النقیر" کھجور درخت کی جڑ کو کھود کر جو برتن بنایا جاتا تھا "المزفت" وہ برتن یا ٹھلیا جس پر روغن زفت لگایا گیا ہو، زفت علامہ کشمیری کی تحقیق کے مطابق تارکول کی طرح ایک روغن کا نام ہے، صاحب غیاث نے اس کا ترجمہ "رال" سے کیا ہے، .....

سوال ظروف اربعہ کے استعمال سے کیوں منع کیا گیا کیا یہ حکم اب بھی باقی ہے؟

جوابات

(۱) شراب کا معاملہ ایسا سخت تھا کہ ابتدائی تحریم کے وقت ان چار برتنوں کو نبیذ کیلئے استعمال کرنا بھی منع کر دیا تاکہ بے خبری میں مسکر جو حرام ہے وہ نہ پی لی جائے نیز وہ شراب کیلئے مذکر نہ بنے پھر برتنوں کے استعمال کی اجازت دیدی گئی کما فی روایۃ مسلم۔

(۲) ان برتنوں کو خمر کیلئے استعمال کیا جاتا تھا، جب خمر حرام ہوئی تو ان برتنوں کے استعمال سے ممانعت ہو گئی اور جب دل میں خمر کی قباحت جم گئی اور مدتوں تک اسکو چھوڑ رکھا تو پھر اجازت دی گئی (۳) ابتداءً ان برتنوں میں شراب کا اثر موجود تھا کچھ مدت کے بعد وہ اثر زائل ہو گیا تو اجازت دے دی گئی وغیرہ (فیض الباری ص۱۵۵، مرقاۃ ص۸۸ التعلیق ص۳۲ وغیرہا۔) ...

عن عبادۃ من الصامتؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحولہ عصابۃ من اصحابہ بایعونی علیٰ ان لا تشرکوا باللہ شیئا الخ حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں

حالات عبادہؓ

آپ کی کنیت ابوالولید ہے آپ مشہور انصاری صحابہ میں سے تھے جو عقبہ اولیٰ کے بارہ[۱۲] نقباء میں سے ایک تھے، آپ جنگ بدر وغیرہ میں بھی حاضر تھے، خلافت فاروقی میں حمص کے قاضی مقرر ہوئے نیز آپ اہل صفہ کے معلم تھے آپ نے ۷۲ سال عمر پاکر ۳۴ھ میں وفات پائی۔

کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی اس جماعت کو جو آپ کے گرد بیٹھی ہوئی تھی (مخاطب کر کے) فرمایا تم مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اللہ کا کسی کو شریک نہ بناؤ گے اور چوری نہ کرو گے اور زنا نہ کرو گے اور اپنی اولاد کو نہ مار ڈالو گے ۔

عِصابۃ کی تحقیق

قولہٗ عصابۃ یہ بکسر العین اسم جمع ہے جو عصب بمعنی "باندھنا" سے مشتق ہے باندھنے سے جسطرح مضبوطی پیدا ہوتی ہے اسی طرح جماعت سے بھی، اس لئے جماعت کو عصابہ کہا جاتا ہے جو دس سے لیکر چالیس عدد تک کی جماعت پر بولا جاتا ہے اس سے اتنا پتہ چلا کہ یہ بیعت کسی چھوٹی جماعت سے کی گئی تھی حدیبیہ اور فتح مکہ کے موقع پر مسلمانوں کا جتنا بڑا جم غفیر تھا یہ ایسا نہ تھا ۔

قولہٗ بایعونی

بیعت کے معنی معاہدہ طاعت کے ہیں بیعت میں بیع کی مشابہت ہے کیونکہ بیع میں ثمن مبیع کا عوض ہوتا ہے اور بیعت میں ثواب طاعت کا عوض ہوتا ہے یا یہ مستنبط ہے ان اللہ اشترٰی من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ (الآیۃ) سے ۔

مشائخ طریقت کی بیعت سُنّت ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ بیعت السلوک بدعت ہے راقم الحروف کہتا ہے یہ غلط ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت الاسلام، بیعت الجہاد، اور بیعت السلوک سب ثابت ہیں، زیر بحث حدیث سے یہ بیعت السلوک بھی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت عبادہ کی روایت اسطرح بھی ہے: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بایعونی، صحابہؓ نے عرض کیا قد بایعناک یا رسول اللہ، حضورؐ نے پھر دوبارہ فرمایا بایعونی (بخاری) اب جبکہ وہ بیعت اسلام کر چکے تھے اور اسوقت کہیں جہاد کا اعلان اور ارادہ بھی نہ تھا تو پھر یہ بیعت سوائے بیعت السلوک کے اور کیا تھی؟ اسطرح یہ درج ذیل آیت سے بھی ثابت ہے، قولہ تعالیٰ: "یاایھا النبیّ اذا جاءک المؤمنٰت یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْـًٔا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَلَا یَزْنِیْنَ" الممتحنہ آیت ۱۲

لہٰذا اگر بزرگان دین کے پیش نظر آنحضرتؐ والی بیعت مقصود ہو تو ان کی بیعت یقیناً سنت کہلائے گی ہاں جو لوگ حبّ جاہ و مال میں مبتلا ہیں تو ان سے بیعت ہونا ہرگز مناسب نہیں

کیونکہ وہ رسمی بیعت ہے جو دوکان داری ہے وہ بلاشبہ بدعت اور باعث ہلاکت وندامت ہے

قولہٗ : "وَلَا تَاتُوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم" الخ

جان بوجھ کر کسی پر بہتان تراشی نہ کروگے اور شریعت کے مطابق تمہیں جو احکام دوں گا اسکی نافرمانی نہیں کروگے پس تم میں سے جو شخص اس عہد و اقرار کو پورا کرے گا اسکا اجر خدا کے ذمہ ہے،

"بهتان" بهت سے ماخوذ ہے وہ ایسے جھوٹ ہے جسکو سن کر سامع مبہوت اور حیران ہو جائے اور بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ" سے ۔(۱) مراد مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ہے اور نفوس کی تعبیر یَدْ اور رِجْل سے اس لئے کی ہے کہ اکثر افعال انہی سے صادر ہوتے ہیں۔

(۲) یا مراد منہ در منہ اور آمنے سامنے ہے یعنی کسی کو آمنے سامنے بہتان نہ باندھو ....

(۳) یا مراد ہے فرج یعنی کسی کو فرج کا بہتان نہ لگاؤ یا قلب مراد ہے کیونکہ وہ سینے کے درمیان بھی ہے اور یَدَیْن اور رِجْلَیْن کے درمیان بھی ہے ۔(۵) کسی کو نفی ولد کے سلسلہ میں بہتان مت باندھو یہ مت کہو کہ وہ حرامی ہے ۔(٦) ایدیکم سے زمانہ حال اور ارجلکم سے زمانہ استقبال مراد ہے یعنی زمانہ حالیہ اور استقبالیہ میں کسی کی تہمت مت لگاؤ وغیرہا ۔

قولہٗ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ قال الطيبي ان لفظ وفى يرشد الى ان الأجر انما يتأتى بالوفاء بالجميع لأن الوفاء هو الاتيان بجميع ما التزمه من العهد والحقوق ۔

حدود زواجر ہیں کہ مطہر **قولہٗ : "ومن اصاب من ذالك شيئًا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له"** یعنی جو کوئی اس گناہوں میں سے کچھ کر بیٹھے اسکو دنیا میں اسکی سزا مل جائے گا تو یہ سزا اس کے (گناہ) کیلئے کفارہ ہو جائے گا یعنی حدود کی مصائب برداشت کرنے سے جو اجور ملے گا اس کو کفارہ سے تعبیر کیا ۔ اس سے ایک مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ حدود گناہوں کیلئے کفارہ اور مطہر ہیں یا زواجر اس کی تفصیلی بحث باب الشفاعة بالحدود کے تحت ایضاح المشکوٰۃ ص۳۰۰ج۳ میں ملاحظہ ہو ۔

قولہٗ : "وَمَنْ اَصَابَ مِنْ ذالك شيئًا ثم ستره الله" الخ اور جو کوئی ان گناہوں میں سے کسی ایک کا مرتکب ہو گیا پھر اللہ تعالیٰ (دنیا میں) اس کو چھپائے رکھے تو وہ اللہ تعالیٰ کے

حوالہ ہے اگر چاہے (آخرت میں بھی) اسکو معاف فرما دے اور اگر چاہے عذاب دے پھر ہم نے ان باتوں پر آپ سے بیعت کرلی"۔ معتزلہ کے مقابلہ میں یہ حدیث اہل السنۃ والجماعۃ کی دلیل ہے کیونکہ حدیث سے مفہوم ہوتا ہے کہ جزا اور سزا خدا تعالیٰ کے اختیاری افعال ہیں وہ اپنی مرضی میں بالکل مختار ہے جسے چاہے بخش دے اور جسے چاہے سزا دے، لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہگار کو سزا دینا اور نیکو کار کو جزا دینا اور انعام سے نوازنا خدا تعالیٰ کیلئے واجب ہے۔

فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ" کی تشریح

"عن ابی سعید الخدری[ص] قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اضحیٰ او فطر الی المصلی فمر علی النساء" ابوسعید خدری رضؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ایک مرتبہ) بقرہ عید یا عید الفطر کی نماز کیلئے عید گاہ تشریف لائے تو عورتوں کی ایک جماعت کے پاس بھی تشریف لے گئے"

قولہٗ اضحیٰ اگر یہ تنوین کے ساتھ ہو تو اضحاۃ بمعنی قربانی کی جمع ہے ای فی یوم الاضحیٰ اور اگر بلاتنوین ہو تو یوم اضحیٰ مراد ہے، مطلب ایک ہی ہے، قربانی اور عید چونکہ بوقت ضحیٰ یعنی چاشت کے وقت کیا جاتا ہے اس لیے ان کو اضحیٰ کہا جاتا ہے۔

قولہٗ: "فقال یامعشر النساء تصدقن فانی اریتکن اکثر اھل النار الخ

"پس فرمایا اے عورتوں کی جماعت تم صدقہ وخیرات کرو کیونکہ میں نے تم میں سے اکثر کو دوزخ میں دیکھا ہے (یہ سنکر) عورتوں نے کہا یا رسول اللہ اس کا سبب کیا ہے؟"

قولہٗ: "اریتکن" (۱) یہ اراءت شب معراج میں ہوئی (۲) یا حالت کشف میں (۳) یا وحی کے ذریعہ ۴ یا صلوٰۃ کسوف میں ہوئی جب کہ جنت ودوزخ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کئے گئے تھے۔ کذا فی البخاری۔ ....

قولہٗ قال تکثرن اللعن وتکفرن العشیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم لعن طعن بہت کرتی ہو، اور خاوند کی ناشکری کرتی رہتی ہو"

تشریح لعنت سے مراد رحمت الٰہی سے دوری اور غضب کی بد دعا کرنا، کسی معین شخص پر

ص آپ کا نام سعد بن مالک بن سنان خدری انصاری ہے، آپ کنیت سے زیادہ مشہور ہے، آپ سے صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے روایت کی ہے ۷۴ھ میں بعمر ۸۴ سال انتقال ہوئے اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔

لعنت کرنا جائز نہیں، سوائے وہ کافر جس کی موت کفر پر ہونا یقینی ہو مثلاً ابوجہل، ابولہب وغیرہ، ہاں قاعدہ کلیہ کے طور پر "لعنۃ اللہ علی الکاذبین" وغیرہ کہنا جائز ہے، اسکو خصوصًا اس لئے ذکر کیا گیا کہ اکثر عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ جہاں ایک دو مل کر بیٹھیں وہاں لعن طعن کی بوچھاڑ کرنا شروع کر دیتی ہیں، حالانکہ یہ حقوق العباد میں سے ہے جو من قبیل الکبائر ہے اور صدقہ کا حکم بحیثیت مکفر الذنوب نہیں بلکہ اس کے ذریعہ یہ بری عادت زائل ہو جانے یا توبہ کی توفیق ہونے کی امید کی حیثیت سے ہے۔

قولہ تکفرن | کفر کے معنی چھپانا ہے اسی سے زارع کو کافر کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دانہ کو زمین میں چھپاتا ہے اصطلاح میں کفر کہا جاتا ہے دین اسلام کا انکار کرنا۔

العشیر | ہم معاشر اور رفیقِ حیات یعنی خاوند کفرانِ عشیر یہ بھی کفر میں داخل ہے ہاں یہ چھوٹا کفر ہے، یہاں خصوصی طور پر اس لئے ذکر کیا گیا کہ حدیث میں ہے اگر غیر اللہ کو سجدہ کی اجازت دیتا تو عورت کو حکم دیتا کہ خاوند کا سجدہ کیا کرے حالانکہ غیر اللہ کو سجدہ کرنا شرک ہے اس سے معلوم ہوتا ہے شوہر کے ساتھ ناشکری کرنا سخت گناہ ہے، نیز جب یہ حقوق الزوج کی ادائیگی میں سستی کرتی ہے تو وہ حقوق اللہ میں بھی کوتاہی کرے گی اسی وجہ سے اکثر عورتوں کو دوزخ میں دیکھا گیا۔

قولہ: "ما رأیت من ناقصات عقل و دین اذھب للب الرجل الحازم احدًا من احدٰی کن الخ"

عقل و دین میں کمزور ہونے کے باوجود ہوشیار مرد کو بیوقوف بنا دینے میں تم سے بڑھ کر کسی کو نہیں دیکھا یہ سنکر ان عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہماری عقل اور ہمارے دین میں کیا کمی ہے؟ آپ نے فرمایا کیا ایک عورت کی گواہی مرد کی گواہی کے آدھے نہیں ہے؟ انہوں نے کہا جی ہاں، آپ نے فرمایا یہ عورت کی عقل کی کمزوری کی وجہ سے ہے۔"

لبٌّ | (۱) شائبۂ ہوی سے جو عقل خالص ہو وہ ہے، اور عقل اس قوت انسانی کو کہا جاتا ہے جس سے معانی کا ادراک ہو اور وہ جو برے کاموں سے روکے اور وہ مومن کے قلب میں اللہ کا ایک نور ہے، لبٌّ خاص ہے اور عقل عام ہے (التعلیق)۔

(۲) حضور ﷺ نے عقل کو مقدم فرمایا اس لئے کہ عقل ہی پر تکلیف کا مدار ہے لیکن عورتوں نے ترتیب بدل دی کہ دین کو عقل پر مقدم کر دیا کیونکہ انہوں نے دین کی اہمیت عقل سے بھی زیادہ سمجھا، حالانکہ

دین کا مدار ہی عقل پر ہے، ۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان عورتوں کی تحقیر کے لئے نہیں ہے بلکہ خالق کائنات نے عقلی اور دینی طور پر مرد کو عورت کی بنسبت جو برتری دی ہے یہ انسانی معاشرہ کے توازن کی برقراری کیلئے ہونے کا اظہار مقصود تھا ۔

اشکال حضرت مریمؑ، آسیہؑ، خدیجہؓ، عائشہؓ اور فاطمہؓ وغیرہا کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ وہ کامل عقل والی ہیں، اسی طرح دور حاضر میں بھی بہت سی عورتیں مردوں پر حکمران ہیں

جوابات (۱) مردوں کی بنسبت یہ اقل قلیل ہے لہٰذا وہ مستثنیٰ ہیں ۔ (۲) علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "ان الحكم على الكل بشيء لا يستلزم الحكم على كل فرد من افراده بذالك الشيء یعنی عام چیز پر کوئی حکم لگانا اس چیز کے ہر ہر فرد پر یہ حکم پورا منطبق ہونے کو مستلزم نہیں کرتا ہے ۔

اشکال نبی علیہ السلام نے نقصان دین کا سبب حیض جو غیر اختیاری اور عادی مرض ہے اسکو قرار دیا حالانکہ دوسری احادیث میں مریض کو حالت مرض میں اس کی عادت مستمرہ کے مطابق اجر بغیر عمل کے ملتے رہنے کا ذکر ہے لہٰذا حائضہ عورت کو بھی دوسرے مریض سے زیادہ ثواب ملنا چاہئے چہ جائیکہ یہ نقصان دین کا سبب بنے ۔

جواب دوسری قسم کے مرض میں نیت عبادت صحیح ہے گو عبادت کی طاقت نہیں ہوتی اس لئے انما الاعمال بالنیات کی بنا پر اجر کا مستحق ہوگا، لیکن حالت حیض میں نیت عبادت صحیح نہیں لہٰذا ثواب بھی نہ ملے گا اور نقصانِ دین کا سبب بھی قرار پائے گا۔ (فتح الملہم ص ۲۴۳، مرقاۃ ص ۹۲، التعلیق ص ۳۴، عینی وغیرہ) ۔

"کذبنی ابن آدم" کی تشریح عن ابی هريرة رضـ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله كذبني ابن آدم ولم يكن له ذالك " حضرت ابوہریرہ رضـ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ ابن آدم (انسان) مجھ کو جھٹلاتا ہے اور یہ بات اس کے شایانِ شان نہیں، اور میرے بارے میں بدگوئی کرتا ہے حالانکہ یہ اس کے مناسب نہیں ۔

حدیث نبوی، حدیث قدسی اور کلام اللہ میں فرق | نبی علیہ السلام اگر کوئی حدیث اللہ تعالیٰ سے نقل فرمائے تو یہ حدیث قدسی ہے، اس کی تفصیل یوں ہے (۱) الفاظ و مضامین دونوں بواسطہ جبریل علیہ السلام منزل من اللہ ہو تو وہ قرآن ہے (۲) اگر مضامین اللہ کی طرف سے ہو اور نسبت بھی اس کی طرف ہو لیکن الفاظ حضور علیہ السلام کے ہوں تو یہ حدیث قدسی ہے۔ اور اگر مضامین اللہ کے اور الفاظ آنحضرت ﷺ کے اور نسبت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو تو یہ حدیث نبوی ہے، بعض نے کہا حدیث قدسی میں بھی الفاظ و مضامین دونوں اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں لیکن حدیث قدسی کے الفاظ غیر قطعی[۱] (تبدیل کا احتمال رکھتے ہیں) غیر متواتر[۲]، غیر متلو[۳]، غیر معجز[۴] اور اس کے انکار[۵] الفاظ وغیرہ موجب کفر نہیں اور قرآن کے الفاظ قطعی[۱]، متواتر[۲]، متلو[۳]، معجز[۴]، انکار[۵] الفاظ موجب کفر ہے۔ واللہ اعلم....

قولہ فاما تکذیبہ ایای فقولہ لن یعیدنی کما بدأنی الخ | "اس کا مجھ کو جھٹلانا تو یہ ہے کہ وہ کہتا ہے جس طرح اللہ نے مجھ کو (اس دنیا میں) پہلی مرتبہ پیدا کیا اسی طرح وہ (آخرت میں) مجھ کو دوبارہ ہرگز پیدا نہیں کرسکتا"

انکار بعث سے لزوم تکذیب الٰہی | انکار حیات بعد الموت سے تکذیب الٰہی دو حیثیت سے لازم آتی ہے۔(۱) قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جگہ بجگہ حشر و نشر اور بعث کا ذکر فرمایا قرآن صفت الٰہیہ ہے صفت الٰہیہ کی تکذیب خود ذات باری کی تکذیب ہے۔ (۲) اگر حشر و نشر اور حساب نہ ہوتا تو طاقتور کمزور کو ظلم کرتا رہتا لہذا کارخانہ ہستی عبث ہونا لازم آتا حالانکہ اللہ تعالیٰ درج ذیل آیت میں اس کا رد کرتا ہے: " وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ (الآیۃ)۔

قولہ وَلَيْسَ اَوَّلُ الْخَلْقِ بِاَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ اِعَادَتِهٖ | "حالانکہ دوبارہ پیدا کرنا پہلی مرتبہ پیدا کرنے کے مقابلہ میں مشکل نہیں ہے" اس سے حیات بعد الممات کے ثبوت کی طرف ابلغ طریقے سے اشارہ فرمایا، کہ جو خالق کسی چیز کو عدم سے نکال کر وجود کا لباس پہنا سکتا ہے وہ اسی چیز کو جبکہ وہ ٹوٹ پھوٹ کر اپنا قالب کھو چکی ہو دوبارہ قالب اور وجود عطا کیوں نہیں کرسکتا؟ خود محدود قدرت رکھنے والا انسان بھی کسی چیز کو دوبارہ بنانے میں پہلے کے مانند

مشکل نہیں سمجھتا ہے پہلی مرتبہ دوسری مرتبہ یہ محض ان کو سمجھانے کے لئے ہے ورنہ اللہ کیلئے ابتداء اور اعادہ دونوں یکساں ہیں کیونکہ وہ قادر مطلق ہے۔

قولہ: واما شتمہ ایای فقولہ اتخذ اللہ ولدا الخ " اور اس کا میرے بارے میں بدگوئی کرنا یہ ہے کہ وہ کہتا ہے اللہ نے اپنا بیٹا بنایا ہے حالانکہ میں تنہا اور بے نیاز ہوں، نہ میں نے کسی کو جنا اور نہ مجھ کو کسی نے جنا اور نہ کوئی میرا ہمسر ہے" کسی حقیر اور عیبدار چیز کو کسی کی طرف منسوب کرنے کا نام ہے شتم۔ (۱) اب اللہ کی طرف ولد کا نسبت کرنا ضرور شتم ہوگا، اگر اللہ کیلئے ولد ہو تو وہ ممکن ہوگا کیونکہ وہ پہلا نہ تھا اب ہوا والد اور اولاد میں مماثلت ہوتی ہے اس بنا پر خدا کا ممکن ہونا لازم ہوگا، یہ واجب الوجود کیلئے عیب ہے تو یہ شتم ہوا (۲) اولاد کی ضرورت تعاون اور ابقائے نسل کے لئے ہوتی ہے اگر اللہ کا ولد ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ وہ محتاج ہو، جو عیب ہونا بالکل ظاہر ہے۔

(۳) حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی لکھتے ہیں کسی عورت سے سانپ یا بندر پیدا ہونا اس کے حق میں سخت عیب ہے حالانکہ دونوں من حیث الجنسیت متحد ہیں اب خدا کی طرف غیر جنس حادث اور ممکن کو منسوب کرنا کتنا بڑا عیب ہے لہذا یہ شتم ہے۔

(۴) اولاد کا احتیاج خود مر جانے کے بعد اپنی جانشینی کیلئے ہوتا ہے لہذا اللہ تعالی کیلئے ولد کا دعوی کرنا گویا اللہ پاک کیلئے فنا اور موت کا دعوی ہے جو اللہ جل جلالہ کیلئے بہت بڑا عیب ہے۔

انا الاحد کی شرح احد کہا جاتا ہے جو ذات و صفات میں یکتا ہو اگر اللہ کیلئے ولد ہو تو والد کے ساتھ صفات میں شریک ہوگا لہذا احدیت سے والدیت کی نفی ہوگئی،

صمد وہ ذات ہے جو کسی کا محتاج نہ ہو اور باقی سب اس کے محتاج ہوں لہذا صمدیت سے بھی والدیت کی نفی ہوگئی اس سے عیسائیوں کے عقیدۂ ابنیت کی بھی پوری تردید ہوگئی۔

یوذینی ابن آدم کی تشریح عن ابی ھریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تعالی یوذینی ابن آدم یسب الدھر " حضرت ابوہریرہ رض کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ ابن آدم مجھے تکلیف دیتا ہے (اسطرح کہ)

وہ زمانہ کو برا کہتا ہے، ایذا کہا جاتا ہے اپنے قول و فعل سے دوسرے کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا جو اس کو ناپسندیدہ ہو خواہ وہ دوسرے میں تاثیر کرے یا نہ کرے، حقیقۃً یہ اللہ کی شان میں ممکن نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ غیر اللہ کیلئے مؤثر ہیں اور اللہ کبھی مؤثّر نہیں ہو سکتا اس لئے خدا تعالیٰ کے حق میں غایت ایذا یعنی ناراض کرنا مراد ہوگا۔

(۲) اگر معنیٰ متعارف مراد لئے جائیں تو کہا جائے گا بنی آدم اللہ کو اذیت پہنچاتا ہے گو اللہ کو یہ نہیں پہنچتی ہے۔ (۳) یا سلف کا مذہب مراد ہے یعنی ایذا کما یلیق بشانہٖ

قولہٗ **وانا الدھر بیدی الامر اقلب اللیل والنھار** " حالانکہ زمانہ (کچھ نہیں وہ) تو میں ہی ہوں سب تصرفات میرے قبضہ میں ہیں اور شب و روز کی گردش میرے ہی حکم سے ہوتی ہے۔

انا الدھر کی توجیہات (۱) انسان ناگوار امور میں دہر کی طرف شر کی نسبت کر کے جو گالیاں دیتا ہے حقیقۃً وہ مجھے دیتا ہے کیونکہ ان امور کا فاعل میں ہوں زمانہ کا اس میں کوئی دخل نہیں

(۲) بعض نے کہا مضاف محذوف ہے ای انا مقلّب الدھر یا انا مصرف الدھر یعنی زمانہ میرے اختیار و تصرف سے چل رہا ہے گویا ان کے نزدیک زمانہ نام ہے متصرف کا اور فی الواقع متصرف میں ہوں لہٰذا وہ گالی میری طرف لوٹتی ہے۔

(۳) بعض نے کہا دہر اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ایک ہے، راقم السطور کہتا ہے کہ اسمائے الٰہی توقیفی ہونے کی وجہ سے بلا دلیل یہ قول مسلّم نہیں۔

ردِ فرقہ دہریہ فرقۂ دہریہ کہتا ہے تمام عالم کا خالق دھر ہے وہ انا الدہر کو بطور دلیل پیش کرتا ہے، کہتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ میں ہی زمانہ ہوں یعنی میں جو خالق ہوں وہ اصل میں زمانہ ہی کا نام ہے، راقم الحروف کہتا ہے یہ دعویٰ سراسر غلط ہے کیونکہ اس کے بعد" بید الامر اقلب اللیل والنھار" اس کے بطلان پر واضح دلیل ہے کیونکہ زمانہ نام ہے لیل و نہار کی گردش کا اور گردش دینے والا خدا بعینہٖ لیل و نہار کی گردش ہے کیا اس کے کوئی معنیٰ ہیں؟

" ما احد اصبر علیٰ اذیً" کی شرح عن ابی موسیٰ الاشعریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم **ما احد اصبر الخ** " حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے

کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تکلیف دہ کلمات سنکر خدا تعالیٰ سے زیادہ تحمل کرنیوالا کوئی نہیں ہے مشرکین اس کیلئے بیٹا تجویز کرتے ہیں وہ اس پر (ان سے انتقام نہیں لیتا بلکہ) ان کو عافیت بخشتا ہے اور روزی پہنچاتا ہے ، صبر کے معنی نفس کو ناگوار چیز پر روکنا ہے اور ذات باری تعالیٰ کی صفت میں مستحق عذاب سے عذاب کو مؤخر کرنا ہے ۔

قولہٗ: علیٰ اذی | یہ مصدر بمعنی اسم فاعل اور اس کا موصوف محذوف ہے (ای علیٰ کلام موذٍ پھر "ثم یعافیھم" فرماکے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بندہ کو بھی تحمل اور انتقام کی صفت پیدا کرنا چاہیے (التعلیق) ۔

الا مؤخرۃ الرحل" کی تشریح | وعن معاذ رضؓ قال کنت ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ حمار لیس بینی وبینہٗ الا مؤخرۃ الرحل" حضرت معاذ رضؓ کہتے ہیں کہ (ایک سفر میں) گدھے پر میں آنحضرت ﷺ کے پیچھے بیٹھا ہوا تھا، میرے اور آنحضرت ﷺ کے درمیان زین کی پچھلی لکڑی حائل تھی " علیٰ حمار سے شدت تواضع کی طرف اشارہ ہے چونکہ گدھا گھٹیا قسم کا سواری ہے اس لئے سید الاولین والآخرین جیسا عالی منقبت ذات کا گدھا پر سوار ہونا ان کی انتہائی تواضع پر دال ہے ۔

قولہٗ: الا مؤخرۃ الرحل | مؤخرۃ میں دو لغات ہیں ۔ (۱) بضم المیم ہمزہ ساکنہ اور خاء مکسورہ (۲) بفتح الہمزہ والخاء المشددۃ المکسورۃ اس سے حضرت معاذ رضؓ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بہت قرب میں بیٹھکر سننے کی طرف اشارہ ہے، نیز یہ حدیث نہایت اہم ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضؓ کو بار بار ندا دی جیسا کہ آئندہ حدیث میں آرہا ہے ۔

قولہٗ فقال معاذ ھل تدری ماحق اللہ علیٰ عبادہ وماحق العباد علی اللہ"
حضور ﷺ نے فرمایا ای معاذ رضؓ جانتے ہو بندوں پر اللہ کا حق کیا ہے؟ اور اللہ پر بندوں کا حق کیا ہے؟

حالات معاذ رضؓ ۔ آپ کی کنیت ابو عبد الرحمٰن یا ابو عبداللہ انصاری ہے لیکن آپ معاذ بن جبل رضؓ کے نام سے مشہور ہے آپ تمام غزوات میں شریک ہوئے، آپ یمن کا قاضی اور ملک شام کے عامل تھے ۴۸ سال عمر میں ۱۸ھ میں وفات پائی، عمر رضؓ ابن عمر رضؓ اور ابن عباس رضؓ وغیرہ نے ان سے روایت حدیث کی ہے

جملۂ مذکورہ سے استدلالِ معتزلہ حق کے معنی واجب اور لازم قرار دیکر معتزلہ اس جملہ سے استدلال کرتا ہے کہ اصلح للعباد یعنی فرمانبردار کو جنت میں اور نافرمان کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے۔

جوابات اہل سنت والجماعت فرماتے ہیں (۱) حق کے متعدد معانی آتے ہیں اسلئے بمقتضیٰ مقام معنی کی تعیین کی جائے گی "حق اللہ علی العباد میں حق بمعنی واجب و لازم کے ہیں، اور حق العباد علی اللہ میں حق بمعنی لائق اور شایانِ شان کے ہیں لہٰذا حق العباد علی اللہ ان لا یعذب من لا یشرک بہ شیئًا" کے معنی یہ ہیں، شانِ خداوندی کا لائق یہی ہے کہ جن بندوں نے کسی کو اللہ کا شریک نہ ٹھہرایا اسے عذاب نہ دے"

(۲) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں چونکہ پہلا حق اللہ علی العباد فرمایا اس بنا پر اسکو بھی مشاکلۃً حق العباد علی اللہ فرمادیا گو معنی ایک نہیں۔

(۳) اگرچہ اس پر کسی طرف سے کچھ واجب نہیں تاہم بطور احسان اپنے اوپر واجب کر لیا جس کو وجوب تفضلی یا احسانی سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ توجیہات اس لئے کیجا رہی ہیں کہ "لا یسئل عما یفعل" ان اللہ یفعل ما یشاء وغیرہا آیات صراحۃً دال ہیں کہ اللہ پر کسی طرف سے کچھ واجب نہیں، اللہ سے کوئی باز پرس نہیں کر سکتا اور اللہ مختار کل ہے

قولہٗ فقلت یا رسول اللہ افلا ابشر بہ الناس قال لا تبشرھم فیتکلوا "

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میں یہ خوشخبری لوگوں کو سنا دوں ؟ آپ نے فرمایا لوگوں کو یہ خوشخبری نہ سناؤ کیونکہ وہ اس پر بھروسہ کر بیٹھیں گے (اور عمل کرنا چھوڑ دیں گے)

"ومعاذ ردیفہ علی الرحل" کی شرح عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومعاذ ردیفہ علی الرحل قال یا معاذ لبیک یا رسول اللہ وسعدیک۔

"حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر سوار تھے اور معاذؓ آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے، فرمایا اے معاذ" عرض کیا، حاضر ہوں یا رسول اللہ اور فرمانبرداری کیلئے تیار ہوں۔

قولہ لبیک یہ لبّ بمعنی اجاب سے تثنیہ مضاف ہے ای اجبت لک اجابۃ بعد اجابۃٍ

قولہ سعدیک ای اسعدت اسعاداً لک بعد اسعاد۔ قولہ ثلثا ای وقع هذا النداء والجواب ثلاث مرّات۔

قولہ: صدقا من قلبہ یہ یشہد کی ضمیر سے تمیز ہے یا مفعول مطلق محذوف کی صفت ہے ای شہادۃ صادقۃ من قلبہ۔

حدیث الباب سے مرجیہ کا استدلال اور اس کے جوابات

دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ فقط کلمۂ شہادت پڑھ لینے سے دوزخ حرام ہو جائیگا خواہ عمل کرے یا نہ کرے ان احادیث سے مرجیہ نے اپنے باطل مدّعیٰ پر استدلال کیا ہے حالانکہ بہت آیات واحادیثِ شفاعت وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے عصاۃ مؤمنین بھی ایک مدت کیلئے دوزخ میں جائیں گے یہی ہے اہل سنۃ والجماعۃ کا مسلک اس لئے اس کے متعدد جوابات دئے گئے۔

(۱) ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں" الاحرّم اللہ علی النار" سے خلود فی النار کی تحریم مراد ہے نہ کہ مطلق دخول نار کی تحریم (۲) یہ بقاعدہ" الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ "عمل بالارکان بھی اس میں داخل ہے چنانچہ ترمذی کی روایت میں نماز روزہ اور حج کا ذکر ہے اس حیثیت سے اسمیں کمال ایمان ملحوظ ہے لہٰذا اس پر آگ حرام ہونا صحیح ہے۔

(۳) امام بخاریؒ فرماتے ہیں حدیث الباب ان لوگوں کے بارے میں ہے جنہوں نے آخری وقت میں شہادتین کا اقرار کیا' ایمان لانے کے بعد ان کو اعمال سیئہ کا موقع نہیں ملا۔

(۴) مخصوص وہ آگ حرام ہے جو کفار کے لئے تیار ہے مومنین فاسقین کو کفار جیسا شدید عذاب نہیں دیا جائے گا بلکہ ہلکی آگ کی سزا دیجائیگی۔

(۵) امام زہریؒ اور ابن المسیبؒ نے فرمایا کہ آنحضرتؐ کا یہ ارشاد نزول فرائض اور اوامر ونواہی کے قبل کا ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یہ توجیہ صحیح نہیں کیونکہ ان احادیث کے رواۃ معاذؓ، انسؓ، ابوہریرہؓ وغیرہم سب مدینہ کے صحابہ ہیں خصوصاً ابوہریرہؓ متأخر الاسلام ہیں لہٰذا یہ کیسا ہوگا کہ اسوقت تک بھی احکام مذکورہ نازل نہیں ہوئے ہو۔

(۶) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں اس حدیث میں ایمان اور کلمۂ شہادت کا ذاتی اثر اور خاصیت بیان کرنا مقصد ہے یعنی اس کی تاثیر یہ ہے کہ آگ کو حرام کردے لیکن اس تاثیر کیلئے شرائط وموانع ہیں

اگر شرائط پائے گئے اور موانع نہ ہوئے تو کلمۂ شہادت ضروری طور پر اپنی تاثیر دکھائے گی لیکن اگر شرائط کا وجود نہ ہوا یا موانع پیش آگئے تو اثر بعض حالات میں کمزور پڑجائے گا اور بعض حالات میں قریب ختم بھی ہوجائے گا مثلاً زہر کی تاثیر قتل ہے اگر دوسرے موانع کی وجہ سے استعمال زہر کے باوجود نہ مرے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ زہر کی تاثیر مار ڈالنا نہیں ہے، یا اسطرح سمجھو کہ پانی بالطبع بارد ہے اگر اسکو آگ میں رکھکر اس قدر گرم کرلیا جائے کہ وہ آگ کا کام کرنے لگے تو اسے حار کہیں گے لیکن اب بھی برودتِ طبعی اس میں موجود ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہی گرم پانی اگر آگ پر ڈال دیا جائے تو آگ کو بجھادے گا۔ اسی طرح مؤمن کیلئے کلمۂ شہادت کی ذاتی تاثیر تحریم نار ہے بعض وقت عوارض سے مغلوب ہوجاتا ہے جب عوارض دور ہوجائے تو وہ ضرور جنت میں لے جائے گا۔ (ہذا ارجح الاجوبۃ)

(۷) جب اللہ تعالیٰ کی شانِ رحمت وکرم پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر پڑی تو فرمادیا: بڑے مجرم بھی فقط ایمان سے جنت میں داخل ہوجائے گا، اور جب حق تعالیٰ شانہ کی شانِ انتقام پر نظر پڑی تو فرمادیا چھوٹی سے چھوٹی نافرمانی بھی جہنم میں لے جائے گا کما قال علیہ السلام لا یدخل الجنۃ قتات ولا نمام وغیرہ، حضرت سعدیؒ نے خوب فرمایا ؎

تہدید اگر برکشد تیغ حکم ✽ بمانند کروبیاں صم وبکم۔
وگر در دہد یک صلائے کرم ✽ عزازیل گوید نصیبے برم۔

"واخبر بہ معاذ عند موتہ" پر ایک اشکال اور اس کا حل

قولہ واخبر بہ معاذ عند موتہ تأثما، "حضرت معاذ رضؓ نے اپنی وفات کے وقت خود کو گناہ سے بچانے کی خاطر مخصوص حاضرین کے سامنے اس کا اظہار کردیا" پہلی حدیث میں یہ خوشخبری لوگوں کو سنانے سے منع فرمایا اور اس حدیث میں ہے کہ معاذ رضؓ نے اپنی وفات کے وقت لوگوں کو سنادیا لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات پر عمل نہ کرنا یہ کسطرح جائز ہوا؟۔

اس کا حل یہ ہے کہ حضرت ﷺ کی ممانعت عام لوگوں کیلئے تھی کیونکہ حضرت معاذ رضؓ نے فرمایا افلا ابشر الناس اور حضرت معاذ رضؓ کا سنا دینا مخصوص حاضرین کیلئے تھا اب اسمیں کوئی منافات نہیں یعنی دفع مضرت جلب منفعت سے مقدم ہونیکی بنا پر ابتداءً جو لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے وہ مقصد حدیث اچھی طرح نہ سمجھکر اعمال کے

سلسلہ میں سستی کرنے کا احتمال تھا اس لئے حضرت معاذ رضؓ نے زندگی بھر اس ارشاد کو بطور امانت و دیعیت رکھی جب لوگوں کی دلوں میں اعمال کی عظمت بیٹھ گئی اور خطرہ سے مامون ہو گئے تو وفات کے وقت چند مخصوص حاضرین کو بتلا دیا۔

(۲) معاذ رضؓ سمجھے تھے یہ منع تحریم کیلئے نہیں بلکہ مصلحۃً اور شفقۃً ہے لہٰذا "بلّغوا عنّی ولو آیۃ" وغیرہ پر عمل کرتے ہوئے بیان فرما دیا۔

(۳) اور بحوالفاظ حدیث سے سمجھا جاتا ہے کہ کتمان علم کی وعید کی احادیث کے پیش نظر معاذ رضؓ نے حدیث ممانعت کو منسوخ قرار دیا ہاں اس کے بیان کو قرب موت کیلئے محفوظ رکھنے میں اس بات کی رعایت بھی تھی کہ ہمارے آخری کلام شہادتین ہوں۔

(۴) جب اس مضمون کو متعدد صحابہ نے بیان فرما دیا اس سے معاذ رضؓ نے یہ سمجھا کہ میں کیوں مستور رکھوں شائع تو ہو ہی گئی۔

ایک مسئلہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ علم کیلئے ایسے افراد کو مخصوص کرنا چاہیے کہ جن میں ضبط اور صحت فہم پایا جائے، لہٰذا جن میں اہلیت نہ ہو ان کو لطیف معنی پر مطلع نہ کرنا چاہیے (فیض الباری ص۲۲۴، فتح الملہم ص۲۰۶، ایضاح البخاری وغیرہ)....

عن ابی ذر[ص] رضؓ قال اتیت النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ ثوبٌ ابیض الخ "حضرت ابوذر رضؓ سے مروی ہے کہ میں نبی علیہ السلام کے پاس آیا اس حال میں کہ آپ ایک سفید کپڑا اوڑھے ہوئے سو رہے تھے پھر آپ کے پاس آیا اس حال میں کہ آپ بیدار ہو چکے تھے"۔

وعلیہ ثوبٌ ابیض وغیرہ جو قیودات بیان کی گئیں اس سے اشارہ ہے کہ اسوقت کی پوری کیفیت میرے ذہن میں حاضر ہے تاکہ سامعین کو اعتماد کلی حاصل ہو جائے، نیز[۲] حالات محبوب کے ذکر سے استلذاذ بھی مقصود ہے۔

قولہ فقال ما من عبد قال لا الٰہ الا اللہ ثم مات علی ذالک الا دخل الجنۃ

"پس آپ نے فرمایا جس نے صدق دل سے لا الٰہ الا اللہ کہا پھر انتقال ہو گیا تو وہ جنت میں ضرور داخل ہوگا"۔

ص آپ کا نام جندب بن جنادہ غفاری ہے آپ قدیم الاسلام اور چھوتے مسلمان ہیں دوسرے دن کیلئے سامان رکھنا ناجائز سمجھتے تھے بزمانہ خلافت عثمان ۳۲ھ میں بمقام ربذہ وفات پائی آپ سے صحابہ وتابعین کے ایک جم غفیر نے روایت کی ہے ۱۲

ایک شبہ اور ازالہ اس سے معلوم ہوتا ہے دخول جنت کیلئے اقرار رسالت کی ضرورت نہیں
(۱) اس کا ازالہ یہ ہے کہ یہاں جزء کہکر کل مراد لی گئی جیسا کہ :
قُلْ هُوَ اللهُ کہکے پوری سورت مراد لی جاتی ہے ۔
(۲) یا بدیہی ہونے کی وجہ سے دوسرا حصہ ذکر نہیں کیا گیا ۔

دوسرا شبہ اور اسکا ازالہ دوسرے نصوص سے ثابت ہوتا ہے دخول جنت کیلئے دیگر احکام بجالانا بھی ضروری ہے اس کا ازالہ تو متعدد طریقے سے حدیث انس رض کے تحت گذر چکا ۔

قولہ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ ای دخل الجنۃ وان زنٰی وان سرق ، فقط ایمان پر دخول جنت کی بشارت دینے پر حضرت ابوذر رض کو نہایت تعجب ہوا اُسکے اظہار کیلئے اس لفظ کو بار بار تکرار فرمایا (۲) یا تو اس لئے کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی دوسرا مفید جواب دیں

سُوَال کبائر تو بہت ہیں ابوذر رض نے فقط زنا و سرقہ کو خاص کر کے کیوں ذکر فرمایا ؟

جواب حقوق اللہ میں جو کبائر ہیں اسکی طرف زنا سے اشارہ کیا اور حقوق العباد میں جتنے کبائر ہیں اسکو سرقہ سے اشارہ فرمایا ۔

تعارض اب یہ حدیث اور حضرت ابوہریرہ رض کی حدیث قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا یَزْنِی الزَّانِی حِیْنَ یَزْنِی وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا یَسْرِقُ السَّارِقُ حِیْنَ یَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ الخ ، (مشکوۃ ص ۱۲) کے مابین تعارض ہے ۔

وجوہ تطبیق حدیث ابی ہریرہ رض میں عین ارتکاب کبائر کے وقت نفی ایمان کرنا مقصود ہے جس پر درج ذیل حدیث صریح دال ہے : عن ابی هریرة رض قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اذا زنی العبد خرج منه الایمان فکان فوق رأسه کالظلة فاذا خرج من ذلك العمل رجع الیه الایمان (مشکوۃ ص ۱۵) اور حدیث ابی ذر رض میں ارتکاب کبائر سے فارغ ہو کر بعد التوبہ دخول جنت کا بیان ہے ، فاندفع التعارض ۔ (۲) امام بخاری رح فرماتے ہیں حدیث ابی ہریرہ رض میں کمال ایمان اور نور ایمان کی نفی مراد ہے نہ کہ نفس ایمان کی ، کما قال عبد اللہ البخاری رح ،

"لایکون ھذا مومنا تاما ولایکون لہ نور الایمان" (مشکوٰۃ ص۱۴) - اور حدیث معاذ رضؓ میں وجود ایمان مراد ہے جس کے ذریعہ شفاعت رسولؐ یا سزا ملنے کے بعد جنت میں داخل ہوں گے - (۳) حدیث ابی ہریرہؓ میں وہ موحدین مراد ہیں جن کے پاس تبلیغ احکام ہوئی اور حدیث معاذؓ میں وہ موحدین مراد ہیں جن کے پاس تبلیغ احکام نہ ہوئی ہو -

(۴) حدیث ابی ہریرہؓ میں تو حالت ایمان کے زنا وسرقہ مراد ہیں اور حدیث معاذؓ میں قبل الاسلام جو زنا وسرقہ کیا تھا وہی مراد ہے وہ مانع دخول جنت نہ ہوگا جیسے عمرو بن العاصؓ کی حدیث "ان الاسلام یہدم ماکان قبلہ" الخ دال ہے اور دونوں حدیثوں کا ماحاصل یہ ہے کہ مومن کبیرہ گناہ سے کافر نہ ہوگا لہٰذا وہ خالد فی النار نہ ہوگا کما یفہم من قولہ "وان زنی وان سرق" وہ مومن کامل بھی نہ رہے گا کما یفہم من قولہ ع، "لایزنی الزانی حین یزنی وھو مومن" بلکہ وہ مومن ناقص ہوگا یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے، لہٰذا ان دونوں حدیثوں کو یکجا کرنے سے معتزلہ اور مرجیہ کی تردید ہو گئی

قولہ علیٰ رغم انف ابی ذرؓ " ہاں ابوذرؓ کو کتنا ہی ناگوار کیوں نہ گذرے" "رغم" ماخوذ ہے رغام سے بمعنی مٹی، لہٰذا اس کے معنی ناک خاک آلودہ ہو، اس کا اکثر استعمال ذلت وناگواری پر ہوتا ہے چونکہ ابوذرؓ نے یہ الفاظ اپنے محبوب سے سنے تھے اس لئے حدیث روایت کرتے وقت استلذاذا یا تفاخرًا اسکو بیان کرتے تھے (مرقاۃ ص۹۹، التعلیق ص۳۹، فیض الباری وغیرہ -)

عن عبادۃ بن الصامت رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شہد ان لا الٰہ الا اللہ الخ " عبادہ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص گواہی دیتا ہے کہ خدائے واحد کے بغیر کوئی معبود نہیں اور اس کا کوئی شریک نہیں، حضرت محمدؐ خدا کا پیارہ بندہ اور رسول ہیں"

قولہٗ: ان عیسیٰ عبد اللہ ورسولہ وابن امتہ وکلمتہ القاھا الیٰ مریم وروح منہ (اور اس بات کی شہادت دے) کہ حضرت عیسیٰؑ بھی خدا کا بندہ اور رسول اور خدا کی باندی (مریم) کے بیٹے اور اس کا حکم ہیں

جس کو اس نے مریم کی طرف ڈالا تھا اور خدا کی بھیجی ہوئی روح ہیں ۔

حکمت تخصیص ذکر عیسیٰ عیسیٰ ؑ کا ذکر بطور خاص اس لئے کیا گیا چونکہ ان کے متعلق یہود و نصاریٰ نے بہت افراط و تفریط کی، نصاریٰ نے تو انکو اللہ یا ابن اللہ یا ثالث ثلاثہ یا اقانیم ثلاثہ کا ایک قرار دیا جو ان کے مرتبہ میں افراط ہے، اور یہودی نے ان کو معاذ اللہ ولد الزنا قرار دیکر رسالت سے انکار کیا! حالانکہ ان کا مرتبہ ان دونوں فریقوں کے عقائد باطلہ کے وسط میں ہے اسلئے وَاِنَّ عیسیٰ عبد اللہ ۔ فرما کر نصاریٰ کی تردید کی چنانچہ عیسیٰ اللہ کے بندے ہیں نہ خود اللہ یا ابن اللہ ہے اور رسول کہکر یہودی کی تردید کی ہے کیونکہ ولد الزنا کبھی رسول نہیں ہوسکتا اور ابن امتہ کہکر دونوں پر تعریض ہے نصاریٰ پر اسطرح کہ وہ اللہ کی باندی کا صاحبزادے ہیں وہ کیسے اللہ یا ابن اللہ ہوسکتا ہے ؟ اور یہودی پر اسطرح کہ وہ اگر ولد الزنا ہوتا تو یہ شریف لقب امتہ جو اضافت تشریفی کے ساتھ اپنی طرف منسوب کیا یہ کسطرح ہوسکتا ہے ؟

قولہٗ وکلمتہٗ کلمہ کی یہ تحقیق ادنیٰ مناسبت سے کیجارہی ہے کہ یہ کلم سے ماخوذ ہے بمعنی توڑنا پھاڑنا چونکہ انسان کلمہ کے ذریعہ سکوت کو توڑتا ہے اس لئے زبان سے نکلے ہوئے وہ الفاظ جن کو معنیٰ مفرد پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا اس کو کلمہ کہا جاتا ہے اور کبھی کلمہ کا اطلاق کلام پر بھی ہوتا ہے جسطرح لا الٰہ الا اللہ کو کلمہ توحید کہا جاتا ہے باوجودیکہ وہ کلام ہے بعض نے کہا اسی سے ایمان بسیط ہونے کی طرف اشارہ ہے ۔

راقم السطور کہتا ہے فی الحقیقت محاورات عرب کی بنا پر اس کو کلمہ کہا جاتا ہے جسطرح کلمۃ الترحیب، کلمۃ التہنیۃ وغیرہ کہا جاتا ہے اور کلمہ کا اطلاق کبھی دلیل وحجت پر بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ مخالف کے لئے جارح ہوتا ہے ۔

عیسیٰ علیہ السلام پر کلمۃ اللہ کا اطلاق کی وجوہات (۱) اللہ تعالیٰ کے خصوصی کلمۂ کن سے بلاواسطہ مادۂ معتادہ پیدا ہو ۔ (۲) وہ قدرت خداوندی پر حجت ہے کیونکہ وہ بلا اختلاط جنسیت پیدا ہوا ۔ (۳) انہوں نے گود مادر میں اِنّی عبد اللہ کے ساتھ وقت کلام سے پہلا کلام کیا ۔

(۴) ان کے کلام سے زیادہ فائدہ پہونچا جس سے زیادہ فائدہ پہونچتا ہے اس کو عرف میں

اللہ کی طرف نسبت کر دیتا ہے جیساکہ سیف اللہ اور اسد اللہ وغیرہما کیونکہ ان کی تلوار و شجاعت سے لوگوں کو زیادہ فائدہ پہنچا، لہٰذا کلمۃ اللہ سے دونوں فریقوں پر تعریض ہوئی (مرقاۃ ص۱۶)

روح انسانی اور روح حیوانی قولہ وروحٌ منہ : کلام اللہ میں روح کو امر رب کہا گیا احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک لطیف چیز ہے جس کی بستی عالم ارواح میں ہے لیکن اس کی حقیقت سے انسان ناواقف ہے تاہم تمام انسان اس کے وجود کے قائل ہیں اس روح کی تخلیق تو تمام انسانوں کی تخلیق سے بہت پہلے ہے چنانچہ انہیں ارواح کو حق تعالیٰ نے ازل میں جمع کرکے اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ فرمایا اور سب نے بلیٰ کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کیا ہاں اس کا تعلق جسم انسانی کے ساتھ تخلیق اعضاء انسانی کے بعد ہوتا ہے یہ ہے روح حقیقی یا روح انسانی، اور ایک روح حیوانی ہے وہ ایک مادّی جسم لطیف ہے جو جسم حیوانی کے ہر ہر جزء میں سمایا ہوا ہوتا ہے جو خون کی سرعتِ حرکت سے پیدا ہوتا ہے اس کی تخلیق تمام اعضاء انسانی کی تخلیق کے بعد ہوتی ہے جس کو اطباء و فلاسفہ روح کہتے ہیں درحقیقت حیات انسان اسی روح حقیقی سے متعلق ہے جب اسکا تعلق روح حیوانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو انسان زندہ کہلاتا ہے جب منقطع ہو جاتا ہے تو انسان مردہ کہلاتا ہے وہ روح حیوانی بھی اپنا عمل چھوڑ دیتی ہے (معارف القرآن ص۳۰۳ ج۱ مظہری)

عیسیٰؑ پر اطلاق روح کی وجوہات (۱) روحٌ منہ کا مضاف محذوف ہے اَی ذی روحٍ کائنٍ منہ یعنی آپکی پھونک سے مردہ آدمی زندہ ہو جاتا تھا جیساکہ روح سے زندگی آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ : وَاُحْیِ الْمَوْتٰی بِاِذْنِ اللّٰہِ (الآیۃ پ۳) اور مِنْہُ سے خدا کی مخلوق اور آپکے مقرب ہونے کی طرف اشارہ ہے یہ مِنْ تبعیضیہ نہیں جس سے جزویت باری تعالیٰ کا شبہ ہو جسطرح قولہ تعالیٰ وَسَخَّرَلَکُمْ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْہُ " میں بالاجماع مِنْ تبعیضیہ نہیں کیونکہ اسوقت جمیع مخلوقات اللہ کے جزء بنجائیں گی لہٰذا روحٌ مِنْہُ میں بھی مِنْ تبعیضیہ نہیں ۔

(۲) تمام انسان مادّہ کے ساتھ روح والے ہیں اور عیسیٰؑ بغیر مادہ روح والے ہیں اس لئے انکو روح کہا گیا ۔ (۳) روح الامین کے نفخ سے پیدا ہونے کی مناسبت سے ان پر روح کا اطلاق کیا گیا (۴) ان کے دم سے مٹی میں روح آجاتی تھی ۔ ......

(۵) وہ آخری زمانہ تک آسمان میں ذی روح رہیں گے (۶) انکی تبلیغ سے مردہ قلوب ہدایت کی روح سے زندہ ہو جاتے تھے، اس جملہ سے بھی دونوں فریقوں کی تردید ہوگئی

قولہ وَالجنۃ وَالنارُ حقٌ "اور جنت و دوزخ حق (واقعی چیز) ہیں" (ان بنیادی عقائد کو ماننے کے بعد اللہ تعالیٰ جنت میں ضرور داخل کرے گا خواہ اس کے اعمال کچھ بھی ہوں اس سے فلاسفہ اور زنادقہ کی تردید ہوگئی جو جنت و دوزخ کے وجود کا منکر ہیں

جنت و دوزخ فی الحال موجود ہیں

مذاہب : معتزلہ کہتے ہیں جنت و دوزخ قیامت کے دن بنائے جائیں گے **اھل السنۃ والجماعۃ** فرماتے ہیں جنت و دوزخ فی الحال موجود ہیں ۱۲

دلیل معتزلہ اگر جنت و دوزخ فی الحال بھی موجود ہوں تو پھل پھول سڑ کر گر پڑیں گے، حور و غلمان بوڑھے ہو جائیں گے وغیرہ

دلائل اہل السنہ (۱) قولہ تعالیٰ أُعِدَّت للمتقين (آل عمران آیۃ ۱۳۳) (۲) قولہ تعالیٰ : النار يُعرَضُونَ عليها غدُوًّا وَّعَشِيًّا (المؤمن آیۃ ۴۶) ......

(۳) قال علیہ السلام الا ان الخیر خیر کلہ بحذافیرہ فی الجنۃ الا ان الشر شر کلہ بحذافیرہ فی النار وغیرہ ۔ (۴) راقم السطور کہتا ہے کہ : جب دنیا کے ہر شئی خیر و شر سے مرکب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے مفردات و بسائط پہلے سے موجود ہیں لہذا جنت جو خیر کا مرکز اور جہنم جو شر کا مرکز ضرور موجود ہے

جوابات دلیل معتزلہ (۱) اہل السنۃ کہتے ہیں خالق الجنۃ و النار کیلئے ان چیزوں کو اپنی حالت پر رکھنے کی قدرت ضرور حاصل ہے ۔

(۲) یا تجدد امثال کی بنا پر محفوظ رکھا ہے (فتح الملہم ص ۲۰۰ ، مرقاۃ ص ۱۱۰ ، التعلیق ص ۴۰ وغیرہا)

حدیث إنّ الاسلام يهدم کی شرح

عن عمرو[۵] بن العاص رض قال أما علمت یا عمرو ان الاسلام يهدم ما كان قبلہ الخ ، عمرو بن العاص رض

ص۵ آپ ۵ھ یا ۸ھ میں مسلمان ہوئے آنحضرت ﷺ نے آپکو عمان کا والی بنایا خلافت فاروقی میں مصر آپ کی سپہ سالاری میں فتح ہوا اس لئے آپکو فاتح مصر کہا جاتا ہے ۴۳ھ میں بعمر ۹۰ سال انتقال ہوا آپ سے آپ کے صاحبزادے عبد اللہ بن عمرو رض وغیرہما نے روایت کی ہے ۔ ۱۲

سے مروی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عمرو! کیا تم نہیں جانتے ہو اسلام اس کے ماقبل کی ساری خطائیں مٹا دیتا ہے اور ہجرت پہلے کے تمام گناہوں کو ڈھا دیتی ہے اور حج بھی ماقبل کے تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے ۔

قولہ اما علمت حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قبول اسلام کے آگے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو اما علمت کے ساتھ خطاب کرنا یہ انکی کمال حذاقت اور جودت طبع کی طرف اشارہ ہے یعنی آپ جیسے باکمال شخص کیلئے اسلام کے متعلق یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیے

قولہ وان الاسلام ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے اسلام ہجرت اور حج یہ تینوں گناہوں کو ختم کرنے میں مساوی ہیں لیکن یہ دیگر احادیث سے مزاحم ہونے کیوجہ سے اسکی مراد بتانے میں اختلاف ہو گیا ۔

(۱) علامہ تورپشتی حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسلام سے حقوق اللہ حقوق العباد کبائر و صغائر سب معاف ہو جاتے ہیں لیکن ہجرت اور حج سے دوسری احادیث کے پیش نظر حقوق العباد ساقط نہیں ہوتے ہیں، ہاں حقوق اللہ معاف ہو جاتے ہیں یہ تقریباً ابن حجر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے ۔

(۲) دوسرے علماء محققین فرماتے ہیں اسلام سے حقوق اللہ اور حقوق العباد غیر مالیہ مثلاً غیبت، بہتان وغیرہ معاف ہو جاتے ہیں لیکن حقوق العباد المالیہ مثلاً دین وغیرہ باقی رہجاتے ہیں اور اگر کوئی ذمی مسلمان ہو تو حقوق العباد مطلقاً معاف نہیں ہوتے خواہ مالیہ ہو یا غیر مالیہ اور ہجرت و حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں کسی قسم کے حقوق العباد معاف نہیں ہوتے ۔ (۳) بعض کہتے ہیں اسلام کے مانند ہجرت سے بھی حقوق اللہ اور حقوق العباد غیر مالیہ معاف ہو جاتے ہیں اور حج سے فقط صغائر اور مظالم معاف ہوتے ہیں ۔

(۴) علامہ طیبی رحمہ اللہ وغیرہ فرماتے ہیں زیر بحث حدیث میں ہجرت اور حج کو اسلام پر عطف کیا گیا لہذا تینوں کا حکم یکساں ہے یعنی حقوق اللہ، حقوق العباد سب معاف ہو جاتے ہیں اس قول کو صحیح تسلیم کرنے کی صورت میں **راقم السطور** کہتا ہے حقوق العباد کی معافی کے بارے میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اپنے خزانہ قدرت سے صاحب حقوق کو حقوق دیکر اس بندہ کو اس سے دست برداری دلا دے اور اسے معاف کر دے اور حقوق اللہ میں کبائر کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جب بندہ ہجرت اور حج کو روانہ ہوتا ہے

تو وہ اپنی معصیت کو دیکھ کر شرمندہ ہوتا ہے تو اسکی شرمندگی ہی توبہ بن جاتی ہے کیونکہ توبہ کا اہم رکن ندامت ہے جب اس حیثیت سے اسکی توبہ ہوگئی تو ہجرت وحج سے کبائر بھی معاف ہو جانا چاہیے چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج کے متعلق ارشاد " من حج ولم یرفث ولم یفسق خرج من ذنوبہ کیوم ولدتہ امہ " ظاہراً اس پر دال ہے علماء محققین اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں یہ بشرط توبہ خالص ہے ۔

(فتح الملہم ص۲۷، مرقاۃ ص۱۰۳، فتح الباری وغیرہ) ۔

حدیث : عَنْ مَعَاذ بن جبلؓ قال قلتُ یارسُول اللہ اخبرنی بعمل یدخلنی الجنۃ ویباعدنی من النار قال لقد سألت عن امر عظیم الخ

حضرت معاذ رضؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا یارسول اللہ مجھے کوئی عمل ایسا بتادیجئے (کہ جسکے کرنے سے) میں جنت میں داخل ہو جاؤں اور دوزخ کی آگ سے محفوظ رہوں آپؐ نے فرمایا سوال تو تم نے ایک بہت بڑی چیز کا کیا ہے لیکن جس پر خدا آسان کردے اس کے لئے یہ بہت آسان بھی ہے اور فرمایا خدا کی بندگی اسطرح کرو کہ اسکی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرو نماز کو پورے طور پر ادا کرو، زکوٰۃ دو، رمضان کے روزے رکھو اور خانہ کعبہ کا حج کرو ،

قولہٗ یدخلنی الجنۃ ادخال فی الجنۃ کی نسبت عمل کی طرف کرنا یہ مجازاً ہے کیونکہ دخول جنت کی علت تو رحمت خداوندی ہے اور اعمال تو من قبیل الاسباب ہیں ۔

قولہٗ اَمْرٌ عَظِیْم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال کو امر عظیم اسلئے فرمایا کہ اس کا جواب تو بہت مشکل ہے کیونکہ یہ مغیبات میں سے ہے کوئی نہیں جانتا کہ کس عمل کی بدولت کسی کو جنت نصیب ہوگئی ۔

قولہٗ ثم قال الا ادلک علی ابواب الخیر "پھر ارشاد فرمایا اے معاذ کیا تمہیں خیر و بھلائی کی راہ کے دروازے نہ بتادوں ؟ " خیر کو ایک مکان کے ساتھ تشبیہ دیکر اس کیلئے ابواب کو ثابت کیا ہے تو یہ استعارۂ مکنیہ اور تخییلیہ ہے ۔

ابواب خیر کیا کیا ہیں ؟ فرماتے ہیں (۱) الصَّوْمُ جُنَّۃٌ روزہ ایک ایسی ڈھال ہے جو گناہ سے بچاتی ہے کیونکہ بھوک سے شہوت میں کمی ہوتی ہے

اس کی وجہ سے شیطان کے راستے تنگ ہو جاتے ہیں (۲) یا روزہ خواہشات نفسانی کیلئے ڈھال ہے اور ایک روایت میں ہے الصوم جنۃ من النار (ترمذی) "روزہ عذاب نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہے" علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ روزہ قیامت کے دن حقیقۃً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کیلئے محافظ بنے گا چونکہ مسند احمد میں درج ذیل روایت مروی ہے ۔ ان الرجل اذا وضع فی القبر تجئ الصلوٰۃ من یمینہ والصدقۃ من تحت رجلہ والقراٰن من جانب راسہ والصوم من جانب یسارہ (عرف الشذی ص۳۱۷) اور صحیح ابن حبان میں احوال برزخ کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے فاذا کان مؤمنا کانت الصلوٰۃ عند راسہ والزکوٰۃ عن یمینہ والصوم عن شمالہ الخ

قولہ والصدقۃ تطفی الخطیئۃ کما یطفی الماءُ النار "اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنا گناہ کو اسطرح مٹا دیتا ہے جیسے پانی آگ کو بجھا دیتا ہے خطیئہ کو نار کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس بنا پر کہ یہ جالب الی النار ہے پھر اس کے لئے اطفاء کو ثابت کیا ہے یہ بھی استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ ہے اور اطفاء سے مراد گناہ کی معافی ہے

قولہ وصلاۃ الرجل فی جوف اللیل الخ (اور اسی طرح) رات (تہجد) میں مؤمن کا نماز پڑھنا گناہ کو ختم کر دیتا ہے پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی، (جس میں تہجد گذاروں اور رات میں خدا کی عبادت کرنے والوں کی فضیلت بیان فرمائی گئی) ان مؤمنین صالحین کے پہلو (رات میں) بستروں سے الگ رہتے ہیں، (اور) وہ اپنے پروردگار کو خوف و امید سے پکارتے ہیں یہ تینوں چیزیں طبیعت انسانی پر بہت شاق ہیں اس لئے ان کو ابواب خیر کہا گیا' اور اس سے مراد نوافل ہیں جو فرائض کی تکمیل اور اعمال خیر کی تسہیل کے سبب بنتے ہیں اس کا ایک قرینہ صلوٰۃ الرجل فی جوف اللیل ہے اور دوسرا قرینہ فرائض کا ذکر آگے ہو جانا ہے۔

قولہ ثم قال الا ادلک برأس الامر وعمودہ وذروۃ سنامہ الخ

پھر آنحضرت ﷺ نے فرمایا کیا تمہیں اس چیز (دین) کا سر اور اس کا ستون اور اس کے کوہان کی بلندی نہ بتا دوں ؟ میں نے عرض کیا ہاں یا رسول اللہ ضرور بتا دیجئے" آپ نے فرمایا

"رَاسُ الامرالاسلام | یعنی اس چیز (دین) کا سر اسلام ہے" اسلام سے مراد شہادتین ہیں کیونکہ ان کے بغیر اعمال کا اعتبار و بقا نہیں جسطرح سر کے بغیر دوسرے اعضاء کا بقا نہیں

وعمودہٗ الصلوۃ | "اس کا ستون نماز ہے" عمارت کی کھڑی رہنی اور اسکی مضبوطی ستون پر ہے اسی طرح دین کا خیمہ کھڑا اور مضبوط رہنا نماز پر ہے۔

قولہٗ وذروۃ سنامہ الجہاد | "اور اسکے کوہان کی بلندی جہاد ہے" ذروۃ بحرکات ثلاثہ علی الذال ہر چیز کی بلندی۔ سنام بمعنی کوہان شتر، دین کی عظمت، شوکت، رفعت اور اسکی ترقی و کامیابی جہاد کے ذریعہ ہوسکتی ہے اور یہ جہاد عام ہے خواہ بالسیف ہو یا بالمال یا بالقلم یا باللسان ہو کما قال النبی علیہ السلام جاھدوا المشرکین باموالکم وانفسکم والسنتکم (مشکوٰۃ ص ۳۳۲/۲) اور قلم زبان کے حکم میں ہے

قولہٗ ثم قال الا اخبرک بملاک ذالک کلہ | "پھر آپؐ نے فرمایا کیا تمہیں ان تمام چیزوں کی جڑ نہ بتا دوں؟ ملاک بکسر یا بفتح میم بمعنی سہارا، ذریعہ، بقاء اور استحکام ذالک کلہ یہ تمام مذکورہ عبارت کی طرف اشارہ ہے یعنی مندرجہ بالا تمام عبادات کی پختگی کا ذریعہ زبان کو لایعنی امور سے حفاظت کرنا ہے کیونکہ کفر، شرک، غیبت، بہتان، سبّ و شتم، کذب اور شہادۃ الزور وغیرہ گناہیں زبان سے صادر ہوتے ہیں اسی لئے فرمایا کف علیک زبان کو بند رکھو کیونکہ زبان کو بے فائدہ باتوں سے بچانا تمام عبادات کی جڑ ہے

قولہٗ ثکلتک امک " تمہاری ماں تمہیں گم کر دے" عرب میں اس قسم کے الفاظ محاورۃً اسوقت استعمال کئے جاتے تھے جب کہ کسی اہم بات کو سمجھانا مقصود ہوتا تھا یہ بددعا نہیں بلکہ اس سے تنبیہ و تعجب مراد ہے ۔

قولہ وھل یکب الناس فی النار علی وجوھھم او علی مناخرھم الا حصائد السنتھم

"(یہ جان لو کہ) لوگوں کو ان کے منہ کے بل یا پیشانی کے بل دوزخ میں گرانے والی اس زبان کی (بری) باتیں ہوں گی" قولہٗ مناخر یہ منخر کی جمع ہے بمعنی نتھنا یہاں مراد ناک یا پیشانی ہے ۔

الا حصائد السنتھم حصائد جمع ہے حصیدۃ کی بمعنی کٹی ہوئی کھیتی یہاں زبان کو درانتی کے ساتھ تشبیہ دینا یہ مکنیہ ہے اور کلام کو بمنزلہ کھیتی قرار دینا یہ تصریحیہ ہے یعنی جسطرح درانتی رطب و یابس کا فرق نہیں کرتی اسی طرح عام زبان بھی جائز و ناجائز کا امتیاز نہیں کرتی ہے لہذا زبان کی حفاظت ازحد ضروری ہے ۱۲

حدیث : وعن ابی امامۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من احب للہ الخ "

حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی سے صرف اللہ کی رضامندی کیلئے دوستی کی اور اللہ ہی کیلئے نفرت کی اور اللہ ہی کے واسطے عطا کی اور اللہ ہی کے واسطے کوئی چیز روکی بلاشبہ اس نے ایمان کو مکمل کرلیا "

قولہ مَنْ اَحَبَّ للہ احب وغیرہ افعال کے مفعول کو بقصد تعمیم حذف کر دیا گیا ای شیئاً اوشخصًا۔ **ان چار اعمال کی تخصیص کی وجہ** حدیث کا مقصد تمام اعمال میں اخلاص پیدا کرنا، کسی نفسانی خواہشات وغیرہ کا مطلقاً دخل نہ ہونا، اور ان چار اعمال کی تخصیص اسوجہ سے ہے کہ یہ حظوظ نفسانیہ ہیں جنمیں اخلاص پیدا کرنا بہت دشوار ہے پس جسکو مذکورہ امور میں اخلاص ہوگا اسکو دیگر سارے امور میں بطریق اولیٰ اخلاص نصیب ہوگا ۔

قولہٗ استکمل اسمیں سین استفعال برائے مبالغہ ہے ۔ الایمان میں فاعلیت کی بناپر رفع اور مفعولیت کی بناپر نصب دونوں جائز ہیں ۔

حدیث فی روایۃ ابی ھریرۃ رضؓ والمؤمن من امنہ الناس علیٰ دمائھم واموالھم "

اور پکا مؤمن وہ ہے جس سے لوگ اپنی جان ومال کے بارے میں بے خوف رہے "

قولہ امنہٗ الناس یہاں اَمن سے امین سمجھنا اور بے خوف رہنا مراد ہے یعنی مؤمن کی امانت، دیانت، عدالت، صداقت اور اخلاق ومروت اسطرح ظاہر ہو کہ نہ کسی کو اپنے مال کے ہڑپ کرلئے جانے کا خوف ہو اور نہ کسی کو اپنی جان وآبرو پر دست درازی کا خدشہ ہو،

وبروایۃ فضالۃ والمجاھد من جاھد نفسہٗ فی طاعۃ اللہ الخ

اور فضالہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے "اور حقیقی مجاہد وہ ہے جس نے خدا کی اطاعت میں اپنے نفس کو قابو میں کرلیا اور اصل مہاجر وہ ہے جس نے تمام چھوٹے اور بڑے گناہوں کو ترک کردیا" یعنی جہاد اکبر وہ ہے جو اپنے نفس سے جہاد کرتا ہے اور اللہ کی اطاعت وفرمانبرداری کیلئے نفس کی تمام

حالاتؒ : آپ کا نام صدی بن عجلان باہلی ہے پہلے آپ نے مصر میں سکونت اختیار کی پھر بعد میں حمص چلے گئے وہیں ۸۶ھ میں بعمر ۹۱ سال وفات پائی آپ کثیرالروایۃ صحابی ہیں بقول سفیان بن عیینہؒ آپ کی وفات شام میں تمام صحابہ کے بعد ہوئی لیکن صحیح قول یہ ہے کہ شام میں تمام صحابہ کے بعد عبداللہ بن بشیرؓ کی وفات ہوئی ۱۲

خواہشات کو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے کیونکہ نفس کے مقابلہ میں یہ جہاد ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اور یہ کفار کے مقابلہ میں کبھی کبھی ہوتا ہے اور خدا نے جن چیزوں سے اسے منع کر دیا ہو ان سے بچتا رہنا ہی حقیقی ہجرت کی شان ہے۔ حدیث۔ وعن انسؓ قال قلما خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا قال لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ ولا دین لمن لا عہد لہٗ: "حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا خطبہ کم دیا ہوگا جس میں یہ نہ فرمایا ہو اس شخص کے پاس ایمان نہیں جس کے پاس امانت و دیانت نہیں اور اس کے اندر کچھ دین نہیں جس میں وفاءِ عہد نہیں"

قلما میں ما مصدریہ ہے ای قلّ خطبتہ خطبنا یا ما کافہ ہے ای ما وعظنا دونوں صورتوں میں غایت قلت مقصد ہے جس کا حاصل عدم اور نفی ہے۔

امانت کے معنی میں اختلاف | بعض کہتے ہیں امانت سے مراد کسی کے مال کی حفاظت کی ذمہ داری لینا (۲) ابن عباسؓ فرماتے ہیں امانت سے مراد فرائض ہیں (۳) حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں دینی فرائض اور حدود ہیں۔ (۴) حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں اغتسال من الجنابۃ ہے۔ (۵) بعض نے کہا صلوٰۃ و صوم ہے اور عہد سے عہد مع الناس مراد ہے۔ (۶) بعض نے کہا امانت سے مراد تکالیف شرعیہ ہیں جسطرح انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰتِ وَ الارض میں (احزاب آیت ۷۲) اکثر مفسرین کے نزدیک وہ مراد ہیں اس وقت ولا دین الخ جملہ کو تاکید کیلئے کہا جائے گا (۷) امانت سے عہد الست مراد ہے جس کے متعلق " واذ اخذ ربک من بنی آدم (الآیۃ) میں بیان ہے اور عہد سے مراد عہد مع اللہ ہے جو حضرت آدم علیہ السلام کو جنت سے دنیا میں اہباط کے وقت لیا گیا تھا، ان دونوں صورتوں میں اصل ایمان کی نفی مراد ہوگی۔

سوال | مذکورشدہ بعض توجیہات سے معتزلہ کا مذہب ثابت ہوتا ہے کہ اعمال صالحہ حقیقت ایمان میں داخل ہیں؟۔

جوابات | (۱) اس حدیث میں زجر، وعید، اور تغلیظ مقصود ہے معنی حقیقی مراد نہیں۔ (۲) لا نفی کمال کیلئے ہے جیساکہ: لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد وغیرہ، مختلف جگہ میں لا نفی کمال کیلئے لینا محدثین سے ثابت ہے، یہاں حضرت ابوذرؓ کی حدیث وان زنی وان سرق اس پر قرینہ ہے (۳) یہ اعمال آخر انجام مفضی الی الکفر ہونا مراد ہے ۱۲

حدیث: وعن عثمان بن عفان رضؓ[سه] قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مَن مات وھو یعلم انہٗ لَا اِلٰـہَ الا اللہ دَخَلَ الجَنَّۃ

حضرتؓ عثمان رضؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا جس شخص نے اس (پختہ) اعتماد پر وفات پائی کہ "اللہ کے سوا" کوئی دوسرا معبود نہیں ہے تو وہ جنتی ہے ۔

قولہٗ وَھو یَعلَمُ | **سُوال:** یہاں شہادت کا ذکر نہیں فقط علم کا ذکر ہے اور یہ تو جنت کیلئے کافی نہیں اگر یہ کافی ہوتا تو علم کفار کو بھی حاصل ہے تو چاہیئے کفار کے لئے بھی دخول جنت ہو ۔

جواب: یہاں علم بمعنی اذعان اور یقین کے ہیں اور یہ عام ہے اس بات سے کہ اقرار باللسان پر قادر ہو یا نہ ہو

حدیث: عن جابرؓ[صه] قال قال رَسول اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم ثنتان موجبتان

"حضرت جابرؓ راوی ہیں کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دو چیزیں جنت و دوزخ کو واجب کرنیوالی ہیں"

شبہ اور ازالہ | **قولہٗ من مات** یہاں سوال تو دو خصلتوں کے متعلق ہے لیکن جواب دیتے ہیں دو شخص سے یہ کسطرح صحیح ہوا؟ اس کا ازالہ یہ ہے (۱) یہاں فعل یا صفت محذوف ہے یعنی فعل مَنْ مَاتَ (۲) بسا اوقات مشتق ذکر کر کے مبدأ اشتقاق مراد لی جاتی ہے ای موت من یشرك باللہ الخ

حدیث: عن ابی ھریرۃ رضؓ قال کنّا قعودًا الخ | "حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے

سه خلیفۂ ثانی امام جود وسخا ذوالنورین حضرت عثمان رضؓ کی کنیت ابوعبداللہؓ اور ابوعمرو ہے آپ واقعۂ اصحاب فیل سے چھ سال بعد پیدا ہوئے آپ ابتداء میں اسلام لانے والوں میں سے ہیں اولاً آپ حبشہ کی طرف اور ثانیاً مدینہ کی طرف ہجرت کی، آپ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں آپکی مدت خلافت ۱۲ سال سے ۱۲ دن کم ہے اور آپکی وسعت خلافت ۴۴ لاکھ ۶۵ ہزار مربع میل تھی، محرم سنہ ۲۴ھ میں خلیفہ بنے اور ۸ ذی الحجہ سنہ ۳۵ھ میں بروز جمعہ بعمر ۸۲ سال شہید ہوئے حضرت جبیر بن مطعم رضؓ نے نماز جنازہ پڑھائی اور جنت البقیع میں دفن کئے گئے ۔ صه آپ کی کنیت ابوعبداللہ انصاری ہے مشاہیر اور کثیر الروایۃ صحابہ میں سے ہیں آپ غزوۂ بدر وغیرہ کل ۱۸ اٹھارہ غزوات میں شریک ہوئے اخیر عمر میں نابینا ہوگئے سنہ ۷۴ھ میں بزمانہ عبدالملک بن مروان بعمر ۹۴ وفات پائی ۱۲

کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارد گرد بیٹھے ہوئے تھے ہمارے ساتھ حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ
ایک جماعت کے ساتھ تھے | قولہٗ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا الخ |
اظہر کی زیادت تحسین کلام کیلئے ہے یعنی حضورؐ اچانک ہمارے درمیان سے کھڑے ہوئے اور ہمیں
واپس آنے میں دیر لگائی تو ہمیں سخت تشویش ہوئی کہ ہمارے غیر موجودگی میں آپؐ پر کوئی مصیبت
آگرے (اس خیال سے) ہم گھبرا گئے اور آپکی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے (خاص طور سے) سب سے
زیادہ گھبراہٹ مجھے تھی چنانچہ میں آپ کو دیکھنے کیلئے باہر نکلا۔

| قولہٗ حتى اتيت حائطاً من الانصار | حائط بم دیوار، یہاں مراد وہ باغ ہے
جس کے گرد دیوار ہو یعنی یہاں تک کہ میں بنو نجار کے ایک باغ تک پہونچا "

| قولہٗ فدرت به هل اجد له بابا فلم اجد | " میں نے اس باغ کے چاروں طرف
دروازہ تلاش کیا مگر دروازہ نظر نہیں آیا "۔

| اشکال | جب حضرت ابوہریرہؓ کو دروازہ نہیں ملا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں کیسے
داخل ہوئے | جوابات | (۱) حضرت ابوہریرہ رضؓ کو زیادہ اضطراب اور گھبراہٹ
لاحق ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آیا ہوگا۔ (۲) یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم داخل ہو جانے کے بعد
مالک بستان نے بند کر دیا ہوگا۔

قولہٗ فاذا ربيع يدخل فى جوف حائط من بئر خارجه

اچانک ایک نالی پر نظر پڑی جو باہر کے کنویں سے باغ کے اندر جا رہی تھی"

| قولہٗ بئر خارجة | اس کو تین طریقے سے پڑھا گیا (۱) تنوین کے ساتھ یعنی خارجة بئر
کی صفت ہے (۲) ضمیر کے ساتھ ای خارجه البئر فی موضع خارج عن الحائط
(۳) بئر کی اضافت خارجہ کی طرف اسوقت تاء تانیث کیلئے ہے اور وہ ایک شخص کا نام ہے

| قولہٗ فاحتفزت | لہذا میں (ابوہریرہؓ) سمٹ سکڑ کر اس نالی میں داخل ہوا "

| قولہٗ فقال ابوهريرة | آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (اس حالت میں مجھے اندر دیکھکر حیرت سے)
فرمایا ابوہریرہؓ ہو!" میں نے کہا ہاں یارسول اللہ (۱) ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں یہ حقیقت
پر محمول ہے کہ نبی علیہ السلام اس بشارت کے وقت بشریت سے خارج ہو کر مستغرق فی
کرم اللہ تھے لہذا اسکو پہچاننے میں دیر ہوئی (۲) یا استفہام تعجب کے لئے ہے کہ دروازہ

بند ہونے کے باوجود تو یہاں کس طرح آگئے (۳) یا استفہام تقریری ہے وہ تو ظاہر ہے

قولہ واعطینانی نعلیہ " حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں نعل مبارک مجھے عنایت فرمایا " (۱) یہ بطور نشانی کے تھا کہ صحابہ کو حق الیقین حاصل ہو جائے کہ حضرت ابوہریرہ رضؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے پاس سے آرہے ہیں (۲) اور یہ بشارت حضورؐ ہی کی طرف سے ہے ۔ **اعطاء نعلین کی وجہ تخصیص** (۱) شاید اس کے علاوہ کوئی نشانی آپؐ کے پاس نہ تھی (۲) دخول جنت کیلئے حضورؐ کے نقش قدم پر چلنا ضروری ہونے کی طرف اشارہ ہے (۳) استقامت بعد اقرار کی طرف اشارہ ہے کیونکہ مسافر جب جوتیاں اتار کر بیٹھ جاتا ہے تو وہ مقیم ہونا سمجھا جاتا ہے ۔ (۴) تواضع اور پستی کی طرف اشارہ ہے (۵) ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حالت استغراق میں کوہ طور کی تجلّی حاصل ہوگئی تھی اس لئے موسیٰ علیہ السلام کے مانند فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ کا حکم ہوا بنابریں جوتیاں اتار کر ابوہریرہ رضؓ کو دے دیا ۔

قولہ مُسْتَيْقِنًا بها قلبہ فبشرہ بالجنۃ آپؐ کا جنت کی بشارت دیکر ابوہریرہ رضؓ کو روانہ فرمانا اس بنا پر تھا کہ صحابہؓ کے غم کا تدارک ہو جائے جو نہایت رحمت و شفقت پر مبنی ہے ،

اشکال پختہ اعتقاد اور استیقان بالشہادتین قلبی امر ہے جس کا جاننا طاقت بشری سے خارج ہے پھر ان کو کیسے حکم فرمایا کہ پہچان کر بشارت دو ۔

جواب بشارت میں بھی استیقان قلب کی قید ملحوظ ہے کہ اس شرط پر بشارت دو کہ اس کے استیقان پر تم کو یقین ہو ورنہ نہیں ۔

قولہ فضرب عمرؓ بین ثدییّ فخررت لاستی "حضرت عمرؓ نے میرے سینے پر اتنے زور سے ہاتھ مارا کہ میں سرین کے بل گر پڑا "،

سوال حضرت عمرؓ کا یہ رویّہ کیا شان صحابیت کے منافی نہ تھا ؟ حالانکہ بدلیل :

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ یہ حرام تھا ۔

جوابات (۱) عمرؓ نے ابوہریرہ رضؓ کو واپس کرنے کیلئے ہاتھ مارا تھا لیکن وہ اتفاقاً گر گیا گرانا مقصد نہ تھا کیونکہ عمرؓ نہایت قوی اور ابوہریرہ رضؓ نہایت کمزور تھے

جیساکہ قصہ موسیٰ علیہ السّلام میں ہے " فوکزہٗ موسیٰ فقضٰی علیہ" (الآیۃ)

(۲) ابوہریرہ رضؓ کو جنت کی بشارت دینے کیلئے سفارت ملنا پھر اس کی تائید کیلئے نعل شریف ملنا دُنیا و مافیہا سے زیادہ قیمتی تھا حضرت عمرؓ انکو اگر سرسری طور پر منع کرتا تو بات شاید نہ مانتے اور سب کو جنت کی بشارت سنادیتے جس کے پس منظر ایک خطرناک نتیجہ برآمد ہوسکتا تھا

(۲) یا کہا جائے عمرؓ نے ایک مرتبہ منع کیا اسکے باوجود ابوہریرہ رضؓ نے اصرار کیا تو انہوں نے اسطرح مدافعت کی، یہ عمرؓ کی شان جلالی کا اظہار تھا لہذا یہ رویہ شان صحابیت کے منافی نہیں۔ قال ارجع یا اباھریرۃ فرجعت الی رسول اللّٰہؐ فاجھشت بالبکاء ورکبنی عمر عمرؓ نے کہا ای ابوہریرہ واپس چلے جاؤ لہذا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں واپس لوٹ آیا اور پھوٹ پھوٹ کر رونے لگا ادھر عمرؓ کا خوف مجھ پر سوار ہی تھا " اجھشت ماضی واحد متکلم، الاجہاش بم رورو کے فریاد کرنا، رکبنی عمر سے معنیٔ اصطلاحی مراد ہے جیسے کہا جاتا ہے " غم ہم پر سوار ہے" یا شدت تلاصق واتصال کیوجہ سے " رکبنی " فرمایا۔

سُوالْ حضرت ابوہریرہ رضؓ تو آنحضرتؐ کے قاصد تھے اور قول قاصد حکماً قول اصیل ہوتا ہے تو حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کسطرح کی ؟

جوَابات (۱) یہ امر وجوب کیلئے نہیں تھا بلکہ محض صحابہ کرام کی خوشنودی کے لئے تھا جس پر حضرت معاذؓ کی حدیث "لاتبشرھم فیتکلوا" قرینہ ہے لیکن یہاں رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو غلبۂ شفقت اور انتہائی استغراق کیوجہ سے لوگوں کے حالات اور ان کے کمزوریوں کی طرف توجہ نہ رہی حضرت عمرؓ کے یاد دلانے سے آپؐ کو وہ مصلحت مستحضر ہوگئی اور آپؐ کو حضرت عمرؓ کی رائے پسند آگئی اسلئے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رائے سے رجوع فرمالیا۔

(۲) یہ بھی احتمال ہے عمرؓ نے سمجھا کہ حضورؐ نے ابوہریرہؓ کو خصوصی بشارت دی تھی اور انہوں نے عمومی بشارت سمجھکر لوگوں کو بشارت دینا شروع کردیا اسلئے خود عمرؓ، بارگاہ رسالت میں حاضر ہوکر صورت حال کی تحقیق کی اور جان لیا کہ یہ عمومی بشارت ہے تو عمرؓ نے نہایت ادب سے اپنی رائے بارگاہ رسالت میں درج ذیل عبارت سے

پیش فرمادی: " قال لا تفعل فانی اخشی ان یتکل الناس علیها " عمرؓ نے کہا ایسا مت کیجئے کیونکہ میں ڈرتا ہوں کہ لوگ اس خوشخبری پر بھروسہ کر بیٹھیں گے" حضورؐ نے اس کی رائے کی قدر دانی فرمائی اور اسکو قبول فرما کر بشارت کی اشاعت کو روک دیا، ہاں اگر یہ خدائی احکام یا شرعی مسائل ہوتے تو براہ راست یہ منزل من اللہ ہو کر دربار رسالت سے نافذ ہو جاتے وہاں کسی کی رائے کی مجال ہرگز نہیں ہوتی۔

نیز اس بشارت سے ایک طرف خدا کی بے پایاں رحمت اور رسول اللہ ؐ کی شان رحمۃ للعٰلمین کا ظہور ہوتا ہے اور دوسری طرف عمرؓ کی اصابت رائے اور اظہار خیال کی جرأت کا اندازہ ہوتا ہے (فتح الملہم ص ۲۲۴، مرقاۃ ص ۱۱۱ وغیرہما۔)

حدیث عن معاذ بن جبلؓ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مفاتیح الجنۃ الخ حضرت معاذ بن جبلؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا جنت کی کنجیاں (خلوص دل سے) اس بات کی گواہی دینا ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے

سوال یہاں مبتدا اور خبر میں جمع اور افراد کا اختلاف ہے۔

جوابات (۱) یہاں شہادت سے جنس شہادت مراد ہے جو قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے، تو ہر شخص کی شہادت ایک ایک مفتاح ہے۔ (۲) شہادت یعنی اسلام ایک ہے، لیکن اس سے آٹھوں بہشتوں کے آٹھوں دروازے کھولے جاتے ہیں اس لئے واحد کو بمنزلہ جمع قرار دیکر حمل کر دیا گیا۔ (۳) اذا ثبت الشئ ثبت بلوازمہ کی رو سے شہادت کے تحت صلوٰۃ و صوم وغیرہما سب داخل ہیں اسوقت مقابلۃ الجمع بالجمع ہونے کی بنا پر حمل صحیح ہوا کیونکہ اعمال صالحہ مفاتیح کے دندانے کے منزلہ میں ہیں (التعلیق ص ۴۷، مرقاۃ ص ۱۱۴ وغیرہما۔)

حدیث عن عثمانؓ قال ان رجالاً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی حزنوا علیہ

"حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ جب سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو صحابہ کی ایک جماعت پر رنج و افسوس کا ایسا غلبہ تھا کہ ان میں سے بعض صحابہ کے بارے میں یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا، کہ کہیں یہ شک و شبہ میں گرفتار نہ ہو جائیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دین و شریعت کا بھی خاتمہ ہو گیا ہے حضرت عثمانؓ فرماتے ہیں میں بھی ان لوگوں میں سے تھا"۔

قولہ یوسوس | یہ فعل لازم بم وسوسہ میں پڑھنا، یہاں مراد دین واسلام کے مٹ جانے کا وسوسہ ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کے انتقال کے بعد صحابہ کرام پر مختلف حالات طاری ہو گئے تھے چنانچہ حضرت عمرؓ کی عقل غائب ہوگئی انہوں نے تلوار کھینچ لی اور فرماتا رہا اگر کسی نے یہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتقال ہوا ہے تو اسکو قتل کر دوں گا اور حضرت عثمان رضؓ پر سکتہ کی حالت طاری ہو گئی، حضرت ابوبکرؓ اسوقت مقام سنح میں تھا یہ خبر سنکر تشریف لائے اور اندر جاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیکر فرمایا: "طِبْتَ حَيًّا وَمَيِّتًا" پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا تم میں سے جو خدا کی پرستش کرتا تھا وہ جان لے کہ وہ خدا زندہ ہے وہ کبھی نہیں مرے گا اور جو شخص محمدؐ کی پرستش کرتا تھا وہ جان لے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ (مرقاۃ صـ ۱۱۴ وغیرہ)

اور درج ذیل آیات پڑھیں :-

وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ الخ (آل عمران آیت ۱۴۴)

اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَيِّتُوْنَ ۝ (الزمر آیت ۳۰)

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ ۝ (الانبیاء آیت ۳۴)

اس کے بعد صحابہ کرام ہوش میں آئے اور آیات مذکورہ شدت غم کی وجہ سے ان سے ذہول ہو گئی تھیں

قولہ ونجاۃ ھٰذا الامر کی تشریحات | (۱) ہٰذا الامر سے مراد شیطانی وسوسہ، حب دنیا یا غرور و تکبر وغیرہ ہے (۲) یا دین اسلام مراد ہے یعنی اسلام میں دوزخ سے نجات کی صورت کیا ہے؟ حضرتؐ نے جواب میں فرمایا ہے "الکلمۃ التی عرضت علی عمی فردھا الخ" "جس شخص نے اس کلمہ طیبہ کو قبول کیا جسے میں نے اپنے چچا (ابوطالب) کے سامنے پیش کیا تھا اور انہوں نے رد کر دیا تھا وہ کلمہ اس شخص کی نجات کا ضامن ہوگا"۔

سوال | آنحضرتؐ نے جواب میں اتنا اطناب کیوں فرمایا ؟

جوابات | جب ستر یا پچھتر سال کفر میں پرورش پانے والا ابوطالب ایک دفعہ کلمہ کا اقرار کرنے سے نجات پا سکتا ہے تو پھر وہ مسلمان جسکی رگ و ریشے میں یہ کلمہ سرایت کر چکا ہو اس کی نجات کیوں نہ ہوگی، بطریق اولیٰ نجات ہوگی، اس کی طرف اشارہ کرنے کیلئے اسطرح اطناب فرمایا، (مرقاۃ صـ ۱۱۵ وغیرہ) ....

حدیث عَنِ المقداد رضٰ انہٗ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ".....

"حضرت مقداد رضٰ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضورؐ کو یہ فرماتے ہوئے سُنا" لفظ یقول حال ہے یا سمع کا مفعول ثانی ہے ،

قولہٗ لایبقی علیٰ ظہر الارض بیت مدر ولا وبر الخ | "زمین کی پیٹھ پر کوئی بھی اینٹ یا چمڑے کا گھر ایسا باقی نہیں رہے گا جس میں اللہ تعالیٰ اسلام کے کلمہ معزز کو عزت کے ساتھ اور ذلیل کو رسوائی کے ساتھ داخل نہ کرے گا"

ظہر الارض سے (۱) جزیرۂ عرب اور اس کا گرد و نواح مراد ہے جس کا اکثر حصہ آنحضرتؐ کے زمانے میں اور مکمل حصہ عمرؓ کے زمانے میں مفتوح ہو چکا تھا ۔ مَدَرٌ مدرۃ کی جمع ہے بمعنی اینٹ اور مٹی کا ڈھیلا اس سے مراد شہر ہے کیونکہ شہر کے اکثر مکانات اینٹ کے ہوتے ہیں وَبَرٌ بمعنی پشم اس سے گاؤں اور دیہات مراد ہے کیونکہ عرب کے اکثر دیہاتی آدمی پشم سے گھر بناتے تھے ۔

قولہٗ عزیز | یہ حال واقع ہے ای ملتبسًا بعز شخص عزیز و ذل ذلیل یہ بھی حال ہے ای ملتبسًا بذل شخص ذلیل

ظہر الارض کی تعیین مراد میں مختلف اقوال

(۱) توجیہ یہ ہے جزیرۂ عرب کے خواہ شہر ہو یا دیہات تمام گھروں میں اسلام کا کلمہ داخل ہو کر رہے گا خواہ از خود باعزت بغیر قتل و جزیہ، مسلمان ہوں گے یا ذلت کے ساتھ جزیہ دیکر اسلام کے تابع ہو کر رہیں گے اور یدینون کے معنی یطیعون بذلّۃ کے ہیں گویا یہ حدیث مقتبس ہے درج ذیل آیت ھُوَالذی اَرسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالھُدیٰ وَدِیْنِ الحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ (الصف آیت ۹) سے" ظہر الارض سے جزیرۂ عرب مراد لینے میں اشکال یہ ہے کہ وہاں تو دو ہی صورت ہیں اسلام یا قتل، قبول جزیہ کی کوئی صورت نہیں ہے (۲) بعض نے کہا ظہر الارض سے مراد کل روئے زمین ہے یہ حضرت امام مہدی علیہ السلام کے زمانہ کی طرف مشیر ہے اور بیت سے مراد بیت صاحب مدر یعنی مٹی کے نیچے بسنے والی قوم جس طرح امریکہ میں ایک قوم کے گھر مٹی کے نیچے ہے اور ولا وبر سے مراد بیت صاحب وبر ہے

ؔ حضرت مقداد بن عمر قدیم الاسلام چھٹے مسلمان اور ذو ہجرتین ہیں مدینہ سے تین میل فاصلہ پر واقع بمقام جرف ۳۳ھ میں بعمر ۷۰ برس وفات پائی، آپ سے حضرت علیؓ طارق بن شہابؓ وغیرھما نے روایت حدیث کی ہے ۔ ۱۲

یعنی وہ قوم جنکے لباس چمڑے اور پرندوں کے پر ہوں جیسے اسکیمو نامی قوم جو برف کی بستی میں زندگی گذارتے ہیں لیکن اس میں بھی اشکال ہے کیونکہ زمانۂ مہدی میں بھی جزیہ قبول نہیں ہوگا' (۳) اس سے مراد اسلام کا بول و بالا اور غلبائی ہے یعنی اسلام دلائل و براہین کے ذریعہ تمام عالم پر غالب ہوگا اور کافر اس حیثیت سے ذلیل و خوار رہے گا یہ توجیہ اشکال سے خالی ہے (مرقاۃ ص۱۱۶ ج۱، التعلیق ص۴۷ ج۱ وغیرہما)۔

حدیث: عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ قِيْلَ الَيْسَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ

"حضرت وہب بن منبہؒ (تابعی) سے مروی ہے کہ کسی نے ان سے سوال کیا کہ کلمۂ توحید جنت کی کنجی نہیں ہے؟ انہوں نے جواب دیا بے شک وہ کنجی ہے لیکن اس کے لئے دندانے ہیں اور وہ شریعت کے ارکان و فرائض ہیں جیساکہ چابی بلا دندان قفل نہیں کھولتی ہے ویسا ہی مطلق کلمۂ توحید بلا عمل کے قفل جنت نہیں کھولے گا یا دندانے سے مراد مطلق نیک اعمال ہیں یعنی جبتک اعمال نیک نہ ہوں گے جنت کے دروازے ابتداء میں نہیں کھل سکتے ہاں بعد میں جب بد اعمالیوں کی سزا مل جائے گی تو جنت کے دروازے کھول دئے جائیں گے۔

حدیث عَنْ اَبِيْ اُمَامَةَ اِنَّ رَجُلًا سَاَلَ الخ حضرت ابوامامہؓ راوی ہیں' ایک شخص نے سرکار عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا " یا رسول اللہ ایمان کی سلامتی کا نشان کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا جب تمہاری نیکی تم کو خوش کرے اور تمہاری برائی تمکو پریشان کرے تو (سمجھو) کہ تم سچے ایماندار ہو' اس شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ گناہ کی علامت کیا ہے؟ حضورؐ نے فرمایا وہ بات جو تمہارے دل میں کھٹکتی رہے لہذا اسے چھوڑ دو۔

قولہٗ وَاِذَا حَاكَ فِيْ نَفْسِكَ میں اشکال ہوتا ہے کہ اگر فرائض و واجبات میں کسی کو کھٹکا ہونے لگے کیا اسے بھی چھوڑ دینا چاہیئے؟

اس کا **حل** یہ ہے کہ یہاں ایک قید محذوف ہے۔ ای اِذَا حَاكَ فِيْ غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ میں کوئی تردد ہو اسے چھوڑنا منع ہے یہ معیار ان لوگوں کیلئے ہے جو کامل مومن ارباب باطن اور اولیاء اللہ سے ہوں کیونکہ وہ اپنے قلب و دماغ کی صفائی و پاکیزگی کی بنا پر برائی کی

ص۵ آپ تابعی ہے کنیت ابوعبداللہ صنعانی ہے آپ فارس کے باشندے ہیں آپنے جابرؓ، ابن عباسؓ سے زیادہ روایات نقل کی ہیں سنہ۱۱۴ھ میں انتقال ہوئے۔

ہلکی سی خلش کو بھی برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور خدا کی فرمانبرداری پر ہی ان کا دل مطمئن اور مسرور ہو سکتے ہیں۔

حرّ و عبد کی تشریحات

عن عمروؓ بن عبسةؓ قال اتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیٰ قولہ حرّ و عبد:

حضرت عمرو بن عبسہؓ نے فرمایا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ اس دین اسلام پر آپ کے ساتھ کون کون ہیں آپ نے فرمایا (۱) ہر آزاد اور غلام (۱) یعنی یہ سب دین اسلام کے مکلّف اور مامور ہیں اور میری بعثت عام ہے۔

(۲) بعض نے کہا حُر سے ابوبکرؓ اور عبد سے بلالؓ یا زید بن حارثہؓ مراد ہیں جیسا کہ: مسلم کی ایک روایت میں ہے ومعہ یومئذ ابوبکرؓ و بلالؓ علیؓ اسوقت نابالغ تھے اور خدیجہؓ مستورات میں سے تھیں اس لئے ان کا ذکر نہیں فرمایا اس سے یہ بات ذہن نشین کرائی گئی کہ اس دین میں آزاد اور غلام برابری کے ساتھ حصہ لیا کوئی کسی سے (بغیر فضیلت ذاتی) زیادہ حصہ دار نہیں۔

سؤال آخر حدیث اور اوّل حدیث کے مابین کوئی مطابقت نہیں کیونکہ ابوبکرؓ و بلالؓ وغیرہما ایمان لانے کے زمانہ میں نماز، ہجرت اور جہاد وغیرہا کے متعلق کوئی حکم تو نہیں آیا۔

جواب شاید سوال دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ ابتدائے اسلام میں اور دوسری مرتبہ بعد الہجرت راوی نے دونوں قصوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے۔

قولہ قلت ما الاسلام قال طیب الکلام واطعام الطعام "میں نے کہا اسلام کیا ہے فرمایا خوش کلامی اور کھانا کھلانا ہے" لیکن حدیث جبرئیل میں الاسلام "ان تومن باللہ" جواب دیا ہے فتعارضا۔ **دفع تعارض** (۱) حدیث جبرئیل میں سوال حقیقت اسلام سے تھا کیونکہ وہ بغرض تعلیم تشریف لائے تھے اس لئے جواب میں حقیقت اسلام کو بیان فرمایا

ؓ آپ کی کنیت ابو نجیح سلمی ہے آپ قدیم الاسلام ہیں خیبر فتح ہونے کے بعد آنحضرت ؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر مدینہ میں سکونت اختیار کی پھر بعد میں شام چلے گئے دور خلافت علیؓ میں آپ انتقال فرمایا، آپ سے ایک جماعت نے روایت کی ہے ۱۲ ..

اور عمرو بن عبسہؓ حقیقت اسلام سے واقف تھے کیونکہ وہ مسلمان پہلے سے ہے، لہذا
اس کے سوال کا مقصد لوازمات اسلام سے تھا ۔
(۲) جبرئیل علیہ السلام ایمان کی حقیقت کو سمجھنے پر قادر تھے اس لئے اس کے سوال میں
حقیقت ایمان کو بیان فرمایا بخلاف عمرو بن عبسہؓ کے کیونکہ وہ حدیث العہد بالاسلام تھے
حقیقت ایمان سمجھنے کے استعداد انکو پیدا نہ ہوئے تھے اس لئے جواب میں تفاوت کیا گیا۔
(۳) یہ جواب علی طریقۃ اسلوب الحکیم ہے یعنی عمر بن عبسہؓ کو حقیقت ایمان سے اعمال ایمان
کی ضرورت زیادہ تھی اس لئے اسے بیان کیا گیا ،
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طیب الکلام اور اطعام الطعام سے جواب دیا اور طیب
الکلام میں تحلیہ کا ذکر ہے اور اطعام الطعام میں تخلیہ عن البخل کا بیان ہے ......
(۴) لوازمات اسلام سے جواب دینے میں حکمت یہ تھی کہ ان کے حق میں یہ زیادہ مفید
تھا کما قال اللہ تعالیٰ : ادعوا الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنۃ
(الآیۃ) ان دونوں کو بیان کرنے کی وجوہ تخصیص یہ ہیں ۔(۱) سائل کی حالت سے یہ
زیادہ مناسب ہے (۲) ان دونوں صفات اسلام کا اثر مخلوق پر زیادہ ظاہر ہوتا ہے، وغیرہما

قلتُ مَا الایمانُ قال الصَّبرُ وَ السَّماحَۃ | میں نے عرض کیا ایمان کی باتیں کیا ہیں؟
فرمایا صبر اور سخاوت، ایمان امر باطنی ہے اس لئے اس کے جواب بھی امور باطنی سے دیا گیا ہے،
صَبرٌ بمعنی حبس النفس علی مایکرہ، یہاں مراد ترک منہیات ہے، سماحۃ بمعنی جود و سخاوت
یہاں مراد سماحۃ علی الطاعات یعنی امتثال مامورات یا صبر سے تمام حقوق اللہ کی طرف اشارہ ہے
چنانچہ (۱) الصبر علی المامور و المحظور و المقدور وغیرہ تمام اقسام صبر مراد ہیں
اور سماحۃ سے تمام حقوق العباد کی طرف اشارہ ہے ۔
(۳) بعض نے کہا صبر کا تعلق مفقودٌ سے ہوتا ہے اور سماحۃ کا تعلق موجودٌ سے ہوتا ہے ۔

قلت ای الایمان افضل قال خلق حسن | "ایمان میں بہتر چیز کیا ہے ؟
فرمایا اچھے اخلاق " اس سے مراد خلق عظیم ہے جو رسول اللہ صلی اللہ کے اندر تھا جس کو قرآن
میں انکَ لعلیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ کے ساتھ بیان کیا گیا ۔

قلت ای الصلوٰۃ افضل قال طول القنوت | " میں نے کہا نماز میں کونسی چیز افضل ہے فرمایا درازی قنوت ۔ قنوت، طاعت، خشوع، قیام، صلوٰۃ دعاء اور سکوت وغیرھا متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے ' یہاں احناف کے نزدیک قنوت سے مراد قیام ہے کیونکہ بعض روایت میں بجائے قنوت، قیام آیا ہے لہٰذا یہ حدیث احناف کا مؤید ہے اور شوافع کے نزدیک طول خشوع مراد ہے کیونکہ وہ طول سجود کو افضل کہتے ہیں سجدہ میں خشوع وخضوع تمام اعضاء سے ظاہر ہوتے ہیں اسکی تفصیلی بحث کتاب الصلوٰۃ میں آرہی ہے ۔

قلت فای الجہاد افضل قال من عقر جواده واُهريق دمه "

"میں نے کہا جہاد میں افضل کون سی جہاد ہے" فرمایا وہ شخص جس کا گھوڑا مارا جائے اور وہ خود بھی شہید ہو جائے " قولہ اُهريق | اراق یریق میں بعض وقت ہمزہ کو ھاء سے بدل دیتے ہیں، ہراق یہریق اور بعض اوقات ہمزہ کے ساتھ ہا زائدہ بڑھا دیتے اور اہراق پڑھتے ہیں تو یہاں بھی ھاء زائدہ ہے اس جہاد میں چونکہ جانی و مالی دونوں قسم کا نقصان ہوا اس لئے اسے افضل الجہاد کہا گیا ہے ۔ جہاد کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۳۳۳ ج ۲ میں ملاحظہ ہو

حدیث عن معاذ بن جبل ... یصلی الخمس ویصوم رمضان "

سؤال | یہاں زکوٰۃ وحج کا ذکر کیوں نہیں ؟

جوابات | (۱) اس لئے کہ وہ تو مالداروں کے ساتھ خاص ہیں (۲) یا وہ دونوں اس وقت فرض نہ ہوئے تھے ۔ (مرقاۃ ص ۱۱۹، التعلیق)

بَابُ الْكَبَائِرِ وَعَلَامَاتِ النِّفَاقِ

کبائر یہ کبیرۃ کی جمع ہے بمعنی عظیمۃ اس کے متعلق یہاں پانچ مباحث ہیں ،

تقسیم (۱) معاصی | اس کے متعلق اختلاف ہے ، مذاہب (۱) بقول قاضی عیاض رح، ابو اسحٰق اسفرائنی وغیرہ محققین علماء کے نزدیک معاصی میں تقسیم نہیں بلکہ سب ہی کبیرہ ہے ۔

دلیل نقلی | (الف) اثر صحابہ عن ابن عباس رض کل شیٔ نہی اللہ عنہ

فهو کبیرۃ "یعنی ہر وہ شئی جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے وہ کبیرہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

دلیل عقلی | گناہ نام ہے حق تعالیٰ کی نافرمانی کا لہٰذا حق تعالیٰ کی جلالت شان کے اعتبار سے ان کی معمولی مخالفت اور نافرمانی بہت بڑی ہے ۔

جمہور سلف و خلف کے نزدیک معاصی دو قسم پر ہے ، صغائر ، کبائر

دلائل | آیات قرآنی: (۱) ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم (النساء آیت ۳۱)

(۲) ویقولون یویلتنا مال ھذا الکتاب لا یغادر صغیرۃ (چھوٹے گناہوں) ولا کبیرۃ (بڑے گناہوں) الا احصٰھا (الکھف ۴۹)

(۳) والذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم (صغائر) (النجم آیت ۳۲) ۔

(۴) انہ کان حوبا کبیرا (النساء آیت ۲) (۵) ان قتلھم کان خطأ کبیرا (بنی اسرائیل آیت ۳۱) (۶) ان الشرک لظلم عظیم (لقمان آیت ۱۳) (۷) سبحانک ھذا بھتان عظیم (النور آیت ۱۶) (۸) ان ذالکم عند اللہ عظیما (الآیۃ)

وغیرہا آیات سے صراحۃً سمجھا جاتا ہے کہ معاصی میں صغائر و کبائر کیطرف انقسام جاری ہے ،

حدیث الباب اجماع سلف "قال الامام ابو حامد الغزالیؒ فی کتابہ البسیط فی المذہب" انکار الفرق بین الصغیرۃ والکبیرۃ لا یلیق بالفقہ (نقہاء)

قیاس چاہتا ہے کہ معاصی میں تقسیم ہو کیونکہ بعض معاصی کے مرتکب کو فاسق، مردود الشہادۃ ٹھہرایا جاتا ہے اور بعض کو نہیں، نیز زنا اور قبلہ اسطرح قتل اور گالی دینا ہرگز برابر نہیں لہٰذا تقسیم معاصی کا انکار کرنا بداہت عقل کا خلاف ہے ۔

جوابات | ابن عباسؓ سے انقسام معاصی کا قول بھی منقول ہے اذا تعارضا تساقطا۔ **دلیل عقلی** کا جواب یہ ہے کہ معاصی کی دو حیثیت میں جلالت شانِ خداوندی کی حیثیت سے یقیناً سب کبیرہ ہونا چاہیے لیکن گناہوں کے درمیان برا بری نہ ہونے کی حیثیت سے انقسام کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا جمہور جو تقسیم کا قائل ہے یہ دوسری حیثیت سے ہے نہ کہ پہلی حیثیت سے فلا اشکال ۔

(۲) کبیرہ وصغیرہ کی تعریفات | (۱) امام غزالیؒ سے منقول ہے کبیرہ، صغیرہ یہ امور اضافیہ میں سے ہیں ہر گناہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اپنے ماتحتی گناہ کی بنسبت ہر چھوٹی سی بات پر بھی کبیرہ کا

اطلاق ہوگا لہذا وہ بھی بلا توبہ معاف نہ ہوگا اور کبیرہ اپنے مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہونیکی وجہ سے بلا توبہ معاف ہوجائے گا ۱۲

(۲) علامہ ابن القیم لکھتے ہیں گناہوں کا صغیرہ وکبیرہ ہونا باعتبار فاعل کے ہے کما قال الشاعر

؎ فکبائر الرّجل الصّغیر صغائرٌ ۞ وَصَغائر الرّجل الکبیر کبائرٌ ۞

(تہذیب مدارج السالکین)

(۳) حسن بصریؒ، ابن جبیرؒ، مجاہدؒ، ضحاکؒ وغیرہم فرماتے ہیں جس گناہ پر قرآن وحدیث میں آگ یا جہنم کی وعید بصراحت آئی ہو وہ کبیرہ ہے اور جس پر اس کی تصریح منقول نہیں محض ممانعت وارد ہوئی وہ صغیرہ ہے (ہذا اصح)

(۴) حضرت محمد قاسم نانوتویؒ وغیرہ فرماتے ہیں جن معاصی میں مفسدہ لذاتہ ہے وہ کبائر ہیں مثلاً زنا وغیرہ اور جن گناہوں میں مفسدہ لغیرہ ہے وہ صغائر ہیں مثلاً کسی اجنبیہ کی طرف زنا کیلئے جانا۔ (۵) جو گناہ بے خوف اور لاابالی پن سے کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور اس کے مقابل صغیرہ ہے، لیکن اصرار و مداومت سے صغیرہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے اور کبیرہ توبہ واستغفار سے معاف ہوجاتا ہے ۔

(۶) ابن عباس رضؓ سے منقول ہے جس گناہ پر وعید، حد یا ممانعت آئی ہو وہ کبیرہ ہے ورنہ صغیرہ ہے (یہ قول زیادہ جامع ہے)

(۷) جس گناہ کی حرمت دلیل قطعی سے معلوم ہوئی وہ کبیرہ ہے ورنہ صغیرہ ہے ، علامہ ابن نجیمؒ نے " الصغائر و الکبائر " میں چالیس۴۰ اقوال نقل کئے ہیں، نیز اسکے لئے فتح الملہم ص۲۵۱/۱، التعلیق ص۵۰/۱، اشعۃ اللمعات ص۶۱/۱، انذار العشار ص۳۵ ، اور بیضاوی ص۴۳/۲ وغیرہ ملاحظہ ہو ۔

۳ عدد کبائر

اس باب کی حدیث اول میں تین اور حدیث ثانی میں چار اور حدیث ثالث میں سات کبائر کا عدد مذکور ہے اس سے مقصد حصر نہیں بلکہ بمناسبت مواقع و حالات یا رعایت احوال مخاطبین و سائلین یا بسبب خصوصیت وحی عدد مخصوص کو ذکر کیا گیا ہے شیخ ابو طالب مکیؒ لکھتے ہیں احادیث میں جن گناہوں کو بصراحت کبائر سے تعبیر کی گئی اسکی تعداد ۱۷ سترہ معلوم ہوتی ہے (۱) شرک باللہ (۲) اصرار علی المعصیۃ (۳) رحمت خداوندی سے مایوس ہوجانا (۴) عذاب الٰہی سے بے خوف ہونا ، ان چار کا تعلق قلب سے ہے

(۵) شہادۃ الزور (٦) قذف محصنات (۷) یمین غموس (۸) سحر، ان چار کا تعلق زبان سے ہے (۹) شرب خمر (۱۰) اکل مال یتیم (۱۱) اکل مالِ ربوٰ ان تین کا تعلق بطن سے ہے (۱۲) زنا (۱۳) لواطت ان دونوں کا تعلق فرج سے ہے۔ (۱۴) قتل ناحق (۱۵) سرقہ ان دونوں کا تعلق ہاتھ سے ہے (۱٦) فرار من الکفار یوم الزحف اس کا تعلق پاؤں سے ہے (۱۷) حقوق الوالدین اس کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ اور بعض نے (۱۸) قتل اولاد (۱۹) قطع طریق (۲۰) خیانت در مال امانت جو ہاتھ سے متعلق ہے ان کا اضافہ کرکے ۲۰ شمار کیا۔ ابن جبیرؓ فرماتے ہیں کہ کبائر تقریباً سات سو تک ہیں ابن حجر ہیثمیؒ نے "الزواجر" میں ۴٦۷ کبائر شمار کیا ہے، مولانا مفتی شفیع صاحبؒ نے "انذار العشائر" میں ۸۳ کبائر اور ۱۲٦ صغائر شمار کیے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

۴ نفاق کے معنیٰ لغوی و شرعی

نفاق نفقاً (ن س) سے ماخوذ ہے بمعنی جنگلی چوہے کا سوراخ سے نکلنا اور سوراخ میں داخل ہونا اور شرعاً ظاہر کا باطن کے خلاف ہونا، چونکہ اسی وقت چوہا جسطرح پریشان حال ہوتا ہے اسی طرح منافق بھی ہمیشہ پریشانی کی حالت میں دن گذارتا ہے لہذا دونوں معنی میں مناسبت ظاہر ہے۔

تقسیم نفاق

(۱) نفاق اعتقادی حقیقی یعنی ظاہر میں اسلام اور باطن میں کفر ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے "منہ میں شیخ فرید بغل میں اینٹ"، یہ اشد اقسام الکفر ہے ان کا ٹھکانہ جہنم کے طبقۂ سفلی میں ہوگا۔ (۲) نفاق عملی یعنی دل میں اعتقاد جازم ہے اور زبان سے عمل کا اقرار بھی ہے مگر ظاہر میں ترک عمل ہو یہ کفر نہیں لیکن فسق ضرور ہے،

حدیث عن عبد اللہ بن مسعود[ؓ] رضؓ قال قال رجل یا رسول اللہ ای الذنب اکبر الخ

"عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کون سا ہے؟ آپ نے فرمایا خدا کے ساتھ تیرا کسی کو شریک بنانا ہے حالانکہ اس نے تجھے پیدا کیا پھر پوچھا اس کے بعد کونسا گناہ بڑا ہے حضور ﷺ نے فرمایا " اَن تقتل اولادک الخ

[ؓ] آپکی کنیت ابو عبد الرحمٰن ہے صحابہ میں صاحب السواد والسواک کے لقب سے مشہور تھے آپ قدیم الاسلام ذو ہجرتین نیز ذو قبلتین ہیں آپ مذہب حنفی کے اصل اصول میں مدینہ میں بعمر ٦۳ھ میں وفات پائی آپکی مرویات ۸۴۸ ہیں ۱۲

"تم اپنی اولاد کو محض اس خیال سے مار ڈالو کہ کھانے میں تمہارے ساتھ شریک ہو جائے گی"
بے گناہ کا قتل مطلقاً کبیرہ ہے خصوصاً اولاد کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ اسمیں پانچ گناہ پائے جاتے ہیں (۱) قتل (۲) قطع رحمی (۳) قساوت قلب (۴) فقر وفاقہ کے اندیشہ، جو رزاقیت باری تعالیٰ پر عدم ایمان کو ثابت کرتا ہے اس لئے **خشیۃ ان یطعم معک** یہ قید احترازی نہیں بلکہ یہ مزید تقبیح کیلئے ہے، اگر کوئی شخص بغیر خشیۃ اطعام کے قتل اولاد کرے تو وہ بھی گناہِ کبیرہ میں شامل ہوگا۔

اب ضبط ولادت (برتھ کنٹرول) کو کثرت آبادی، قلت خوراک اور اقتصادی بدحالی کے پیش نظر اجتماعی قانون بنا دینا یہ کسطرح جائز ہو سکتا ہے؟ اس کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۹۹/۳ اور قرۃ العینین فی شرح معلقات الموطأین میں ص ۱۹۱ ملاحظہ ہو۔

قولہ: ان تزنی حلیلۃ جارک "ہمسایہ کی بیوی سے زنا کرنا" **حلیلۃ** حلول سے مشتق ہے بمعنی دخیلہ یہاں مراد بیوی ہے کیونکہ بیوی شوہر کے اکثر معاملہ میں دخیل ہوتی ہے، یا حلال سے مشتق ہے کیونکہ بیوی کے تمام جسم پر تصرف کرنا شوہر کیلئے حلال ہے زنا مطلقاً کبیرہ ہے لیکن پڑوسی کی بیوی سے زنا کرنا اور بھی قبیح ہے کیونکہ اس میں:
(۱) حق جوار کا ضیاع اور امانت داری میں خیانت (۲) بھی ہے اس لئے حلیلۃ جار کو خاص کر کے بیان فرمایا

حدیث: عن عبد اللہ بن عمروؓ... الکبائر الاشراک باللہ وعقوق الوالدین"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گناہوں کے سلسلہ میں فرمایا خدا کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور ماں باپ کی نافرمانی کرنا"، **عقوق** یہ عق سے ہے بمعنی قطع کرنا اور پھاڑنا یعنی والدین یا ان میں سے کسی ایک کو قولی، فعلی ہر طرح کی ایذا رسانی گناہ کبیرہ ہے ہاں کفر سے نکالنے کیلئے ایذا پہنچانا جائز ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے لہذا والدین اور اولاد کا بھی خالق ہے لیکن اولاد کی خلقت میں والدین سبب ظاہری کی حیثیت رکھتے ہیں اس اشتراک کی بنا پر اشراک باللہ کے بعد عقوق الوالدین کو کبائر سے شمار کیا (۱) کما قال اللہ تعالیٰ وقضیٰ ربک الا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا (۲) فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما (بنی اسرائیل آیۃ ۲۳) (۳) وان اشکر لی ولوالدیک (لقمان آیۃ ۱۴) (۴) واعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئاً وبالوالدین احسانا (النساء آیۃ ۳۶ وغیرہا)۔

اجداد اور جدات بھی والدین کے حکم میں ہیں، والدین کی طرح ان کی خدمت کرنا بھی واجب ہے لیکن والدین کے کہنے پر فرائض و واجبات کا ترک کرنا جائز نہیں البتہ مستحبات کا ترک کرنا جائز ہے اور سنن مؤکدہ مثلاً جماعت وغیرہ کا ایک دو دفعہ چھوڑ دینا بھی جائز ہے" ہاں اگر والدین کوئی گناہ کا حکم کرے اس کا اتباع جائز نہیں کیونکہ حدیث میں ہے "لاطاعۃ لمخلوقٍ فی معصیۃ الخالق" (فتح الملہم ص ۲۵۳/۱ مرقاۃ ص ۱۲۲/۱ وغیرہما۔) ......

قولہ: والیمین الغموس یعنی کسی گذشتہ جھوٹی بات پر عمداً قسم کھانا یہ بھی گناہ کبیرہ ہے اس کی تفصیل بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۱۵/ج۲ میں ملاحظہ ہو۔

قولہ: شہادۃ الزور یعنی جھوٹی گواہی دینے والا بھی خدا کے سخت عذاب کا مستحق ہوتا ہے اس کی تحقیق ایضاح المشکوٰۃ ص ۳۳۹/۲ میں ملاحظہ ہو۔ ....

حدیث: وعن ابی ہریرۃ رضؓ اجتنبوا السبع الموبقات الخ سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، پوچھا گیا یا رسول اللہ! وہ کونسی ہیں فرمایا خدا کے ساتھ شریک کرنا، سحر و جادو کرنا،

سحر کے متعلق اختلاف مذاہب: معتزلہ اور ابن حزمؒ وغیرہ کے نزدیک سحر کی کوئی حقیقت نہیں یہ ایک خیالی چیز ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھیاں اور رسیاں حقیقۃً سانپ نہیں ہوگئی تھیں بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے خیال میں ایسا معلوم ہوا تھا۔

(۲) اہل السنۃ والجماعۃ اس کے وجود کو مانتے ہیں کیونکہ ہاروت و ماروت کا قصہ اور جس ذات اقدس کی خاطر سے تمام عالم کو بنایا گیا انکو بھی جادو کیا جانا جو حدیث صحیح سے ثابت ہے اور معوذتین کا نزول بھی اس کے متعلق ہے۔

(۳) عبداللہ بن سلام کا قول "اگر میں آیات قرآنی نہ پڑھتا تو یہود مجھے جادو کرکے گدھا بنا دیتا"

(۴) "اِنّ السحرحق" وغیرہ اس پر شاہد ہے (فتح الملہم ص ۲۵۴)۔

معتزلہ نے جو دلیل پیش کی یہ بھی جادو کی ایک قسم تھی لیکن اس کے اور بھی اقسام ہیں جن کے حقائق ہیں اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۷۹/۳، ص ۴۵۷/۳ میں ملاحظہ ہو ۱۲

سحر اور معجزہ کے مابین فرق

(۱) سحر ایسا ایک فن ہے جسکی روزمرہ تعلیم و تعلم ہوتا ہے اس پر بہت سی کتابیں بھی تصنیف کی گئی ہیں جو بھی اس کی تعلیم حاصل کرے گا اظہار سحر میں کامیاب ہوگا - لیکن مُعْجِزَہ ایک فعل خداوندی ہے جو نبی کے ہاتھ سے ظاہر ہوتا ہے وہ کسی ضابطہ اور قاعدہ کے تحت داخل نہیں وہ جب چاہے اسی کے ذریعہ معجزہ کو وجود میں لائیں، نہ آج تک معجزہ سکھلانے کیلئے کوئی درس گاہ قائم ہوئی نہ کوئی تصنیف ہوئی ۔

(۲) صاحب معجزہ قبل از ظہور معجزہ اسکی کیفیت و تفصیل سے ناآشنا رہتا ہے لیکن ساحر سحر کی کیفیات و تفصیلات کا حاوی ہوتا ہے ۔

(۳) معجزہ کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں لیکن سحر کیلئے تعیین اوقات اور مواضع مخصوصہ کا محتاج ہے

(۴) ساحر کے سحر کا مقابلہ دوسرا ساحر پیش کرسکتا ہے، لیکن معجزہ کا مقابلہ قیامت تک نہیں ہوسکتا (۵) سحر انسان کی انانیت میں اضافہ کرتا ہے لیکن معجزہ بجائے انانیت کے عجز و انکساری اور بندگی خدا میں کمال پیدا کرتا ہے وغیرہ . . . .

کرامت اور معجزہ میں فرق

(۱) کسی غیر نبی کے ہاتھ اتباعِ نبی کی برکت سے جو خوارق عادات اور افعال عجیبہ نمودار ہوتے ہیں اس کا نام کرامت ہے (۲) نیز معجزہ میں تحدی (چیلنج) کی دعوت ہوتی ہے کرامت میں یہ نہیں ہوتی ۔

الحاصل: تینوں کے مابین عمومی فرق یہ ہے کہ جس شخص سے افعال عجیبہ اور خارق للعادات امر ظاہر ہو وہ اگر متبع شریعت نہ ہو تو وہ سحر ہے اور اگر وہ شخص نبی ہو تو وہ امر معجزہ ہے، اور اگر وہ متبع شریعت ہو لیکن نبوت کا مدعی نہ ہو تو وہ کرامت ہے ۱۲ ۔

قولہٗ والتولی یوم الزحف " جہاد کے دن پیٹھ دکھا کر بھاگ کھڑا ہونا "۔ . . . . . .

زحف بمعنی وہ بڑا لشکر جو دشمن کی طرف چلے " زحف الصبی " سے ماخوذ ہے یعنی بچے کا سُرین کے بل گھسٹنا چونکہ بڑا لشکر بھی بہت آہستہ آہستہ گویا گھسٹتا ہوا چلتا ہے، مبالغۃً اس پر مصدر کا اطلاق کیا گیا یہاں مراد جنگ ہے یعنی اگر ایک مسلمان کے مقابلے میں صرف دو یا دو سے کم کافر ہو تو وہاں بھاگنا کبیرہ گناہ ہے لیکن اگر مقابلہ پر دو سے

زیادہ کافر ہوں تو پھر تولی کی رخصت ہے مگر اس کے باوجود استقامت عزیمت ہے (مرقاۃ ص ۱۲۴)۔

قولہ وقذف المحصنات الخ " اور پاکدامن ایماندار عورتوں جو زنا سے غافل یعنی پاک ہیں ان کو زنا کی تہمت لگانا" محصن مرد کا بھی یہی حکم ہے، عورت کی تخصیص عادت اور آیت کی وجہ سے ہے اور اس میں المؤمنات کی قید احترازی ہے یعنی اگر غیر مومنات پر تہمت لگائی جائے تو گناہ کبیرہ نہیں ہے اور الغافلات کی قید اتفاقی ہے، اس پر تفصیلی معلومات کیلئے ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۸۶ - ۳۳۰ ملاحظہ ہو۔

حدیث عن ابی ھریرۃ رض لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن الخ

سوال : بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زنا، چوری وغیرہ کبائر مخرج عن الایمان ہیں جس سے معتزلہ اور خوارج کی تائید ہو رہی ہے کیونکہ ان کے نزدیک مرتکب کبائر خارج عن الایمان ہے۔

جوابات (۱) دوسری احادیث کے پیش نظر یہ حدیث صرف تشدید اور زجر و وعید کیلئے ہے تاکہ مسلمان ایسے افعال سے احتراز کریں (۲) یہاں ایمان کے بڑا شعبہ یعنی حیاء کی نفی مراد ہے کیونکہ زنا اور چوری وغیرہ بے حیائی کا کام ہے۔

(۳) یہ حدیث مستحل پر محمول ہے (۴) حسن بصریؒ نے فرمایا مؤمن جو اعزازی لقب تھا وہ ختم ہو کر زانی، چور، شرابی وغیرہ القاب اس کو مل جاتے ہیں اور وہ بے قیمت ہو جاتا ہے چنانچہ ابو العلاء معری ملحد نے کہا تھا۔ ؎

یدٌ بخمس مئین عسجدٍ وُدیت ؛ مَا بالھا قطعت فی ربع دینار

یعنی وہ ہاتھ جس کی پانچ سو دینار دیت دیجاتی ہے اس کی کیا وجہ ہے کہ ربع دینار کے عوض کاٹ دیا جاتا ہے، شیخ علیم الدین السخاویؒ نے اس ملحد کا جواب اس طرح دیا ہے ؎

عز الامانۃ اغلاھا وارخصھا ؛ ذل الخیانۃ فافھم حکمۃ الباری۔

"امانت کی عزت و شرافت نے ہاتھ کی قیمت گراں کر دی تھی، اب خیانت کی ذلت نے اس کی قیمت گرادی، اللہ کی حکمت کو سمجھو۔ (۵) علامہ توربشتیؒ فرماتے ہیں خبر بمعنی انشاء ای لاتزنوا ولاتسرقوا چنانچہ بعض روایت میں نہی کا صیغہ ہے۔

(۶) بعض نے کہا شانِ ایمان کی نفی ہے یعنی زنا وغیرہ میں مرتکب ہونا ایماندار کی شان نہیں ہے،

(۷) اس حدیث سے عین ارتکاب کبیرہ کے وقت خروج ایمان ثابت ہو رہا ہے حالانکہ معتزلہ اور خوارج خروج دائمی کے قائل ہیں فلاحجۃ لہم فیہ (۸) مؤمن سے معنی لغوی مراد ہیں یعنی ایسے افعال قبیحہ کے مرتکب مامون من العذاب نہیں ہوگا،

(۹) مؤمن مجازًا مطیع کے معنی میں مستعمل ہو یعنی اللہ کی اطاعت کرنے والا ایسا کام نہیں کرسکتا (۱۰) اس قسم کے کبائر کے عادی بالآخر ایماندار نہیں رہتا (مرقاۃ ص ۱۲۸)۔ اسکی چند توجیہات وان زنی وان سرق کے تحت گذر چکی ہیں وہاں ملاحظہ ہو ۔

قولہٗ ولاینتہب نہبۃ الخ "اور کوئی لٹیرا لوٹتے وقت جب کہ لوگ (بے بس ہو کر) اسکو لوٹتا دیکھ رہے ہیں (اسکو کچھ کہنے کی مجال بھی نہیں ہوتی) وہ مؤمن نہیں رہتا یعنی یہ ظلم عظیم ہے یہ مؤمن کی شان نہیں ۔

حدیث "آیۃ المنافق ثلاث" اور "اربع من کن فیہ" کے مابین تعارض

عن ابی ھریرۃ رض..... آیۃ المنافق ثلاث الخ اس حدیث میں منافق کی تین علامت بتائی گئی ہیں (۱) کذب (۲) وعدہ خلافی (۳) خیانت اور ابن عمر رض کی حدیث میں چار علامتیں بیان کی گئیں "اربع من کن فیہ کان منافقًا خالصًا" ان چار میں دو علامتیں تو پہلی ہی روایت کی ہیں یعنی کذب اور خیانت اور دو علامتیں زائد ہیں یعنی عہد شکنی اور فجور اور وعدہ خلافی صرف پہلے میں ہے فتعارضا ،

وجوہ تطبیق (۱) اگر غور کیا جائے تو ان پانچوں کو تین ہی سے تعبیر کی جا سکتی ہے کیونکہ وعدہ خلافی اور عہد شکنی میں مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں اسی طرح فجورٗ ہم میل عن الحق کذب کے تحت آسکتا ہے (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا پھر بعد میں کچھ اور معلوم ہوا ہو ۔ (۳) حدیث ابو ہریرہ رض میں انحصار مقصود نہیں کیونکہ مسلم میں آیۃ المنافق کے بجائے "من آیۃ المنافق" من تبعیضیہ کے ساتھ وارد ہونا اس پر قرینہ ہے ۔

(۴) ایک چیز کی بہت سی علامات ہوسکتی ہیں کبھی بعض کی تذکرہ کرنا یہ دوسروں کی نفی کا مستلزم نہیں خصوصًا عدد میں بالاتفاق مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ۔ (۵) جس میں تین پائی جائیں وہ منافق ہے اور جسمیں چار موجود ہوں وہ بڑا منافق ہے

۲ علامات نفاق میں ان تینوں کو ذکر کرنے کی وجہ تخصیص

علامہ عینی رح فرماتے ہیں مؤمن کے کمال ایمان اس کے قول فعل اور نیت پر موقوف ہے جب ان تینوں میں سے

کسی ایک میں کمزوری آجاتی ہے تو یہ اس کے نفاق کی دلیل بنتی ہے، اذا حدث سے فساد قول اذا وعد سے فساد نیت واذا ؤتمن خان سے فساد عمل کی جانب اشارہ کیا گیا" آیت منافق وہ وعدہ خلافی ہے کہ وہ وعدہ کرتے وقت ہی اس کا پختہ ارادہ ہو کہ میں اسکو پورا نہیں کرونگا

۳ اشکال | یہ علامات بعض مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں لہذا وہ بھی منافق ہیں؟

جوابات | (۱) علامہ قرطبیؒ اور علامہ بیضاویؒ نے کہا یہاں منافق عملی کا بیان ہے جو مسلمانوں میں بھی ہو سکتا ہے نہ کہ منافق اعتقادی کا، جو کافر اور مخلد فے النار ہے (۲) عہد نبوت کے عام منافقین کے متعلق حضرات صحابہ سے فرما رہے ہیں کہ جس میں یہ چار باتیں دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ پکا منافق ہے (۳) المنافق پر الف لام عہد کا ہے یعنی اس سے ایک خاص منافق مراد ہے کسی حکمت کی بنا پر نام کی تصریح نہیں فرمائی۔ (۴) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: العلامة غير العلة الخ یعنی علت کے وجود سے وجود معلول ضروری ہے اور وجود علامت سے وجود ذو العلامۃ ضروری نہیں، یہ سب امور نفاق منافق کی علامت ہیں نہ کہ علت لہذا ان کے وجود سے منافق ہو جانا لازمی نہیں۔ (۵) حدیث کا مطلب یہ ہے کذب، خیانت اور وعدہ خلافی پر مداومت کرنے والا منافق حقیقی ہے کیونکہ لفظ اذا دوام اور تکرار پر دال ہے اور مسلمان فاسق کے اندر یہ خصلتیں علی الدوام نہیں پائی جاتی ہیں مثلاً اگر ایک دفعہ خیانت کرے بھی دوسری دفعہ امانت داری کا ثبوت بھی دیتا ہے۔

(۶) تعبیر نبوی میں شدت تخویف کیلئے ہے کیونکہ مقصد ان بری خصلتوں سے ڈرانا ہے تاکہ مومن ان اخلاقی کمزوریوں سے اپنے آپ کو بچانے میں غایت اہتمام کرے۔

(فیض الباری ص ۱۲۴/۱، مرقاۃ ص ۱۲۵/۱ وغیرہا۔

حدیث: عن ابن عمرؓ مثل المنافق کالشاۃ العائرۃ الخ "منافق کی مثال اُن بکری کی سی ہے جو نر کی تلاش میں دو ریوڑوں کے درمیان کبھی اسطرف کبھی اسطرف دوڑتی ہے،،

عائرۃ عیراً سے ماخوذ ہے بمعنی دوڑنا، چکر لگانا، منافقین کے عدم ثبات علی الایمان کو شاۃ عائرۃ جو عدم ثبات علی الواحد ہے اس کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس طرح عائرہ کا کام صرف خواہش رانی ہوتا ہے اسی طرح منافقین کا کام مقصد برآری ہوتا ہے لہذا اس اغراض کی تکمیل کیلئے کبھی مسلمانوں کیطرف آتے ہیں اور کبھی کفار کے پاس جاتے ہیں.....

کماقال اللہ تعالیٰ (۱) واذا لقوا الذین اٰمنوا قالوا اٰمنّا وَاِذا خلوا الیٰ شیاطینہم قالوا انا معکم (بقرہ آیت ۱۴) (۲) مذبذبین بین ذالک لآ الیٰ ھٰؤلاءِ ولا اِلیٰ ھٰؤلآءِ۔ النساء آیت ۱۴۲)

حدیث "لکان لہٗ اربع اعین" کی تشریح

عن صفوان بن عسّال رضی اللہ عنہ لکان لہٗ اربع اعین " صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں ایک یہودی نے اپنے ایک ساتھی سے کہا کہ مجھے اس نبی کے پاس لے چلو، ساتھی نے کہا کہ نبی نہ کہو اگر ان کو خبر ہوگئی کہ ہم بھی انکو نبی کہتے ہیں تو انکی چار آنکھیں ہو جاویں گی یہ کنایہ ہے نہایت خوشی سے کیونکہ خوشی سے آنکھیں بڑی ہو جاتی ہیں تو گویا دو آنکھیں چار ہو جاتی ہیں یا کہو کہ مسرت سے آنکھیں چمک اٹھتی ہیں جیسا کہ غم سے عالم تاریک نظر آتا ہے اسی بنا پر مبالغۃً چار آنکھیں کہدیا

تسعُ اٰیات بیّنات" کی مراد میں اختلاف

فاتیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسئلاہ عن تسع اٰیات بینات۔ اٰیات آیۃ کی جمع ہے بم احکام الٰہیہ او معجزے یہاں دونوں معنی کا احتمال ہے جسطرح قرآن کی آیت، وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسٰی تسع اٰیات بیّنات (بنی اسرائیل آیت ۱۰۱) میں مفسرین کی ایک جماعت نے دونوں معنی لیکر تفسیر کی ہے۔

معنیٔ اوّل کی بنا پر تشریح

یعنی پھر دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دریافت کیا کہ (موسیٰ علیہ السلام کو) جو نو احکام الٰہیہ دئے گئے تھے جو ہر ملت میں مشروع ہیں وہ کیا کیا ہیں رسول اللہ نے فرمایا (۱) اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو (۲) چوری نہ کرو (۳) زنا نہ کرو (۴) جس جان کو اللہ نے حرام کیا ہے اسکو ناحق قتل نہ کرو (۵) کسی بے گناہ پر جھوٹا الزام لگا کر قتل و سزا کیلئے پیش نہ کرو (۶) جادو نہ کرو (۷) سود نہ کھاؤ (۸) پاکدامن عورت پر بدکاری کا بہتان نہ باندھو (۹) میدان جہاد سے جان بچا کر نہ بھاگو، اور اے یہود تمہارے لئے یہ بھی حکم ہے کہ یوم سبت (سنیچر) کے جو خاص احکام تمہیں دیئے گئے انکی خلاف ورزی نہ کرو، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن نو کے ساتھ دسواں حکم (سنیچر الخ) جو انہوں نے امتحان کی غرض سے پوشیدہ رکھا تھا وہ بیان فرمادیا، تو اس پر ان کے دل میں غیر اختیاری طور پر تصدیق پیدا ہوگئی اور وہ حضور کے ہاتھ پاؤں بوسہ دینے لگے، آپ سے

نکیر نہ فرمائی کیونکہ اس میں غلبہ اسلام تھا ۔

معنیٔ ثانی کی بنا پر تشریح | انہوں نے سوال کیا کہ (موسیٰ علیہ السلام) کو جو نو معجزات دیئے گئے تھے وہ کیا ہیں ؟ چنانچہ ترمذی کی روایت میں اسطرح ہے " انہما سألاہ عن ھٰذہٖ الآیۃ ولقد اٰتینا موسیٰ تسع اٰیات بیّنات (بنی اسرائیل) یعنی نو معجزات جن کا تذکرہ اعراف، بنی اسرائیل اور نمل میں آیا ہے اور وہ یہ ہے (۱) عصا (۲) ید بیضا (۳) قحط سالی (۴) نقص ثمرات (۵) طوفان بارش (۶) ٹڈی (۷) قمل (گھن کا کیڑا) (۸) ضفادع (۹) دم ۔

اشکال | حضورؐ کا جواب تو ان کے سوال کے مطابق نہیں ہوا ۔

جوابات | (۱) آپ معجزات اور احکام دونوں بتائے تھے مگر چونکہ معجزات زبان زد خلائق یا قرآن میں مذکور تھے اس لیے راوی نے اسکو اختصاراً نہیں ذکر کیا ، اس تشریح کے مطابق قولہ لا تشرکوا الخ یہ کلام مستانف ہے ۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب علی اسلوب الحکیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ معجزات سے احکام کی ضرورت زیادہ ہے اور تمہارے لئے یہ زیادہ فائدہ مند ہے اس کو سن لو ۔

قولہ وقالا نشہد انک نبی الخ | "اور دونوں نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ نبی ہیں حضورؐ نے فرمایا تم کو میری اتباع سے کون چیز روکتی ہے ؟ انہوں نے کہا کہ حضرت داؤدؑ نے انکی اولاد میں ہمیشہ نبوت رہنے کی دعا کی تھی لہذا ہم ڈرتے ہیں کہ اگر آپکی پیروی کریں تو یہود ہمکو قتل کر دے"

یہودیوں کی یہ بات ایک افتراء اور بہتان تھا کیونکہ توراۃ اور انکی کتاب زبور میں یہ مکتوب ہے کہ قبیلہ قریش سے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوگا اور ان کا دین تمام ادیان سابقہ کے لئے ناسخ ہوگا ، اس پر مطلع ہونے کے باوجود داؤد علیہ السلام اس کے برخلاف کیسے دعا کر سکتا ہے لہذا انہوں نے جو نشہد کہا تھا یہ بطور نفاق تھا اس لئے صاحب مصابیح نے اس واقعہ کو علامات نفاق کے باب میں لا دیا ۔

(۲) اگر یہ تسلیم کی جائے کہ داؤد علیہ السلام نے یہ دعا کی تھی کہ نبوت میری نسل سے منقطع نہ ہو کہا جائے گا اس کی مراد الیٰ یوم القیامہ نہ تھی بلکہ الیٰ بعثۃ نبی آخر الزمان تھی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

(۳) یا کہا جائے انکی اولاد میں سے حضرت عیسیٰؑ تا قیامت تک کیلئے نبی ہیں وہ خاتم النبیین کے بعد

حدیث: وعن انسؓ... ثلث من اصل الایمان "تین چیزیں ایمان کی جڑ ہیں،
(۱) جس نے لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کرے اس سے زبان وہاتھ کا روکنا، اس کو کسی گناہ کے سبب سے کافرمت کہو، (اس قول سے خوارج پر رد کیا گیا) اور نہ کسی عمل کی وجہ سے اسپر اسلام سے خارج ہونے کا فتویٰ لگاؤ، (جیساکہ یہ معتزلہ کا قول ہے لہٰذا اس سے انپر رد ہے)
قارئین حضرات غور فرمائیں مسلمانوں کو کافر کہنے کے خلاف یہ حدیث اسطرح بے شمار حدیثیں ہیں اسکے باوجود عامی مسلمان نہیں بلکہ بزرگانِ دین اور پیشوایان اسلام کو دورِ حاضر کے علماء سوٗ کفر کا فتویٰ دیتے رہنا یہ احکام شریعت اور فرمان رسالت سے کتنا مضحکہ خیز معاملہ ہے

قولہ: وَالجہادُ مَاضٍ اِلیٰ یوم القیامۃ الخ (جب سے اللہ تعالیٰ نے مجھے رسول بنا کر بھیجا ہے) "جہاد ہمیشہ جاری رہے گا یہاں تک کہ اس اُمت کا آخری حصہ دجّال کو قتل کریگا کسی عادل (بادشاہ) کے عدل یا کسی ظالم کے ظلم کا بہانہ لیکر جہاد ختم نہیں کیا جاسکتا اور
(۳) تقدیر پر ایمان لانا ۔

تشریحات آخر امت سے مراد عیسیٰؑ اور مہدیؑ اور ان دونوں کے متبعین ہیں جو دجّال کو قتل کریں گے بعد قتلِ دجال جہاد کا سلسلہ ختم ہو جائے گا، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۵۵۳ ج۴ - ۵۶۱ میں ملاحظہ ہو ۔

اشکال پہلے تو اصل ایمان تین چیزیں بتائی گئیں ۔ (۱) الکف عمن قال الخ ۔ (۲) الجہاد ماض، اسکو تو ثلث پر حمل کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ تو جملہ مستقلہ ہے ، ۔

جوابات (۱) یہاں مبتدا او مضاف مقدر ہے ای ثانیھا اعتقاد الجہاد ماض
(۲) یا ماض مبتدا محذوف کی خبر ہے اور یہ مستقل جملہ ہے ای ھو ماض ونافذ ومستمر ۔
(۳) یا کہو الخصلۃ الثانیۃ اعتقاد کون الجہاد ماضیًا، اس حدیث کو باب الکبائر میں لانے کی غرض یہ ہے کہ کبائر کے ارتکاب سے مسلمان کافر نہیں بنتا ہے (مرقاۃ ص۱۲۹ ج۱ وغیرہ) ۔

حدیث: عن ابی ھریرۃ رضؓ اذا زنی العبد الخ" جب بندہ زنا کرتا ہے ایمان (اس کے قلب سے) نکل کر سر پر سائبان کی طرح معلق ہو جاتا ہے جب وہ اس معصیت سے فارغ ہو جاتا ہے تو ایمان پھر اسکی طرف (قلب میں) لوٹ آتا ہے "

سُوَال | اس سے معلوم ہوتا ہے مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے لہٰذا یہ معتزلہ کی دلیل ہوئی

جوَابات | (۱) یہ خروج عارضی ہوتا ہے نہ کہ دائمی جیسا کہ ایک بینا شخص اپنی آنکھیں بند کرلے تو اسے نابینا کی طرح کچھ نظر نہیں آتا پھر آنکھیں کھلنے سے نظر آتا ہے اسطرح مرتکب کبیرہ جب صدق دل سے توبہ کرلیتا ہے پھر یہ حجاب بہیمیت چاک ہو جاتا ہے اور نور ایمان پھر جگمگانے لگتا ہے۔

(۲) مراد یہ ہے کہ کمال ایمان اور حیائے ایمانی خارج ہو جاتی ہے اس پر گذشتہ حدیث :۔ "لاتکفر بذنب" قرینہ ہے۔

(۳) یہ زجر و تہدید اور تشدید پر محمول ہے۔

حدیث : عن معاذ رض وان قتلت او حرقت الخ "معاذ رض سے مروی ہے کہ حضرت صلعم نے مجھے دس باتوں کی وصیت فرمائی ہے آپ نے فرمایا" اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا اگرچہ تمہیں قتل کر دیا جائے"

سُوَال | مُکرَہ کیلئے تو ظاہری کفر کی رخصت ہے اب وَاِنْ قُتِلْتَ اوحُرِّقتَ کا کیا مطلب ہے؟

جوابات | (۱) یہ حکم معاذ رض کیلئے خاص تھا کیونکہ وہ شریعت کے معاملہ میں نہایت محتاط تھے اور وہ اس پر عمل کرتے تھے جو اولیٰ اور بہتر ہوتا تھا اس کے مزاج کے مطابق یہ حکم فرمایا.......

(۲) یہ عزیمت کی تعلیم ہے کیونکہ اخذ بالعزیمۃ بہ نسبت عمل بالرخصۃ کے اولیٰ ہے ہاں اسکی موت سے اگر اسلام کا نقصان ہو تو رخصت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

(۳) رخصت تو نص قطعی سے ثابت ہے لہذا یہ خبر واحد نص قطعی کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی

قولہ: وَلَاتَعُقَّنَّ وَالِدَیْكَ الخ (۱) "اپنے والدین کی نافرمانی نہ کرو اگرچہ وہ بیوی اور مال چھوڑ دینے کا حکم بھی دیں" یہ بھی عزیمت اور اولویت پر محمول ہے کیونکہ والدین کے حکم کے باوجود بیوی کو نہ چھوڑنے کی اور مال ہبہ نہ کرنے کی بھی اجازت و رخصت ہے.....

وَلاتترکن صلاۃ مکتوبۃ الخ (۳) "جان بوجھکر کوئی فرض نماز نہ چھوڑنا" کیونکہ جو شخص قصداً نماز چھوڑ دیتا ہے اللہ اس سے بری الذمہ ہو جاتا ہے" ۱ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ فعل اللہ کے امن سے خارج کر دیتا ہے یا یہ کہ اگر تارک صلوٰۃ کو کوئی کوڑے لگائے تو کوڑے لگانے والا بری الذمہ ہو جائے گا اور عنداللہ اس کا مواخذہ نہیں ہوگا۔

قولہٗ وَلا تشربن خمرًا الخ "شراب مت پیو کیونکہ یہ تمام برائیوں کی جڑ ہے (۵) خدا تعالیٰ کی نافرمانی سے دور رہنا کیونکہ نافرمانی کرنے سے خدا کا غصہ اتر آتا ہے ۔ (۶) جہاد میں دشمنوں کو ہرگز پشت نہ دکھلاؤ اگرچہ لوگ ہلاک ہو جائیں" یہ بھی عزیمت پر مبنی ہے اگر ہر ایک ایک مسلمان کے مقابلے میں دو دو سے زیادہ کافر ہوں تو فرار کی رخصت ہے کما مرّ سابقًا ....

قولہٗ: واذا اصاب الناس موت الخ ..... جب لوگوں میں وبا پھیلے اور تم انہیں موجود ہو تو ثابت قدم رہو اور بھاگو مت" یہ استقامت اور عزیمت پر عمل کرنا ہے ورنہ محل وبا سے ضرورۃً یا احتیاطًا خروج کی اجازت ہے ہاں اگر بھاگنے والا یہ اعتقاد رکھے کہ یہاں رہوں گا تو مر جاؤں گا یہ کفر ہے

قولہٗ وانفق علیٰ عیالک الخ " اپنے اہل و عیال پر اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرتے رہو (۹) ادب کی خاطر اپنا ڈنڈا ان سے نہ ہٹاؤ (۱۰) اور اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں انہیں ڈراتے رہو ۔

حدیث: عن حذیفة رضی الله عنه قال انما النفاق الخ "حضرت حذیفہ رضؓ فرماتے ہیں کہ نفاق کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد پر ختم ہو گیا لہذا اب تو (دو ہی صورتیں ہوں گی)، کفر ہوگا یا ایمان" یعنی عہد رسالت میں بعض مصلحتوں کی بنا پر منافقین کو مسلمانوں کے حکم میں رکھا جاتا تھا یہ مصلحتیں درج ذیل ہیں :۔

(۱) اکثر لوگ منافقین کو مسلمان سمجھتے تھے ، اگر انکو قتل کیا جاتا تو یہ بات مشہور ہوتی کہ مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہے ۔ (۲) مسلمانوں کی کثرت مقصود تھی تاکہ کفار مرعوب ہوں ۔ (۳) جب کوئی منافق یہ دیکھتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ کر رہے ہیں تو وہ آپ کا گرویدہ اور نادم ہو کر مخلص مسلمان ہو جاتا لیکن زمانہ رسالت کے بعد یہ حکم باقی نہیں رہا لہٰذا اگر معلوم ہو جائے کہ فلاں شخص واقعی طور پر کافر ہے اور راہِ نفاق لئے اپنے آپکو مسلمان ظاہر کر رہا ہے تو وہ مباح الدم اور مباح المال ہوگا ۱۲

باب في الوسوسة

حدیث : عن ابو ھریرۃ رضی اللہ عنہ ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورھا الخ " نبی علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالیٰ میری امت سے ان وسوسوں کو معاف کر دیا ہے جو ان کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں جب تک وہ انکو عمل میں نہ لائیں یا انکو زبان پر نہ لائیں "

یہاں تین مباحث ہیں (۱) وسوسہ کی تعریف اور اس کا حکم، وسوسہ لغۃً بمعنی صوت خفی اور بھنبھناہٹ ہے اور شرعاً جو خطرات دلمیں گذرتے ہیں وہ اگر برائی کیطرف داعی ہوں تو وہ وسوسہ ہے اور اگر بھلائی کیطرف داعی ہوں تو وہ الہام ہے اور یہ من جانب الملائکہ ہوتے ہیں اور وسوسہ کبھی نفس امارہ کی جانب سے ہوتا ہے اور کبھی شیطان کی طرف سے اگر ایک ہی برائی کا وسوسہ بار بار آئے تو یہ نفسانی ہے کیونکہ حظ نفس مطلوب ہے اور اگر نئے نئے مختلف گناہوں اور برائیوں کا خیالات بار بار آتے رہے تو وہ وساوس شیطانیہ ہیں ۔

(۲) خیالات قلبیہ کے مراتب خمسہ مع ذکر احکام و دلائل

(۱) ہاجس یہ ہجس (ن ض) بمعنی گذرنا سے ماخوذ ہے یعنی جو وسوسہ آتے ہی گذر جائے ٹھرے نہیں

(۲) خاطر یہ خطور (ن ض) سے مشتق ہے بمعنی پیش آنا یعنی جو خیالات دلمیں بار بار آتے اور کچھ دیر جولانی کر کے چلے جائے مگر فعل اور عدم فعل کیطرف کچھ بھی متوجہ نہ کرے ۔

(۳) حدیث النفس یعنی وسوسہ آ کر فعل و عدم فعل کیطرف متوجہ کر دے لیکن کسی جانب کی ترجیح نہ ہو یہ تینوں قسمیں تمام امت کیلئے معاف ہیں ۔ دلیل قولہ تعالیٰ لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا (البقرہ آیہ ۲۸۶) کیونکہ تکلیف مالایطاق کسی امت کیلئے نہیں ہے ۔

(۴) ھمّ یعنی جانب فعل کی ترجیح ہو لیکن ادنی اور ضعیف، یہ ھم اگر نیکی کیلئے ہو تو ثواب ہے اور بدی کیلئے ہو تو عذاب نہیں، یہ حکم امت محمدیہ کیلئے خاص ہے ۔

دلیل : عن انسؓ ... من ھمّ بحسنۃ فلم یعملہا کتبت لہ حسنۃ فان عملہا

كتبت له عشرًا ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب له شيئًا الخ مسلم مشکوٰۃ ص۵۲۸/۲)

(۵) عزم بالجزم یعنی اگر جانب فعل کو قوی ترجیح ہو جائے اور اس پر پختہ ارادہ بھی ہو جائے اور ہر قسم کے اسباب بھی مہیا کرلے اگر مانع پیش نہ آئے وہ کام کر گذرے" ایک شاعر نے پانچوں اقسام کو اسطرح کہا

مراتب القصد خمس هاجس ذكروا ؛ فخاطر فحديث النفس فاستمعا ،
يليه هم فعزم كلها رفعت ؛ سوى الاخير ففيه الاخذ قد وقعا

* اس آخری قسم یعنی عزم بالجزم کے متعلم اختلاف ہے ۔،

مذاہب (۱) جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک اگر نیکی کا عزم ہے تو ثواب ہے اور اگر سیئہ کا عزم ہے تو مواخذہ ہے اور یہ حکم تمام امتوں کیلئے ہے .....

(۲) بعض علماء کہتے ہیں عزم سیئہ میں مواخذہ نہیں ۔

دلیل جمہور عن ابی بکرۃ رض ... اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قلت هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصًا على قتل صاحبه (متفق علیہ مشکوٰۃ ص۳۰۷/۲) ....

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مقتول کے جہنمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بھی قتل کرنیکا پختہ عزم تھا" اس سے معلوم ہوا عزم سیئہ میں مواخذہ ہے ۔

دلیل بعض حدیث الباب ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جبتک وسوسہ عمل مثلاً قتل یا زبان یمین، غیبت کی حد تک نہ پہونچے وہ معاف ہے تو ثابت ہوا سیئہ کے عزم پر مواخذہ نہیں ۔

جوابات (۱) دلیل جمہور کے قرینہ پر یہاں وسوسہ سے ھَم کا درجہ مراد ہے نہ کہ عزم بالجزم کا اور ھَم سیئہ میں عدم مواخذہ کا جمہور بھی قائل ہے ، ۔

(۲) تجاوز سے مراد یہ ہے کہ عزم سیئہ میں فعل سیئہ کے مانند مواخذہ نہ ہوگا بلکہ اس سے کچھ کم ہوگا بخلاف امم سابقہ کے کیونکہ ان کیلئے عزم معصیت پر ارتکاب معصیت کا مواخذہ و عذاب تھا

(۳) **تعارض** باری تعالیٰ کا قول" وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله (البقرہ آیت۲۸۴) "اور اگر ظاہر کروگے اپنے جی کی بات (وسوسے)، یا چھپاؤ گے تو اس کا حساب لیگا تم سے اللہ"، یہاں لفظ ما عام ہے جسمیں ہر قسم کے خطرات داخل ہیں جس کیلئے

محاسبہ ثابت کیا گیا، حدیث الباب میں بھی ما عام ہے جس کیلئے تجاوز یعنی معافی ثابت کیا گیا، فتعارضا

دفع تعارض (۱) امام قرطبیؒ نے فرمایا حدیث الباب احکام دنیا سے متعلق ہے، یعنی بیع، ہبہ اور طلاق وغیرہ دل میں ارادہ کر لینے سے منعقد نہیں ہو جاتے جب تک ان کو زبان اور عمل سے نہ کیا جائے اور آیت احکام آخرت سے متعلق ہے مثلاً عقیدۂ شرک عقیدۂ انکار ختم نبوت، حسد، بغض اور کینہ وغیرہ ان میں بلا قول وعمل محض استقرار کی صورت میں محاسبہ اور عذاب ہوگا۔

(۲) وسوسہ دو قسم پر ہے (۱) اختیاریہ (۲) غیر اختیاریہ، حدیث میں وساوس اور خیالات غیر اختیاریہ مراد ہیں اور آیت میں جس محاسبہ کا ذکر ہے اس سے مراد وہ ارادے اور وساوس ہیں جو انسان اپنے قصد او راختیار سے اپنے دل میں جماتا ہے اور اسباب بھی مہیا کر لیتا ہے اتفاقاً موانع پیش آنے سے عمل نہیں کر سکتا ہے۔

(۳) **مافی انفسکم** میں تمام خطرات و وساوس داخل ہیں مگر آیت **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا** سے وہ منسوخ ہے (بیضاوی، بخاری) حاشیۂ جلالین ص۲۲۷ مرقاۃ ص۱۳۳، فتح الملہم ص۲۷۸، فیض الباری ص۳۵۳، معارف القرآن ص۶۲۸ وغیرہا۔

حدیث: وعنہ (ابوہریرہ) قال جاء ناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

"چند صحابی بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم اپنے دلوں میں بعض ایسی باتیں (وسوسے) پاتے ہیں جنکو بیان کرنا بھی ہم برا سمجھتے ہیں" مثلاً خدا کو کس نے پیدا کیا وہ کس چیز کا ہے کس قسم کا ہے کتنا بڑا ہے یعنی اس قسم کے وسوسے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں صحابۂ کرام زبان سے بیان کرنے کو برا سمجھتے تھے چہ جائیکہ اعتقاد کرے۔

قولہ: قال اوقد وجدتموہ الخ اس کی تقدیر عبارت یہ ہے کہ "احصل ذالک الشیء وقد وجدتم تعاظمہ" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم اس کو جو تمہارے دل میں آتے ہیں بہت بڑا سمجھتے ہو؟ صحابہ رضؓ نے عرض کیا ہاں! یارسول اللہ قال ذاک صریح الایمان ذاک کا اشارہ تعاظم کی طرف ہے یعنی آنحضرت ؐ نے فرمایا ان وساوس کا بڑا سمجھنا اور قبول نہ کرنا اور وساوس باطلہ کو باطل ہی سمجھنا دلیل ایمان ہے ورنہ قبول کر لیتے، یا اس کا اشارہ وساوس کی طرف ہے یعنی خود وسوسہ ہی علامت ایمان ہے کیونکہ چور خالی گھر میں نقب زنی نہیں کرتا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے جس نماز میں وسوسہ نہ آئے وہ یہود ونصاریٰ کی

نماز ہے یعنی عام لوگوں کی حق میں ہے ۔

حدیث: عنہ...... یاتی الشیطان احدکم الخ" تم میں سے بعض آدمیوں کے پاس شیطان آتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ فلاں فلاں چیز کو کس نے پیدا کیا؟ یہاں تک کہ پھر وہ اس سے پوچھتا ہے کہ تیرے پروردگار کو کس نے پیدا کیا ہے؟

قولہ: فاذا بلغہ فلیستعذ باللہ ولینتہ " جب نوبت یہاں تک پہونچ جائے تو آدمی کو چاہیے کہ وہ خدا سے پناہ مانگے اور خیالات کے سلسلے کو ختم کردے یعنی استدلال میں نہ پڑے مثلاً اگر خالق کیلئے خالق ہو تو تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے اور مستلزم باطل خود باطل ہے لہذا یہ سوال غلط ہے کیونکہ وساوس شیطانیہ تو غیر محدود ہیں پس اس سے استعاذہ کرے اور اپنے ذہن و فکر کی رُخ کو کسی دوسری طرف موڑ دے اور فوراً مجلس بدل دے، اس کے دفعیہ کے متعلق آگے حدیث میں ارشاد ہوتا ہے: فلیقل اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ "کہ میں اللہ تعالیٰ پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لایا" یعنی اللہ اور رسولوں نے جو کچھ ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق بیان کیا ہے اس پر ایمان لایا مثلاً وہ قدیم ہے، واحد ہے، ازلی ہے اور ابدی ہے یا بطور تازگی ایمان یہ الفاظ کہے، کیونکہ ان امور سے ایمان کمزور ہو جاتا ہے اور وہ حد کفر تک پہنچا دیتے ہیں ۔

حدیث، عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ مامنکم من احدٍ الا وقد وکل بہٖ قرینہ الخ " تم میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے مگر اس کے واسطے ایک ساتھی جن میں سے اور ایک ساتھی فرشتہ میں سے مقرر کیا گیا ہے صحابہ نے عرض کیا آپؐ کیلئے بھی ہے! حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا میرے لئے بھی ہے لیکن خدا نے مجھکو اس پر غلبہ عنایت کیا پس میں اس (کی گمراہی) سے محفوظ رہتا ہوں اور مجھے بھلائی کے سوا اور کوئی حکم نہیں کرتا " اس جن کا نام اَہْرَمَنْ یا وسواس ہے جو بدی کا حکم دیتا ہے اور کراماً کاتبین کے علاوہ ایک فرشتہ ہوتا ہے جنکا نام مُلْہِم ہے جو اسکو بھلائی کا حکم کرتا ہے ۔

ایک شبہ کہ شیطان تو وہ ہے جو طبعاً وفطرۃً کفر پر پیدا ہو تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شیطان مسلمان کیسے ہو گیا؟

جواب یہاں اسلام کے معنیٰ لغوی مطیع اور تابع ہونا مراد ہے، یہ اور آگے آنے والی

حدیث کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۳۴ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مامن بنی آدم الی قولہ غیر مریم وابنہا کی تشریح " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بنی آدم سے کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا ہے مگر جتنے وقت شیطان چھوتا ہے یعنی اغواء کرنے کی طمع کرتا ہے جس سے بچہ چیخ اٹھتا ہے مگر حضرت مریم علیہا السلام اور ان کے بیٹے (عیسیٰ ع) سو یہ دونوں اس سے مستثنیٰ رہے"۔ چونکہ امرأۃ عمران (حنہ) نے عین ولادت کے وقت دعا کی تھی وَاِنِّیْ اُعِیْذُھَا بِکَ وَذُرِّیَّتَھَا مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ (آل عمران ۳۶) اس وجہ سے ان دونوں کو محفوظ رکھا گیا۔

سوال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنیٰ نہیں لہذا یہ تو آپ کی شان افضلیت کے خلاف ہے۔

جوابات (۱) ابھی گذر چکا ہے کہ آنحضرت ص کا شیطان آپ کا تابع ہو چکا ہے لہذا مس شیطان سے آپ بھی محفوظ ہیں (۲) اس عمومی مضمون میں آنحضرت ص داخل بھی نہیں کیونکہ متکلم عرفاً حکم سے خارج ہوتا ہے چنانچہ اِنَّ اللہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ میں کُلِّ شَیْءٍ سے خدا تعالیٰ خارج ہے (۳) یہ ان دونوں کی فضیلت جزئی ہے جس سے حضور ص کی فضیلت کلی پر کوئی حرج نہیں آتا چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس راستہ پر عمر رض چلتی ہے شیطان وہ راستہ چھوڑ کر بھاگتا ہے، کیا کوئی اس سے یہ سمجھ سکتا ہے کہ حضرت عمر رض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل تھے؟ صرف اس سے مقصود حضرت عمر رض کی ایک فضیلت بیان کرنی تھی (۴) اگر آنحضرت ص اور ابراہیم ع اسطرح دوسرے انبیاء اس ضابطہ سے مستثنیٰ نہ ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ جو لوگ اس صفت پر ہو وہ بھی معصوم ہیں لقولہ تعالیٰ اِلَّا عِبَادَکَ مِنْھُمُ الْمُخْلَصِیْنَ (الآیۃ) (۵) رسول اللہ صلعم نے حضرت فاطمہ رض کا حضرت علی رض سے نکاح کرا دینے کے وقت دونوں کے حق میں اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اُعِیْذُھَا الخ ارشاد فرمایا (مظہری) لہذا یہ حصر اضافی ہے نہ کہ حقیقی۔

حدیث: عن جابر رض ..... اِنَّ اِبْلِیْسَ یَضَعُ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَاءِ الخ " ابلیس اپنا تخت حکومت پانی (سمندر) پر رکھتا ہے پھر وہ وہاں سے اپنی جماعتوں کو لوگوں کے درمیان گمراہی پھیلانے کیلئے روانہ کرتا ہے"۔ وضع عرش میں دو احتمال ہیں۔ (۱) وہ فی الحقیقۃ سمندر میں

عرش اور تخت رکھتا ہے بغرض ابتلاء شیطان کو اس کی قدرت دی ہے تاکہ وہ یہ سمجھے کہ عرش اللہ کے مقابلے میں میرا عرش بھی ہے چنانچہ عرش الٰہی کے بارے میں قرآن میں ہے وکان عرشہٗ علی الماء (ہود آیت (۲) یا کہا جائے یہ کمال تسلط شیطانی سے کنایہ ہے۔

قولہٗ: فادناھم منہ منزلۃ الخ "اسکی جماعتوں کی افراد میں ابلیس کا سب سے مقرب وہ ہے جو سب سے بڑا فتنہ پرداز ہو جماعتوں کے افراد میں سے ایک واپس آکر کہتا ہے میں نے ایسے ایسے کام کئے ہیں، ابلیس اس کے جواب میں کہتا ہے تونے کچھ نہیں کیا آنحضرتؐ فرماتے ہیں پھر ان میں سے ایک آتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اسوقت تک اس شخص کا پیچھا نہیں چھوڑا جب تک کہ اس کے اور اسکی بیوی کے درمیان جدائی نہ ڈالوا دی آنحضرتؐ فرماتے ہیں کہ شیطان یہ سنکر اسکو اپنا قریب بٹھا لیتا ہے اور کہتا ہے نِعْمَ اَنْتَ یہ یا تو فعل مدح ہے اَیْ نِعْمَ الْوَلَدُ او نعم العون انت " یا حرف ایجاب ہے ای نعم انت صنعت شیئاً عظیماً، شیطان تفریق زوجین کو دوسرے کبائر پر ترجیح اس لئے دیتا ہے کہ اس کے مفاسد بہت ہیں اس سے زنا، حرامی اولاد کی زیادتی اور دونوں کے خاندانوں میں دائمی فساد پیدا ہو جاتا ہے، حدیث میں ہے ابغض الحلال إلی اللہ الطلاق اس لئے شیطان کے نزدیک وہ اَحَبُّ الاشیاء ہے۔

قولہٗ: قال الاعمش اُراہٗ، یعنی اعمش کہتا ہے میرا خیال ہے کہ ابو سفیانؒ یا حضور پاک صلعم یا حضرت جابرؓ میں جابر رضؓ نے فیلتزم کہا ہے یعنی ابلیس اسکو گلے لگا لیتا ہے (مرقاۃ وغیرہ)

حدیث: وعنہ اِنَّ الشیطان قد اَیِسَ الخ "شیطان جزیرۂ عرب کے مسلمانوں کے متعلق اسکی پرستش کرنے سے ناامید ہو گیا ہے لیکن ان کے درمیان مکر و فریب پھیلاتا رہتا ہے"

تشریح | یہاں مصلون سے مراد اگر مسلمان ہیں تو جز کہکر کل مراد لینا ہے کما فی قولہ علیہ السلام نَهَیْتُکُم عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّیْنَ تحریش کہتے ہیں اُکسانا، خانہ جنگی میں مبتلا کرنا، دوسرے کے خلاف اُبھارنا، لہٰذا یہ حدیث مشاجرات صحابہ کی پیشین گوئی ہے

سُوال | جب شیطان ناامید ہو گیا تو آنحضرت صلعم کے بعد مسیلمہ کذاب، اسود عنسی کے متبع بنکر بہت لوگ کسطرح مُرتد ہو گئے ؟

جوابات | (۱) حدیث کے ظاہری معنی پر محمول کرے یعنی مصلی حالت نماز میں شیطان کی اطاعت

نہیں کریں گے اس سے وہ بالکل مایوس ہے (۲) اَنْ یَّعْبُدَ سے مراد بت پرستی ہے کمافی قولہٖ تعالیٰ یاابَتِ لاتَعْبُدِ الشیطان (الآیۃ) اوران مرتدین نے تو بت پرستی نہیں کی تھی۔

(۳) بعض نے کہا مطلب یہ ہے کہ جزیرۂ عرب کے مسلمانوں کو پھر اجتماعی حیثیت سے ایام جاہلیت کی طرح عبادت اصنام کی طرف دوبارہ لوٹانے سے مایوس ہوگیا۔

(۴) یہ ناامیدی اکثر افراد کے اعتبار سے ہے لہٰذا بعض کا ارتداد اس کے منافی نہیں۔

(۵) اسلام کا غلبہ دیکھکر شیطان بالکل مایوس ہوگیا تھا اس کی خبر آنحضرت صلعم کا دینا یہ عدم وقوع کا مستلزم نہیں کیونکہ بہت سی چیزیں مایوسی کے باوجود حاصل ہو جاتی ہیں۔

وَجہِ (۲) تخصیصِ جزیرۂ عربؔ جزیرۂ عرب کو اس لئے خاص کیا گیا کہ اسوقت اسلام عرب سے باہر نہیں پھیلا تھا نیز وہ مہبط وحی اور دین واسلام کا مرکز ہے اس سے مراد تمام عالم اسلام ہے (مرقاۃ صہ ۱۴۱ وغیرہ)

حدیث: عن ابن عباس رضہ ان النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جَآءَہٗ رَجُلٌ فقال اِنِّی احدث نفسی الخ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک صحابی دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا "یارسول اللہ میں سوچتا ہوں ایسی چیز (وسوسہ) کہ میں جل کر کوئلہ ہو جانا بہتر سمجھتا ہوں لیکن زبان سے اسکو اظہار کرنا نہیں چاہتا ہوں۔ قولہٗ بالشیٔ یہ لفظاً معرفہ لیکن معنیً نکرہ ہے اور اس کے بعد والا جملہ اسمیہ لأن اکون الخ اس کی صفت ہے جیساکہ ؎

وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَی اللَّئِیمِ یَسُبُّنِی میں جملہ فعلیہ صفت ہے۔ اللّئیمُ کی

قولہٗ قَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِی رَدَّ اَمْرَہٗ اِلَی الْوَسْوَسَۃِ "اس خدا کی تعریف ہے جس نے اس چیز کو صفۂ وسوسہ کی حد تک محدود رکھا" ضمیر امرہٗ کے مرجع میں دو احتمال ہیں

(۱) شیطان ہے گو اس کا ذکر صراحۃً حدیث میں نہیں مگر وہ ضمناً سیاق کلام سے سمجھا جاتا ہے یعنی شیطان پہلے صریح کفر کی طرف دعوت دیتا تھا اب اسکو بغیر وسوسہ ڈالنے کے کوئی راستہ نہیں ملتا ہے (۲) اسکا مرجع رجل ہے امر بمعنی شان ہے یعنی اس آدمی کا معاملہ صرف وساوس تک پہنچا ہے اور قول وعمل کی حد تک نہیں پہنچا ہے اگر خدا تعالیٰ کی مدد شامل حال نہ ہوتی تو اس پر عمل کر لیتے تو اس پر مواخذہ ہو جاتا تھا اور جہاں تک اس وسوسے کا تعلق ہے وہ تو معاف ہے۔

(مرقاۃ صہ ۱۴۲ وغیرہ)

حدیث: عن ابن مسعود رض .... ان للشیطان لمۃ الخ " شیطان اور فرشتہ دونوں کو انسان پر تصرف کی قوت دی گئی ہے شیطان کا تصرف (تصرف) تو یہ ہے کہ برائی کی دھمکی دیتا ہے، (مثلاً انفاق فی سبیل اللہ میں فقر و افلاس کے اور ایمان و عبادت میں مشقت سے ڈراتا ہے) اور حق کو جھٹلاتا ہے، اور فرشتہ کا تصرف یہ ہے کہ وہ نیکی کیلئے وعدہ کرتا ہے (ایعاد گو عرفاً شر کے ساتھ مخصوص ہے لیکن بالخیر کے قرینہ کی بنا پر یہاں خیر میں استعمال کیا گیا) اور حق کو تصدیق کرتا ہے لہٰذا جس شخص کے دل میں اس فرشتہ کے وعدہ) کا خیال پیدا ہو تو سمجھنا چاہئے یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہدایت ہے اس لئے اسے چاہئے کہ وہ اس (نعمت) پر خدا کی تعریف کرے اور جس شخص کے دل میں دوسرے (شیطان) کی کھٹک ہو تو اسے چاہئے کہ وہ شیطان کے مکر سے خدا کی پناہ کا خواستگار ہو " پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی " شیطان تمہیں فقر سے ڈراتا ہے اور گناہ کیلئے اکساتا ہے " (مرقاۃ ص ۱/۴۲ ، مظاہر حق ص ۱/۸۸ ق ۲)۔

حدیث: وعن ابی ھریرۃ رض قال لایزال الناس یتساءلون الخ " ارشاد فرمایا لوگ ہمیشہ (اپنے دل میں مخلوقات وغیرہ کی بابت) خیالات پکاتے رہیں گے) یہاں تک کہ یہ کہا جائے گا کہ ان تمام مخلوق کو خدا نے پیدا کیا ہے (یہ وسوسہ پیدا ہو سکتا ہے) خدا تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا ہے۔ قولہ فاذا قالوا ذالک فقولوا اللہ احد الخ " یہ فمن خلق اللہ والے پر رد ہے اس کی تردید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ صفات بیان فرمائی ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کی نفی ہوتی ہے۔

(۱) اَحَدٌ یہ وہ یکتا ذات جس کا ذات و صفات میں کوئی شریک نہ ہو اور جو مشابہت اور مشاکلت سے بالکل پاک ہو لہٰذا وہ ذات مخلوق نہیں ورنہ مخلوقیت کی صفت میں مخلوق کے ساتھ شرکت لازم آئے گی جو احادیث کے منافی ہے۔

(۲) اَلصَّمَدُ وہ ذات جو کسی کا محتاج نہ ہو اور باقی سب اس کے محتاج ہوں حالانکہ مخلوق اپنے خالق کی محتاج ہوتی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں۔

(۳) لَمْ یَلِدْ اس میں اللہ تعالیٰ کے والد ہونے کی نفی ہے۔ (۴) وَلَمْ یُولَدْ اس میں اللہ کے مولود و مخلوق ہونے کی نفی ہے (۵) وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ کفو کے معنی مثل اور مماثل کے ہیں یعنی نہ کوئی مثل ہے نہ کوئی اس سے مشابہت رکھتا ہے تو اس سے اللہ تعالیٰ

کیلئے کسی اعلیٰ یعنی خالق اور والد کی نفی بطریق اولیٰ ثابت ہوتی ہے ۔
قولہٗ لیتفل عن یسارہ ثلاثا "پھر بائیں طرف تین مرتبہ تھوکو" اس سے مقصود اظہار نفرت ہے اگر انسان فرض نماز میں مشغول رہے تو نہ تھوکے اگر مسجد میں نفل پڑھ رہے ہو تو تعوذ تو پڑھ لے لیکن تھوکے نہیں یا اگر تھوکے تو اپنے کپڑے میں لے لے اور مسجد سے باہر تو عمل قلیل کے ساتھ تھوک بھی سکتا ہے ۔
سوال | بائیں کی قید کس لئے لگائی گئی ۔
جوابات | (۱) دائیں جانب افضل ہونے کی وجہ سے بائیں کو اختیار کیا گیا ہے ۔
(۲) یا اس لئے کہ شیطانی القاء دل کی بائیں جانب سے ہوتا ہے اور خدائی القاء دائیں جانب سے ہوتا ہے ۔

حدیث : عن عثمان بن ابی العاصؓ قال قلت یا رسول اللہ الخ "حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے مروی ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے اور میری نماز کے درمیان شیطان حائل ہو جاتا ہے اور پڑھنے میں رکاوٹ ڈالتا ہے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ وہ شیطان ہے جس کو خنزب کہا جاتا ہے ۔
خنزب اس میں تین لغات ہیں (۱) خاء اور زاء مسکورہ (۲) یا دونوں مفتوحہ کجعفر ۔ (۳) زاء مفتوحہ کدرھم اس کے معنی برائی اور بدکاری پر دلیر یہ شیطان کا ایک لقب ہے
قولہٗ : فاذا احسستہ فتعوذ باللہ منہ الخ "لہٰذا جس وقت تمہیں اس کا احساس ہو تو اس سے خدا کی پناہ مانگو اور بائیں طرف تین دفعہ تھوکو" یعنی نماز سے فارغ ہو کر ایسا کرو (مرقاة ۱۴۴ وغیرہ)
حدیث عن قاسم بن محمد ان رجلا سالہ الخ "قاسم بن محمد (بن ابی بکرؓ) سے کسی نے دریافت کیا کہ میں اپنی نماز میں وہم کرتا ہوں جس کے وجہ سے مجھے بڑی گرانی ہوتی ہے"
قولہٗ فقال امض فی صلاتک ' یہ حکیمانہ جواب ہے کہ وہم وسوسہ میں بے جا سوچو مت" اور نماز پوری کر لو لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ یہ ظن غالب ہو کہ میں نماز پوری کر چکا ہوں ہاں اگر جانبین متساوی ہوں تو اعادہ کرے اور یہ محض اس کے متعلق ہے جو بعض وقت وہم میں مبتلا ہوتا ہے اور اگر کسی کو عادت بن گئی ہو تو غالب گمان پر نماز ختم کرے ......
فانہ لا یذھب ذالک الخ بے شک وہ تم سے نہیں دور ہوگا یہاں تک کہ تم نماز سے فارغ

ہو جاؤ اس حال میں کہ تم کہو کہ ہاں میں نے نماز پوری نہیں کی" یعنی اس وہم و وسوسہ کا علاج یہ ہے کہ تم اپنی نماز ختم نہ کرو بلکہ نماز پوری کرو اور شیطان سے کہو کہ ہاں میں غلطی کر رہا ہوں نماز میری درست نہیں ہو رہی ہے لیکن نماز پڑھونگا اور تیرے کہنے پر عمل نہیں کرونگا اس وقت اس کے پاس سے شیطان ہٹ جاتے گا اور اس کا مقصد یہ ہے کہ بندہ کو چاہیئے کہ اپنے قلب کو بُرے خیالات کی گندگی سے پاک رکھے یہ مقصد نہیں کہ غلط عمل کو صحیح نہ کرے یا جو کوتاہی واقعۃً ہو رہی ہے اسکو ختم نہ کرے (مظاہر ص۹۱ ج۱ مرقاۃ ص۱۴۵ ج۱)

بَابُ الاِیمَانِ بِالقَدَرِ

یہاں کچھ مباحث ہیں (۱) اوّلاً تحقیق قدر و قضاء۔ قَدَرٌ بسکون الدّال و فتحہا لغۃً بمعنی اندازہ کرنا تدبیر کرنا' قضاء لغۃً بمعنی فیصلہ کرنا پیدا کرنا کما قال اللہ تعالیٰ فقضاھُنَّ سبع سمٰوات' قضا و قدر کے مابین کچھ فرق ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے (۱) اکثر علماء کے نزدیک دونوں مترادف ہیں وہ فرماتے ہیں (الف) عالم کے تمام واقعات کا علم ازلی اللہ تعالیٰ کو پہلے سے حاصل ہے اور (ب) ان سب کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں لکھدیا ہے تو (ج) ہر واقعہ اسی کے مطابق ہوتا ہے ایک رتی برابر بھی اس سے تخلف نہیں ہوتا ہے۔ یہ سب (د) کچھ باری تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں ثابت ہے اور تقدیر یہ فرع ہے علم الٰہی کا نہ کہ قدرت و ارادہ کا۔ (۲) بعض نے کہا کچھ فرق ہے۔ (الف) احکام اجمالیۂ کلیہ جو ازل میں ہیں وہ قضا ہے اور احکام تفصیلیۂ جزئیہ جو اجمال و حکم کلی کے موافق ہونگے وہ قدر ہے (ب) بعض نے کہا اللہ تعالیٰ کی پیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں کائنات کا اندازہ کرنے کا نام تقدیر ہے اور پھر حق تعالیٰ کا اس کارخانۂ عالم کو اپنے نقش اور اندازہ کے مطابق بنانے اور پیدا کرنے کا نام قضا ہے' اس صفت کو حضرت محمد قاسم نانوتوی رح نے بطور تمثیل اسطرح فرمایا کہ ایک انجنیر کو مکان بنانے سے قبل اس کا جو اجمالی نقشہ ذہن میں آتا ہے وہ بمنزلۂ قدر ہے اور اسی نقشہ کے مطابق جو مکان تیار ہو کر موجود فی الخارج ہوا یہ بمنزلۂ قضاء ہے یہ قول پہلے کا برعکس ہے۔

ثانیاً تقدیر اور افعال عباد کے متعلق اختلاف | **مذاہب** (١) جبریہ، مُرجیہ اور جہمیہ کہتے ہیں کہ بندہ کو نہ قوت خالقہ حاصل ہے اور نہ قوت کاسبہ بلکہ وہ اپنے افعال میں جماد کی طرح مجبور ہے جیسے اینٹ اور پتھر (٢) معتزلہ، قدریہ اور شیعہ کے بعض فرقے کہتے ہیں اللہ فقط خالق اعیان ہے اور خالق افعال اختیاریہ خود بندہ ہے۔ (٣) اہل سنۃ والجماعۃ کے نزدیک بندہ نہ مجبور محض ہے (الف) نہ مختار کل ہے بلکہ تمام افعال کا خالق اللہ ہے لیکن بندہ (ب) کو قوت کاسبہ حاصل ہے

دلیل جبریہ وغیرہ | یہ کیسے ممکن ہے کہ بندہ قادر بھی ہو اور مجبور بھی ہو یہ تو اجتماع ضدین ہے جو محال ہے لہذا بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ارادہ و قدرت کے تحت مجبور مانا جائے۔ ....

دلائل معتزلہ وقدریہ | **دلائل نقلی** (١) قولہ تعالیٰ: فتبارك الله احسن الخالقين (المؤمنون آیت ١٤) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے علاوہ اور بھی خالق ہیں البتہ اللہ تعالیٰ ان میں اچھا خالق ہے۔

---

(٢) قولہ تعالیٰ: واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنی (مائدہ آیت ١١٠) یہاں عیسیٰؑ بھی خالق ہیں۔ **دلیل عقلی** اگر اللہ تعالیٰ کو خالق افعال قرار دیا جائے تو شر مثلاً زنا اور سرقہ وغیرہما کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنی پڑے گی اور یہ جائز نہیں ....

(حاشیہ: عیسیٰؑ کی طرف خلق کی نسبت کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسیٰ بھی خالق ہیں۔)

پہلے دعویٰ پر دلائل اہل السنۃ والجماعۃ | **آیات قرآنیہ** (١) وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصّٰفّٰت آیت ٩٦) "اللہ نے تم کو اور تمہارے افعال کو پیدا کیا۔"

(٢) اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الزمر آیت ٦٢) اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے، کل شیٔ ہر تمام ممکنات، جواہر، اعیان، اعراض اور افعال سب کو شامل ہے۔

(٣) افمن يخلق كمن لا يخلق (النحل آیت ١٧) کیا جو پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہے جو پیدا نہیں کرسکتا ہے یہاں خالقیت کو باری تعالیٰ نے مقام مدح میں ذکر فرمایا ہے، پس باری تعالیٰ کا کمال یہ ہے کہ اسکو اعیان کی طرح افعال کا بھی خالق مانا جائے کیونکہ بندہ کو خالق ماننے میں شائبہ شرک ہے۔

(٤) اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ (الاعراف ص٦٨ وغیرہا) (٥) اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ (الملک آیت ١٤) (٦) وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (القصص آیت ٦٨)

وغیرہا آیات اللہ ہی وحدت خالق یعنی تمام افعال کا خالق اللہ ہی ہونے پر دال ہیں ۔

دلیلِ عقلی اگر بندہ کو خالق افعال کہا جائے تو ایک ایک بندہ کے حصہ میں لاکھوں کروڑوں مخلوقات تسلیم کرنی پڑیں گی جس کی عدد خدائی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائیگی۔

دعویٰ ثانی یعنی بندہ مجبور محض نہیں بلکہ اس کیلئے قوت کاسبہ حاصل ہے اسپر دلائل

آیات قرآن : وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا (یونس آیت ۹۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے ایمان و ہدایت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے بندہ پر جبر نہیں کیا ۔

(۲) فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر (الکہف آیت ۲۹) (۳) فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (المزمل آیت ۱۹) وغیرہا آیات بندہ کیلئے کسب ثابت کرتی ہیں ۔(۴)

(۴) **دلائل عقلی** بندہ کو مجبور محض کہنا بداہت عقل کے خلاف اور افراط و غلو پر مبنی ہے کیونکہ کاتب کے ہاتھ کی حرکت اختیاریہ اور مرتعش کے ہاتھ کی حرکت میں بدیہی فرق ہے کہ حرکت رعشہ میں انسان کو روکنے کا اختیار حاصل نہیں لیکن حرکت اختیاریہ میں یہ اختیار حاصل ہے ان میں فرق کا انکار محض مکابرہ ہے ۔ (۵) اگر بندہ مجبور محض ہو تو اس کے اعمال پر ثواب و عقاب کا مرتب ہونا کیونکر صحیح ہو؟

(۲) **دلیل وجدانی** : انسان کو دشمن پر غصہ آتا ہے لیکن اسپر لکڑی یا پتھر گر جائے تو غصہ نہیں آتا، معلوم ہوا کہ وہ دشمن کو مختار اور لکڑی وغیرہ کو غیر مختار سمجھتا ہے ۔

(۴) **دلیل فطری** ۔ مولانا رومیؒ فرماتے ہیں کہ اگر آپ نے کتے کو پتھر مارا تو وہ کتا اس پتھر کی طرف بھونک کر نہیں جائے گا بلکہ آپ کی طرف متوجہ ہوگا حالانکہ اس پر جو چوٹ پڑی وہ پتھر ہی کی حرکت سے پڑی لیکن وہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر کی یہ حرکت اضطراری ہے اس کا کوئی قصور نہیں اگر کسی پھلدار درخت سے کوئی پھل کتے پر گرتا ہے تو وہ کبھی درخت پر حملہ نہیں کرتا ہے، ایسا ہی آپ نے سانپ پر لاٹھی یا شیر پر گولی چلائی تو وہ سانپ یا شیر لاٹھی یا گولی چلانے والے پر آئیں گے لاٹھی یا گولی کے پیچھے نہیں دوڑے گا گویا کہ جانوروں کو بھی حرکت ارادیہ اور حرکت اضطراریہ میں فرق بیّن ہے ۔

جوابات (۱) جبریہ کا اجماع متضادین کا دعویٰ غلط ہے کیونکہ اہل سنہ والجماعۃ کہتے ہیں بندہ من وجہ مختار ہے یعنی من جہۃ الکسب اور یہ بھی اللہ کے اختیار کے تحت ہے اور اس وصف اختیار میں بندہ کا اختیار نہیں بلکہ صفت سمع اور بصر کے مانند یہ صفت اختیار بھی منجانب اللہ مبذول ہے

توجیہ اکہ صفت سمع و بصر خارج عن الاختیار ہونے کے باوجود بندہ کو سمیع و بصیر کہا جاتا ہے ایسا ہی صفت اختیاری غیر اختیاری ہونے کے باوجود بندہ کو اپنے افعال میں مختار کہا جائیگا نہ کہ مجبور جیسا کہ چار پانچ سال کا ایک بچہ کسی بڑے آدمی کو پتنگ (گڈی) اڑاتے دیکھے تو اسے اسکی خواہش ہوتی ہے مگر اسکو اتنی قوت نہیں ہوتی کہ خود پتنگ اڑا سکے تو یہ صورت اختیار کی جاتی ہے کہ اس کا باپ یا بھائی پتنگ اڑاتا ہے اور وہ بچہ اپنے ہاتھ پتنگ کی ڈور کو لگائے رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس صورت میں حقیقۃً پتنگ اڑانے والا بچہ نہیں مگر اس معمولی اقتران و اتصال کی وجہ سے وہ اپنا اڑانا تصور کر لیتا ہے اگر اس کے ہاتھ سے ڈور چھڑائی جائے تو وہ روتا ہے اور ہاتھ لگا رہنے سے خوش ہوتا ہے لہذا بندہ کو جو کسب کا درجہ ہے یہ بھی اس جیسی قدرت غیر مستقلہ کا اقتران ہے اس حیثیت سے اُسے مختار کہا جائے گا، اور من وجہ غیر مختار ہے یعنی من جہۃ الایجاد یہ اللہ کیلئے خاص ہے لہذا جہت الگ الگ ہو گئی تو اب اجتماع نقیضین و ضدین کہاں رہا ہے

در تناقض ہشت وحدت شرط داں، تناقض کیلئے جو شرائط مطلوب ہیں وہ تو یہاں مفقود ہیں مثلاً ہم زمین کو اللہ کی ملک بتاتے ہیں من جہۃ التخلیق اور بندہ کی ملک کہتے ہیں من جہۃ التصرف کیا یہاں کوئی تضاد ہے ؟ اسی لئے تقدیر کے متعلق سوال کرنے والے کو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ایک پاؤں اٹھاؤ تو اس نے اٹھایا پھر فرمایا دوسرا پاؤں اٹھاؤ تو وہ اٹھا نہ سکا فرمایا یہ تقدیر کی حقیقت، کچھ اختیار ہے بندہ کو کچھ نہیں اور اختیار کی جہت سے وہ عقاب کا مستحق ہے ۔

(۲) یہ جواب ذرا تفصیل طلب ہے پہلے دو مقدمہ ذہن نشین کیجئے ۔ (۱) کوئی چیز اگر مجبور ہو تو علت کی وجہ سے مجبور ہوتی ہے کیونکہ تخلف معلول عن العلۃ جائز نہیں ۔ (۲) افعال کیساتھ تین چیزوں کا تعلق ہے، علم، کتابت، ارادہ، علم کے اندر شان علیت نہیں اسلئے وہ واجب، ممتنع ممکن تینوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے لہذا کسی فعل کے ساتھ علم الٰہی کے متعلق ہونے سے فاعل کا مضطر اور مسلوب الارادہ ہونا لازم نہیں آتا اسے ایک ناتمام سی مثال سے سمجھئے آپ جانتے ہیں کہ ریل گاڑی کی آمد و رفت کے وقت قریب ہونے پر سگنل کا نیچے کی طرف ہلنا دلالت کرتا ہے، لیکن اس کا ریل گاڑی کی حرکت میں ذرا سا بھی دخل نہیں ہے، بعض وقت لائن ٹوٹ جانے یا انجن خراب ہو جانے یا اور کوئی حادثہ پیش آنے سے گاڑی کی آمد میں لیٹ ہو جائے گی اور ریل گاڑی کے تو انجن اسٹیم کی طاقت اور حرکت سے ڈرائیور کے ارادہ کے موافق چلتی ہے سگنل کا اسی کی

حرکت میں کوئی دخل نہیں اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اس مثال میں سگنل بمنزلہ علم الٰہی اور ریل کا آنا بمنزلہ افعال عباد ہے کسی عارض کیوجہ سے سگنل نیچے کی طرف ہلنے کے بعد بھی ریل کی آمد میں لیٹ و تاخیر ہوسکتی ہے لیکن علم باری کے مقررہ وقت سے افعال عباد کے کسی طرح تخلف نہیں ہوتا لہٰذا یہ مثال ممثل لہ پر پورے منطبق نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمام جزئیات پر بوجوہ بجمیع تفاصیلہا محیط ہے، لہٰذا ذرہ برابر بھی اس علم سے تخلف نہیں ہوسکتا، بخلاف ریلوے ملازم کے کہ ان کا علم عام و تام نہیں اسطرح کتابت میں بھی شان علیت نہیں اس لئے جس طرح کسی شئی کے علم ہوجانیکی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ وہ موجود ہو جائے اسی طرح کسی کام کے متعلق لکھ دینے سے ضروری نہیں کہ وہ کام ہو جائے لہٰذا صدور افعال کیلئے علم اور کتابت علت نہیں بن سکتی جب یہ دونوں علت نہیں تو کوئی چیز ان دونوں سے مجبور نہ ہوگی لہٰذا بندہ سے صدور افعال میں من جانب اللہ جبر نہیں بلکہ وہ خود مختار ہے، ہاں ارادہ[۲] کے اندر شان علیت ضرور ہے مثلاً وجود بکر کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہو تو بکر ضرور موجود ہوگا اگر عدم بکر کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہو تو بکر معدوم ہوگا جب ارادہ کے اندر شان علیت موجود ہے تو بحکم مقدمۂ اولیٰ بندہ افعال کے اندر مجبور ہے لہٰذا بندہ علم الٰہی اور لوح محفوظ کی کتابت کی طرف نظر کرتے ہوئے مختار ہوا اور ارادہ کی طرف نظر کرتے ہوئے مجبور ہوا اس حیثیت سے عبد کے اندر اجبار اور اختیار دونوں جمع ہوگئے حالانکہ اجتماع متضادین محال ہے (کما قال الجبریۃ) اسکو دفع کرنے کیلئے اور ایک تیسرا[۳] مقدمہ ذہن نشیں کریں اگر علت کی تاثیر معلول کے اندر بلا واسطہ واقع ہو تو پوری تاثیر ہوتی ہے مثلاً کسی نے تیر پھینکا اور سیدھا جاکر ہدف گاہ میں لگ گیا تو تاثیر پوری ہوگی اور جس کو مارا وہ بھی مر جائے گا اور اگر علت کی تاثیر معلول میں بذریعۂ واسطہ ہو تو تاثیر پوری نہ ہوگی اگرچہ علت قوی کیوں نہ ہو، لہٰذا اجتماع متضادین اس وقت محال ہے جب دونوں کے اندر ضدیت کامل درجہ کے ہوں مثلاً اشد حرارت والا پانی کے ساتھ برودت جمع نہیں ہوسکتی ہے اور احد الضدین میں نقص آنے سے دوسری ضد اس کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے اب زیر بحث مسئلہ کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ بندہ میں اختیار و اجبار دونوں ہیں مگر دونوں کامل طور پر نہیں کیونکہ افعال عبد کے ساتھ اگرچہ ارادہ خداوندی متعلق ہے اور ارادہ کے اندر شان علیت ہے اور علیت کے اندر اجبار ہے لیکن ارادہ کے تعلق بندہ کے افعال کے ساتھ بلا واسطہ نہیں بلکہ بواسطہ کتابت ہے جس کے اندر شان علیت نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ علت کی تاثیر اگر بواسطہ ہو تو

پوری تاثیر نہیں ہوتی لہذا ارادہ الٰہی کی تاثیر عبد کے اندر کامل نہ ہوگی جب تاثیر کامل نہیں ہوئی تو اجبار میں نقص آگیا جب احد الضدین میں نقص آگیا تو اجتماع ممکن ہوگا کہ اجبار بھی ہے اور اختیار بھی ہے اور جب کچھ اجبار ہے تو اختیار بھی کامل نہیں فثبت ان العبد مختار من وجہ و مجبور من وجہ لہٰذا مجبور محض کہنا صریح غلط ہے ۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ (۱) قولہ تعالیٰ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ (الدہر) سے شبہ ہوتا ہے کہ بندہ کی مشیت و ارادہ خدا کی مشیت کے تابع ہے لہذا صدور شر مشیت الٰہی سے ہوا اسمیں بندہ مجبور رہے اب بندہ کا کیا قصور ہے ؟ اس کا ازالہ یہ ہے کہ بندہ کی مشیت مشیتِ خدا کے تابع یعنی ثانوی ہے لہذا یہ افعال عباد کی علت قریبہ ہے اور مشیت رب جو اولیٰ ہے وہ علت بعیدہ ہے جبریہ کی نگاہ مشیت اولیٰ پر ہوتی اور معتزلہ و قدریہ کی نگاہ مشیتِ ثانوی پر گئی اور اہل سنہ والجماعۃ کی نگاہ دونوں مشیتوں پر ہوتی ، ۔

دلائل معتزلہ کے جوابات (۱) معتزلہ نے جو اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ سے استدلال کیا یہ صحیح نہیں کیونکہ وہاں خالق کے معنی صناع اور کاریگر کے ہیں ، جس پر اسکی اگلی آیت ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ، وغیرہا دال ہیں نیز باری تعالیٰ کے قول وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا (العنکبوت آیت ۱۷) میں بھی خلق کے معنی مجازی مراد ہیں لہذا یہاں خالقین کو بصیغہ جمع اسلئے لایا گیا کہ تمام انسان جو اپنی صنعت گری کے اعتبار سے اپنے آپکو کسی چیز کا خالق سمجھتے ہیں اگر انکو فرضاً یا مجازاً خالق بھی کہا جائے تو اللہ تعالیٰ ان سب خالقوں یعنی صنعت گروں میں سب سے بہتر صنعت کرنے والا ہے ' اسطرح دوسری آیت میں باذنی کی قید اس لئے لگائی تاکہ جان لے کہ پرندے کا خالقِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہے نہ کہ عیسیٰ ع اسطرح دوسرے افعال :۔ فتکون طیرًا باذنی وا برئ الاکمہ والابرص باذنی واذ تخرج الموتی باذنی وغیرہا آیات مائدہ بھی اسپر دال ہیں جسطرح مریم علیہا السلام کے گریبان میں پھونک مارنا جبرئیل ع کا کام تھا اور بچہ کو پیدا کرنا اور اسمیں جان ڈالنا خدا تعالیٰ کی طرف سے تھا اس لئے وہاں بھی باذنی کی قید بڑھائی تاکہ لوگ ان معجزات کو دیکھکر ان کو خالق نہ سمجھ لے ، **الغرض** حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا فعل صرف صورت بنانا اور اسمیں پھونک مارنا تھا اور خلق یعنی جان ڈالنا یہ حق تعالیٰ کا کام تھا ۔

(۲) دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ خلق شر شر نہیں بلکہ کسب شر شر ہے مثلاً حداد نے چھری

اس لئے بناتی ہے کہ اس سے گوشت وغیرہ کاٹا جائے نہ کہ قتل انسان کیلئے جو شر ہے اگر کسی نے قتل انسان میں استعمال کیا تو برائی کی نسبت خالق کی طرف نہیں ہو سکتی ۔

(۳) خلق اور کسب کے مابین وجوہ فرق

(۱) خلق میں ایجادِ فعل بغیر احتیاج آلہ ہے اور کسب میں احتیاج آلہ ہے ۔ (۲) جو محل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو وہ خلق ہے اور جو محل قدرت کے ساتھ قائم ہو وہ کسب ہے مثلاً بندہ کا ایمان یا کفر اسکے ساتھ قائم ہے جو قدرت حادثہ کا محل ہے (۳) خلق میں خالق منفرد بالفعل ہوتا ہے وہ کسی کا محتاج نہیں اور کسب میں کاسب منفرد بالفعل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مؤثر نہیں ۔

(۴) جو فعل قدرت قدیمہ سے صادر ہو وہ خلق ہے اور جو قدرت حادثہ سے صادر ہو وہ کسب ہے ۔ (۵) خلق میں فعل اور مفعول ایک ہے اور کسب میں ایک فعل دوسرا مفعول ہوتا ہے ' اب غور فرمائیے کہ بندہ اپنا افعال اختیاری کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ ان کا خالق لیکن کسب اور خلق میں ایسا کوئی درمیانی حسّی وقفہ نہیں ہے کہ اسکی تحلیل کر کے دکھلا دیا جائے یا خود بندہ ہی اسے کسب کے وقت محسوس کر سکے جیسا کہ بجلی کا سوئچ (بٹن) دبانے اور بلب کے روشن ہو جانے میں پل بھر کا وقفہ بھی محسوس نہیں کر سکتے بہر حال بندہ کی ذات و صفات میں تو صرف خلق الٰہی کی کارگذاری ہے جس میں بندہ کے کسب کا ادنیٰ دخل نہیں

ما نبودیم و تقاضا ما نبود ٭ لطف تو ناگفتہ ما می شنود

البتہ سر کے اختیاری افعال میں خلق الٰہی کیلئے کسب عبد بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلق الٰہی واقع نہیں ہوتا جن کا فصل و امتیاز حسّی نظر کیلئے ناممکن ہے ۔

(۴) چند سوالات اور ان کے جوابات

سوال ۱ : جب ایک انسان کیلئے کفر مقدر ہے تو اسکو ایمان و اعمال صالحہ کا مکلف بنانا کسطرح صحیح ہوگا ؟

جواب قرآن و حدیث میں تقدیر کے ساتھ ساتھ اختیار اسباب کی بہت تاکید کی گئی ہے مثلاً مرض میں علاج کرنا اور رزق کیلئے محنت کرنا لہٰذا تقدیر پر بھروسہ کر کے بے عملی کا سبق لینا ضرور غلط ہوگا ' ذرا سوچنے کی بات ہے کہ کسب معاش اور علاج و معالجہ میں انسان کبھی تقدیر پر بھروسہ نہیں کرتا بلکہ ان کیلئے رات و دن اسباب اختیار کرتا رہتا ہے تو ایمان اور اعمال شرعیہ میں تقدیر پر بھروسہ کرنے کے کیا معنی ہیں ؟

سوال جب تمام کفر و معاصی تقدیر الٰہی سے واقع ہوتے ہیں اور مسلمانوں پر رضا بالقضاء واجب ہے تو اس سے کفر و معاصی پر راضی ہونا واجب ثابت ہوتا ہے حالانکہ رضا بالکفر کفر ہے ......

جوابات (۱) کفر و معاصی خود قضاء نہیں بلکہ کفر و معاصی محل قدر و قضاء ہیں اور کفر و معاصی میں قضاء نام ہے اللہ کے علم کفر و معصیت اور تخلیق کفر و معصیت کا لہذا اللہ تعالیٰ کے علم اور تخلیق پر راضی ہونے سے خود کفر و معصیت پر راضی ہونا لازم نہیں آتا اور تخلیق کفر و معصیت پر رضامندی اس لئے ہے کہ وہ باعث کمال ہے کیونکہ خلق و ایجاد کمال قدرت کا مقتضی ہے

(۲) یا اسطرح کہا جائے کہ ایک قضا بمعنی خلق و ایجاد وہ اللہ کی صفت ہے اس پر رضا واجب ہے دوسرا قضا بمعنی مفعول یعنی جس کا فیصلہ کیا گیا یہ بندہ کی صفت ہے اس پر رضا واجب نہیں اب رضا بالکفر والمعاصی میں وہ قضاء مراد ہے جو بندہ کی صفت ہے، تقدیر کے مسئلہ میں زیادہ غور خوض کرنا جائز نہیں حضرت علیؓ سے کسی نے اس کے متعلق سوال کیا تھا تو فرمایا تھا سر اللہ قد خفی علیك فلا تفتشه ۔ ب الغرض: اس میں خوض اور تعمق کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی جبریہ یا قدریہ ہو جاتا ہے، پس ہر شخص کو چاہیئے کہ تقدیر پر ایمان لائے گو اسکی حقیقت کا علم نہ ہو باقی ثواب و عذاب کا خدا کو اختیار ہے کیونکہ وہ مالک ہے والمالك یتصرف کیف یشاء فی ملکہ اگر عذاب دے ظلم نہ ہوگا کیونکہ ظلم اسوقت ہوتا جبکہ تصرف ملک غیر میں ہوتا

(۵) بیان اقسام تقدیر تقدیر دو قسم پر ہے (۱) مبرم یہ وہ ہے جو قطعی طور پر متعین ہو اور اسمیں تغیر و تبدل کا احتمال نہ ہو ۔

(۲) معلق وہ یہ ہے کہ مثلاً لوح محفوظ میں یہ لکھا ہے کہ فلاں نے اگر جھوٹ نہیں بولا تو پچاس سال زندہ رہے گا اگر جھوٹ بولا تو تیس سال زندہ رہے گا اور یہ تعلیق صرف لوح محفوظ کے اعتبار سے ورنہ علم الٰہی کے اعتبار سے یہ بھی مبرم ہے یمحو اللّٰہ مایشاء ویثبت وعندہ ام الکتاب، (رعد آیت نمبر ۳۹) میں محو و اثبات بھی لوح محفوظ کے لحاظ سے ہے علم الٰہی کے لحاظ سے نہیں۔

۶ بیان مراتب تقدیر حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں تقدیر کا ایک مرتبہ وہ ہے جو زمین و آسمان کی پیدائش سے بھی پچاس ہزار سال پہلے لکھا گیا تھا کما فی اول احادیث الباب ۔ آسمان و زمین کی خلقت کے بعد مگر ذریت آدم کی پیدائش سے قبل اس کا پتہ حدیث میثاق سے چلتا ہے شکم مادر میں، سالانہ یعنی شب قدر میں، یومی یعنی جو روزمرہ لکھا جاتا ہے کل یوم ہو فی شان (شفاء العلیل صـ ۲۳)

اس کی مثال اس عالم میں بھی ہے یہاں بھی سالانہ بجٹ کی منظوری کے بعد تحتانی دفاتر میں علیحدہ علیحدہ منظوریاں بھی ہوتی ہیں مگر یہ سب بجٹ میں داخل ہوتی ہیں۔

حدیث: عن عبد اللہ بن عمرؓ .... کتب اللہ مقادیر الخلائق الخ

اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کو پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے مخلوقات کی تقدیروں کو لکھا ہے، یہاں کتب سے مراد اللہ تعالیٰ نے قلم کو حکم دیا کہ آنے والی تمام چیزوں کو لوح محفوظ میں لکھ ڈالو پس قلم نے لکھ لیا یا فرشتوں کو حکم دیکر ان سے ہر چیز کو قلمبند کروایا، یا اللہ تعالیٰ نے اپنے دست قدرت سے لکھا تھا، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تقدیر ازل میں ہو گئی

سُوال: فلاسفہ کے نزدیک حرکت فلک کا نام زمانہ ہے اسوقت فلک تو نہ تھا پھر پچاس ہزار برس کے ساتھ اندازہ کرنا کس طرح صحیح ہوا؟ ....

جوابات: اس[1] سے تحدید مراد نہیں بلکہ مدت طویل مراد ہے۔ تجدد[2] اور ارادہ باری تعالیٰ کا نام زمانہ ہے۔ عرش[3] کی حرکت کا نام زمانہ ہے، اس اعتبار سے فرمایا ہوگا۔ اگر خلائق[4] اس کو اندازہ کرتے تو ان کی بنسبت پچاس ہزار سال کی مدت ہوتی

قولہ قال وکان عرشہ علی الماء۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کا عرش پانی پر تھا، یعنی عرش اور پانی کے درمیان کوئی حائل نہ تھا اور پانی ہوا پر اور ہوا قدرت پر تھی، ابن حجرؒ نے فرمایا اس سے سمندروں کا پانی مراد نہیں بلکہ عرش کے نیچے ایک قسم کا پانی ہے وہ مراد ہے

حدیث: عن ابن عمرؓ .... کل شیء بقدر حتی العجز والکیس۔

"ہر چیز تقدیر سے ہوتی ہے یہاں تک کہ انسان کی درماندگی اور ہوشیاری بھی"......

حتی العجز والکیس میں اعراب ثلثہ جاری ہے، حتیٰ جارہ کی بنا پر مجرور اور حتیٰ ابتدائیہ کی بنا پر مضموم ہے۔ عجز سے مراد غباوت من قبیل ذکر اللازم وارادۃ الملزوم ہے کیونکہ غبی آدمی فہم و شعور اور افہام و تفہیم سے عاجز ہوتا ہے چونکہ عجز کے حقیقی معنی مقابل قدرت ہیں اور کیس کا مقابل بلادت ہے، ان دو لفظوں سے اشارہ یا عموم افعال کی طرف ہے اس سے معتزلہ پر رد ہو رہی ہے کیونکہ جب افعالِ عباد کا منشار بھی مقدر ہے تو بطریق اولیٰ افعال بھی مقدر ہوں گے یا ان سے انسان کے عموم صفات کیطرف اشارہ ہے یعنی تقدیر کو صرف جنت و دوزخ تک محدود رکھنا غلط ہے وہ انسانی حیات کے ہر ہر شعبہ کو حاوی ہے

خواہ وہ اس کے خلقی اوصاف ہوں یا کسبی اعمال، اس سے مقصد قضاء و قدر کی عظمت کا نقش

قائم کرنا ہے، **حدیث** : عن ابی هریرة رض..... احتج آدم و موسیٰ عند ربهما الخ

س، اتحاد، مسلم و ترمذی ۱۴۱۴ھ " آدمؑ اور موسیٰؑ اپنے رب کے سامنے مناظرہ کیا پس آدمؑ موسیٰؑ پر غالب آگئے، موسیٰؑ نے کہا آپ وہی آدم ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے دست قدرت سے بنایا تھا اور آپ میں اپنی خاص روح پھونکی تھی،

سوال ۱ اس مناظرہ کی حکمت کیا تھی ؟.....

جواب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ سے فرمایا تھا میری تمام باتوں کو فراموش کر کے کیوں گیہوں کھا بیٹھے ؟ آدم علیہ السلام نے جو جواب دیا وہ صرف گریہ زاری تھا اس کے سوا ایک حرف تک منہ سے نہیں نکالا اب ممکن تھا کہ کسی کے دل میں یہ وسوسہ گزر جاتا کہ شاید آدمؑ کے دل میں اسوقت جواب نہ آسکا ہوگا اس لئے عالم غیب میں اس عقدہ کے حل کیلئے ایک محفل مکالمہ مرتب فرمائی گئی " گفتہ آید در حدیث دیگراں " کی صورت سے معاملہ کی حقیقت واضح کر دی گئی

سوال ۲ اس مناظرہ کیلئے تمام انبیاء علیہم السلام کے مابین موسیٰؑ کو انتخاب کرنے کی کیا حکمت ہے ؟ ۔

جوابات (۱) آدم علیہ السلام جبکہ بنی آدم کیلئے مصدر وجود ہے پس یہ ملامت و مناظرہ ایسے نبی سے ہونا چاہیے جن کو تکالیف شدیدہ جھیلنے کا حکم دیا گیا ہو، موسیٰؑ وہ اوّل نبی ہیں جنکو تکالیف شدیدہ اور جہاد کا مکلف بنایا گیا (حاشیہ بخاری)....

(۲) نیز موسیٰؑ فطرۃً تیز مزاج اور ناز پروردہ تھے لہذا ابو البشرؑ کے ساتھ مکالمہ کرنے میں خائف نہ ہوں گے ۔

سوال ۳ حضرت آدمؑ اور موسیٰؑ کے درمیان ہزاروں سال کا فاصلہ ہے اب مناظرہ کسطرح ہوا ؟

جوابات ممکن ہے کہ حضرت آدمؑ کو حضرت موسیٰؑ کے زمانہ میں زندہ کر دیا گیا ہو ۔ یا عالم ارواح یا عالم قدس میں روحانی مناظرہ ہوا، عند ربهما سے اسکی تائید ہوتی ہے ۔ (۳) لیلۃ المعراج میں تمام انبیاء بجسدہم و روحہم ایک دوسرے سے ملاقات کر چکے تھے، شاید اسی وقت مناظرہ ہوا ۔

(۴) یہ مناظرہ خواب میں ہوا اور انبیاء علیہم السلام کا خواب تو وحی ہے۔
(۵) ابن عبد البرؒ اور القابسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ معاملہ عالم برزخ میں ہوا۔
(۶) دوسرے بعض حضرات نے کہا اب تک یہ مناظرہ وقوع میں نہیں آیا آخرت میں یا قیامت میں وقوع ہوگا، محقق الوقوع کے اعتبار سے ماضی کے ساتھ تعبیر کی گئی ہے،
کقولہٖ تعالیٰ ونادیٰ اصحاب الجنۃ (الآیۃ) (قسطلانی صـ۳۲۸، عینی)
علامہ انور شاہ رحمۃ اللہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔

قولہٗ: وَاسجد لك ملائكته۔ "فرشتوں سے آپ کو سجدہ کروایا تھا" یہاں سجدہ سے مراد بطور تعظیم آدم علیہ السلام کے سامنے جھکنا ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ صـ۱۲۸ میں ملاحظہ ہو۔

قولہٗ واسکنك في جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك "اور اپنی جنت میں آپ کو بسایا تھا اور پھر آپ نے اپنی خطا سے لوگوں کو زمین پر اتروا دیا تھا"

سوال کیا آدم علیہ السلام سے صدور خطیہ عصمت انبیاء کا منافی نہیں؟

جوابات (۱) نہی کا تعلق درخت خاص کے ساتھ ہو، لہٰذا یہاں خطیہ سے مراد خطاء اجتہادی ہے۔ (۲) جنت احکام شرعیہ کا محل نہیں پس شجرہ ممنوعہ سے کھانے کی ممانعت حکم تشریعی نہ تھی لہٰذا یہ عصمت انبیاء کا منافی نہیں اس کے تفصیلی جوابات ایضاح المشکوٰۃ صـ۵۸۸ اور میری دوسری کتاب:

"মওদূদীর অবদান ও চিন্তাধারা" میں ملاحظہ ہو ....

قولہٗ: انت موسیٰ.... الی اربعین سنۃ "آدمؑ نے فرمایا تم وہی موسیٰ تو ہو جن کو خدا نے اپنی رسالت اور شرف ہم کلامی کیلئے منتخب کیا تھا اور تورات کی تختیاں عنایت فرمائیں جن میں ہر چیز کا بیان تھا اور تم کو اپنی سرگوشی کیلئے قریب بلایا اور کیا تم جانتے ہو خدا نے میری خلقت سے کتنی مدت پہلے تورات کو لکھ لیا تھا؟ موسیٰؑ نے جواب دیا چالیس سال پہلے، آدمؑ نے پوچھا کیا تم نے اسمیں نہیں پایا کہ آدمؑ نے اپنے رب کا حکم ٹالا پس ان کا عیش مکدر ہو گیا، موسیٰؑ نے کہا ہاں! تم مجھ کو میرے اس عمل پر کیوں ملامت کرتے ہو جسکو خدا نے میری پیدائش سے چالیس سال پہلے میری قسمت میں لکھ دیا تھا

ف ۔ مضامین کے متعلق نہیں بلکہ م
م ان تختیوں میں جو مضامین مذکور تھے وہ قدیم ہیں لہذا چالیس سال کی تحدید اُن مضامین کو ان تختیوں پر لکھنے کی مدت آدم علیہ السلام کی خلقت سے چالیس سال قبل ہے۔

سُوال | اس باب کی پہلی حدیث میں کہا گیا کہ پچاس ہزار برس پہلے تقدیر لکھی گئی اور یہاں مذکور ہے آدمؑ کی خلقت سے چالیس سال پہلے لکھی گئی دونوں میں تعارض ہے۔

جوابات | (۱) شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغۃ ص۶۵ میں تحریر فرماتے ہیں کہ تقدیر کے پانچ مراتب ہیں (۱) اجمالی جو ازل میں لکھی گئی حدیث اول میں وہی مراد ہے (۲) خلق عرش کے بعد اور خلق ارض وسماوات کے قبل، زیر بحث حدیث میں یہی مراد ہے فاندفع التعارض۔ (۳) آدمؑ کی پیدائش کے بعد جب تمام ذریات آدم کو ان کی پشت مبارک سے نکالا ہے (۴) ہر مولود کے متعلق ماں کے پیٹ میں جس کا تذکرہ آئندہ حدیثوں میں آرہا ہے۔ (۵) جب ہر ہر واقعہ ظہور پذیر ہونے کا قریب ہو، یہ آخری قسم کی تقدیر پر رد و بدل ہوسکتی ہے:

کما جاء فی الحدیث: التقدیر لا یرد الا بالدعاء (مشکوٰۃ ص۱۹۱)

(۲) ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں کہ تقدیر کی کتابت مختلف اوقات میں ہوئی، ممکن ہے کہ خصوصی طور پر قصۂ آدمؑ کی کتابت آپکی پیدائش سے چالیس سال پہلے ہوئی (التعلیق ص۷۷/۱)۔

(۳) دونوں مقام میں تحدید مقصود نہیں بلکہ زمانۂ طویل مراد ہے۔

(۴) ہوسکتا ہے کہ کتابت مقادیر پچاس سال قبل ہوئی اور چالیس سال کی یہ روایت آدمؑ کی تصویر اور نفخ روح کے مابین مدت پر محمول ہو کما ثبت فی مسلم: ان بین تصویرہ طیناً ونفخ الروح فیہ کان مدۃ اربعین سنۃ۔

قولہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فحج آدم موسیٰ

سُوال | آدمؑ نے اپنی معصیت میں تقدیر کا سہارا لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، بحیثیت حجت آدمؑ، موسیٰؑ پر غالب آگئے لہذا ہر عاصی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ جو معصیت مجھ سے صادر ہوئی وہ تقدیری معاملہ ہے میرا قصور کیا ہے اس سے جبریہ کا مذہب ثابت ہوتا ہے نیز ارسال رسل اور تبلیغ وغیرہ بے کار معلوم ہوتی ہے۔

جَوَابَات (۱) قال الحافظ ابن تیمیۃ رح ان التمسك بالقدر كان فی المصیبة لاعذرًا فی المعصیة (عرف الشذی ص۵۱) یعنی موسیٰؑ نے آدمؑ کو آپ گیہوں کیوں کھائے اس پر ملامت نہیں کی بلکہ ان مصائب پر ملامت کی تھی جو مصائب آدمؑ کی ذریات دنیا میں آکر جھیل رہی تھیں آدمؑ نے اس مصائب کے معاملہ کو تقدیر الٰہی کا حوالہ کیا جو رضا بالقضا کی علامت ہے لہٰذا یہ اعتذار عن المعاصی نہیں جسطرح جہنم میں جب کفار کو سرزنش کی جائے گی تو وہ تسلی کیلئے تقدیر پیش کریں گے، کما قال اللہ تعالیٰ: قالوا بلیٰ ولٰکن حقت کلمة العذاب علی الکافرین (الزمر آیت ۷۱) لہٰذا معاصی کا حوالہ تقدیر پر کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ فعل معاصی میں بندہ کا اختیار ہے بخلاف امر تکوینی کے، نیز (۲) جب بندہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہے وہ تو خواہش نفسانی کی بنا پر ہوتا ہے اسوقت اسکو یہ معلوم نہ تھا کہ تقدیر میں کیا لکھا ہوا ہے لہٰذا تقدیر کا سہارا لینا بالکل دھوکا اور فریب ہے ۔

(۲) قال ابن الهمام العلامہ فی المسائرة فلا یعتذر فی عالم التشریع بعالم التقدیر الخ یہ مناظرہ عالم تقدیر اور عالم علوی میں واقع ہوا جہاں بندہ مکلف بالشرع نہیں لہٰذا دار التکلیف کا معاملہ جہاں اوامر و نواہی سے قطع نظر کرنا جائز نہیں اس کو اس عالم پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا اسی لئے آدمؑ دار التکلیف میں کبھی تو تقدیر پیش نہیں کی بلکہ دار التکلیف میں وہ ہمیشہ توبہ و استغفار اور گریہ وزاری میں مشغول تھے ۔

(۳) موسیٰؑ کا اعتراض آدمؑ کی نظر میں غیر معقول تھا کیونکہ موسیٰؑ کی ملامت عالم اسباب سے نکل جانے کے بعد دوسرے عالم میں تھی اور وہ بھی ایک معمولی لغزش پر تھی، نیز بارگاہِ الوہیت سے اسکی معافی بھی ہو چکی لہٰذا اعتراض کا انہیں حق نہ تھا اسی لئے موسیٰؑ کو محض الزام دینے اور خاموش کرنے کیلئے تقدیر کا سہارا لیا یہ دراصل اس معصیت پر کوئی اعتذار نہیں بلکہ الزام ہی تھا ۔

(۴) حضرت آدمؑ نے جو کچھ کیا اس میں تقدیر اور کسب دونوں کا اجتماع ہوا، کسب کا اثر توبہ سے مٹ جاتا ہے اور آدمؑ روتے رہنا اور ان کی توبہ کا قبول ہونا نص سے ثابت ہے، لہٰذا ملامت تقدیر پر ہوگی و والقدر لایتوجه الیه لوم لانه فعل الله لا یسئل عما یفعل، ۔

سوال | مناظرہ میں آدمؑ موسیٰؑ پر کیسے غالب آگئے ؟

جوابات | (۱) آدمؑ موسیٰؑ کے والد ہیں ولد کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے والد کو ملامت کرے ۔ (۲) موسیٰؑ نے بغیر اذن شارعؑ آدمؑ کو ملامت کی اور یہ ملامت بھی تقدیر الٰہی پر ہوتی ہے اس لئے آدمؑ نے تقدیر کا سہارا لیکر موسیٰؑ کو خاموش بنا کر غالب آگئے ۔

حدیث عَنْ ابن مسعودؓ قالَ حدّثنا رَسُولُ اللهِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلم وھُوَ الصادق المصدوق الی قوله ثم یکون مضغة مثل ذالك

" صادق مصدوق سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا تم میں سے ہر شخص کی تخلیق اس طرح ہوتی ہے کہ تم چالیس دن تک اپنے شکم مادر میں بشکل نطفہ رہتے ہو پھر اتنی ہی مدت (چالیس دن) کے بعد خون بستہ پھر اتنے ہی دنوں کے بعد گوشت کا لوتھڑا ہو جاتے ہو ۔ قوله الصَّادق : ای صادق فی جمیع افعاله واقواله حتی قبل النبوة ۔

قوله المصدوق : ای فی جمیع ماأتاه من الوحی ۔

سوال | اس حدیث میں خصوصی طور پر یہ لفظ کیوں لایا گیا ؟

جوابات | (۱) شاید ابن مسعود رضؓ نے اس جملہ کو اپنی عقیدت کے اظہار کے لئے فرمایا ہے

(۲) یہاں جو حکم بیان ہو رہا ہے وہ طبیبوں کی اصطلاح کے خلاف ہے، لہٰذا توثیق و تائید کے لئے اس کو اضافہ کیا گیا ۔ علقة بمعنی جما ہوا خون ، مضغة بمعنی گوشت کا ٹکڑا ، تخلیق انسانی کے متعلق یہاں صرف تین مدارج کے بیان پر اکتفا کیا ہے، لیکن قرآن مجید سورۂ مومنون آیت ۱۴ - ۱۳ - ۱۲ میں اس کے سات مدارج بیان کئے گئے ہیں : ۔

(۱) سُلالة من طین (۲) نطفة (۳) علقة (۴) مضغة (۵) عظام (۶) ہڈیوں پر گوشت چڑھانا (۷) روح پھونکنا ،

سوال | اللہ تعالیٰ تو انسان کو یک لمحہ پیدا کر سکتے ہیں پھر اس تدریج میں کیا حکمتیں ہیں ؟

جوابات | (۱) انسان کو تدریج اور اختیار اسباب کی تعلیم دینا مقصد ہے ۔

(۲) انسان اپنی حقیقت میں غور کرتے ہوئے تکبر نہ کرے : کما قیل اوله نطفة مذرة و اٰخره جیفة قذرة و تحمل بین ذالك عذرة ۔

(۳) والدہ کو کلفت و مشقت کم ہو (۴) یہ اصل میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا اظہار ہے جو انسانی قیاس کا تابع نہیں۔

قولہ ثُمَّ یبعث اللّٰہ اِلَیْہِ مَلَکًا باربع کلمات "پھر اللہ تعالیٰ اس کے پاس ایک فرشتہ کو چار باتوں کو لکھنے کیلئے بھیجتا ہے"۔

تعارض حذیفہ بن اُسیدؓ کی روایت میں ہے بیالیس دن کے بعد فرشتہ آکر نطفہ کو علقہ پھر اسکو مضغہ بناتا ہے اور صحیحین کی ایک حدیث میں آتا ہے کہ ابتداءً نطفہ ہی سے رحم مادر پر ایک فرشتہ مقرر ہو جاتا ہے۔ فما التوفیق۔؟

دفع تعارض حدیث الباب میں تقدیر لکھنے کے لئے ایک فرشتہ بھیجنے کا ذکر ہے اور حدیث حذیفہؓ میں دوسرا ایک فرشتہ تصرف کرنے کے لئے بھیجنے کا بیان ہے حدیث صحیحین میں تیسرا ایک فرشتہ نطفہ کی حفاظت کے لئے ارسال کئے جانے کا ذکر ہے فلا اشکال۔

قولہ فیکتب عملہٗ واجلہٗ الخ "فرشتہ اس کے عمل اس کی موت (کا وقت) اسکا رزق اور اس کا نیک و بد ہونا لکھدیتا ہے"۔

تشریحات (۱) مجاہدؒ فرماتے ہیں ان چار چیزوں کو ایک کاغذ پر لکھکر اسکے بچے کے گلے میں لٹکا دیتے ہیں لیکن وہ کاغذ انسانوں کو نظر نہیں آتا

کما قال اللّٰہ تعالیٰ وَکُلَّ انسانٍ الزمنٰہُ طٰئِرَہٗ فی عنقہٖ (بنی اسرائیل آیت ۱۳)

یعنی ہر آدمی خواہ وہ مؤمن ہو یا کافر اس کی قسمت اسکی گردن میں لٹکا دی ہے اور چمٹا دی ہے

(۲) ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں ان کی کتابت کسی متعلقہ دفتر میں ہوتی ہے۔

(۳) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے یہ امور دونوں آنکھوں کے درمیان لکھے جاتے ہیں، دور حاضر میں دیکھا جاتا ہے کہ بعض شخص پیشانی پر ہاتھ مار کر ہائے مقدر کہا کرتے ہیں۔

سوال یہاں چار کا ذکر ہے اور بعض روایت میں پانچویں چیز مقام موت کا بھی ذکر ہے

جوابات (۱) یہاں اختصار کیا گیا (۲) ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی نہیں ہوتی ہے۔

قولہ ثُمَّ ینفخ فیہِ الرّوح "پھر روح پھونکی جاتی ہے"......

سوال اس روایت سے معلوم ہوتا ہے نفخ روح سے پہلے تقدیر لکھی جاتی ہے اور روایت بیہقی سے معلوم ہوتاہے نفخ روح کے بعد تقدیر قلمبند کی جاتی ہے فتعارضا۔

جواب حدیث الباب کی ترجیح ہوگی کیونکہ یہ روایت شیخین ہے،

قولہٗ فوالذی لاالٰہ غیرہ الخ " قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے (پیدائش کے بعد) تم میں سے ایک آدمی (ساری عمر) جنتیوں کا سا عمل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کے اور جنت کے درمیان صرف ایک گز کا فاصلہ رہ جاتاہے لیکن آخر نوشتۂ تقدیر غالب آجاتاہے اور وہ دوزخیوں کا سا کام کرنے لگتاہے، پس وہ دوزخ میں داخل ہوجاتا ہے اور تم میں سے ایک آدمی دوزخیوں کا سا عمل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اسکے اور دوزخ کے درمیان صرف ایک گز کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ تقدیر کا لکھا سامنے آتاہے اور وہ جنتیوں کا سا عمل کرنے لگتاہے اور جنت میں داخل ہوجاتاہے،

تشریح " لیعمل بعمل اھل النّار" وغیرہ عبارات سے معلوم ہوا کہ یہ فیصلہ صرف تقدیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے ساتھ عمل کا بھی دخل ہے، حدیث کا ماحاصل یہ ہے کہ کسی کے ظاہری عمل کو دیکھکر اس کے جنتی یا دوزخی ہونیکا حکم لگایا نہیں جاسکتا بلکہ یہ خدا کی مرضی پر موقوف ہے ؛ کماقال اللہ تعالیٰ: یُعَذِّبُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَرْحَمُ مَنْ یَّشَآءُ " (العنکبوت آیت ۲۱) چنانچہ حدیث میں آتاہے کہ کسی شخص کی راہ خدا میں جانبازی دیکھکر بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، ہاں اچھے اعمال سے حسن خاتمہ کی امید اور بُرے اعمال سے سوءِ خاتمہ کا اندیشہ ضرور رہونا چاہئے، اس حدیث نے اولیاء اللہ کا خون پانی بنا رکھاہے کیونکہ یہ خبر کس کو ہے کہ اس کا خاتمہ کیسے اعمال پر ہوگا اور اسی خوف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جلیل القدر صحابی بھی یہاں گریہ زاری میں مبتلا رہے۔

حدیث : عن سھل بن سعدؓ...."انما الاعمال بالخواتیم" اس حدیث نے پہلی حدیث کی توثیق کردی، نیز اس سے مندرجۂ ذیل باتیں نکلتی ہیں :-

(۱) انسان اپنے اعمال صالحہ پر مغرور نہ ہو اور اعمال سیئہ کی بنا پر مایوس نہ ہو۔ . . . .
(۲) اور کسی پر جنتی اور دوزخی ہونے کا قطعی حکم بھی نہ لگاؤ۔ (۳) کسی شریر آدمی کی تحقیر بھی نہ کرے کہ شاید اس کا خاتمہ اچھا ہو، شاعر نے کیا ہی خوب کہا۔

زوجۂ فرعون ہوئے طاہرہ ٭ اہلیہ لوطِ نبی ہو کافرہ
زادۂ آذر خلیل اللہ ہو ٭ اور کنعان نوح کا گمراہ ہو

(۴) لوگوں کو چاہیے کہ آخری عمر تک نیک کام کرتے رہے کہ کیا ہوا عمل برباد نہ ہو،
(۵) چونکہ اعتبار خاتمہ بالخیر کا ہے ممکن ہے ہر کام آخری ہو اس لئے ہر کام کے متعلق اہتمام کرنا چاہئے۔

حدیث: عن عائشۃ رض قالت دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی جنازۃ صبیٍ من الانصار الیٰ قولہ ولم یدرکہ۔

" عائشہ رض فرماتی ہیں کہ ایک انصاری بچہ کے جنازہ پر رسول صلعم بلائے گئے، میں نے کہا "یارسول اللہ"، اس بچہ کو خوشخبری ہو، یہ تو بہشتی چڑیوں میں سے ایک چڑیا ہے کہ کوئی بُرا عمل نہ کیا اور نہ اس حد تک پہنچا "

تشریحات | بہشتی چڑیا کے ساتھ تشبیہ دینے سے مراد (۱) بے گناہ ہے (۲) سرعتِ سیر میں تشبیہ ہے یعنی وہ جہاں بھی چاہے گا چلے پھرے گا (۳) صغرِ جسم میں تشبیہ ہے، جنت ہی کا چھوٹا سا انسان مراد ہے۔

سوال | یہ من قبیل التشبیہ نہیں ہے کیونکہ جنت میں چڑیا اور پرندے نہیں ہونگے۔

جواب | بہشت میں پرندے موجود ہونے کے متعلق دو حدیث درج ذیل ہیں

(۱) انّ فی الجنۃ طیرًا کامثال البخت، (۲) ان ارواح المؤمنین فی اجواف طیرٍ خضر، اور قرآن میں ہے " ولحم طیرٍ ممّا یشتھون (واقعہ آیت ۲۱)

لہٰذا بچہ کو چڑیا کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہے مومنین کی روحیں سبز پرندوں کے اندر آجانے کی بحث (انعام المشکوٰۃ ج ۲ ص ۱۳۳ میں ملاحظہ ہو)

قولہ: اَوَ غیر ذالک یا عائشۃ، کلمۂ "او" میں چند احتمالات ہیں

(۱) صحیح روایت میں ہمزہ استفہام کیلئے ہے واؤ مفتوح عاطفہ ہے معطوف علیہ محذوف ہے، ای اتقولین ھٰذا و الحق غیر ذٰلک یا اتعتقدین ما قلت والحق غیر ذالک

یعنی اے عائشہ ایسا اعتقاد رکھتی ہو ! حق تو یہ ہے کہ اس بچہ پر قطعی جنتی ہونے کا حکم مت لگاؤ اس کا مقصد خود رائی سے حکم دینے کی ممانعت ہے۔ (۲) او بسکون الواؤ تردید کیلئے ہے، یعنی تم جو کہتی ہو وہ ہوگا یا دوسرا حال ہوگا، (۳) یا اَوْ بَلْ کے معنی میں ہے : کما فی

قولہ تعالیٰ " وَ اَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ (الصّٰفّٰت آیت ۱۴۷) ای بل یزیدون یعنی وہ عصفور نہیں بلکہ اس کا غیر ہے۔

سُوَال مؤمنین کے نابالغ بچے جنتی ہونے پر اجماع ہے اس کے باوجود عائشہ رضؓ کے قول پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نکیر فرمائی ؟

جوابات (۱) یہ ابتدائے اسلام پر محمول ہے چنانچہ (۱) عن حسناء بنت معاویۃ رضؓ و المولود فی الجنۃ (مشکوٰۃ ص ۳۳۵ ج ۲)۔

(۲) عن علی رضؓ ان المؤمنین و اولادھم فی الجنۃ۔ (مشکوٰۃ ص ۲۳ ج ۲)

وغیرہما احادیث مسلمانوں کے نابالغ بچے قطعی جنتی ہونے پر دال ہیں۔

(۲) نابالغ بچے تبعاً للابوین کی حیثیت سے جنتی ہوں گے تو خاص اس لڑکے کو یقیناً جنتی کہنے سے ان کے والدین کو جزماً جنتی ہونے کا حکم لازم آتا ہے حالانکہ والدین کا خاتمہ بالخیر ہونا معلوم تو نہ تھا اس لئے نکیر فرمائی۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار ان کے بہشتی ہونے پر نہیں تھا بلکہ عائشہ رضؓ کو کلام کا ادب سکھانا مقصد تھا کیونکہ کسی کیلئے امور غیب کے متعلق صاحب وحی کے سامنے ایسے جزم و یقین کے ساتھ کہنا مناسب نہیں۔

قولہ اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ لِلْجَنَّةِ اَهْلًا الخ " بے شک اللہ تعالیٰ نے جنت کیلئے ایک گروہ پیدا کیا ہے اس حال میں کہ وہ اپنے والدوں کی پشت میں تھے اور دوزخ کیلئے ایک گروہ کو پیدا کیا جبکہ وہ اپنے والدوں کی پشت میں تھے "۔

سُوَال اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہ چھوٹے ہو یا بڑے خدا نے ایک جماعت کیلئے ازل ہی میں جنت لکھدی ہے اور ایک جماعت کیلئے ازل ہی میں دوزخ لکھدیا ہے پھر عمل کی کیا ضرورت ؟

جَوَاب اطفال مؤمنین جنتی ہونے کے متعلق احادیث تو ابھی نقل کی گئی ہیں ہاں ازل کی

میں لکھدیئے جانیکے بعد بڑوں کو عمل کی ضرورت ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول " وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون " اسپر صراحۃً دال ہے لیکن جنت و دوزخ میں جانا فضل الٰہی پر موقوف ہے، اور اس پر واقف ہونا ہماری طاقت سے باہر ہے اسلیئے ہم مجاز نہیں کہ اسپر توکل کر کے بیٹھ رہیں ہمارا وظیفہ ہے عمل کرنا اگر ہمیں نیک کام اچھا لگتا ہے تو یہ جنتی ہونے کی علامت ہے اور اگر برے اعمال کی طرف ہمارا رجحان ہے تو یہ دوزخی بننے کی علامت ہے فکل میسر لما خلق لہٗ (الحدیث مرقاۃ ص۱۵۴ التعلیق ص۸۰)

حدیث : عن علیؓ .... مامنکم من احد الا وقد کتب الیٰ قولہ وندع العمل تم میں سے ہر شخص کی جگہ خدا نے جنت اور دوزخ میں لکھدی ہے صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا ہم اپنے نوشتۂ تقدیر پر بھروسہ کر بیٹھیں اور عمل کرنا چھوڑ دیں ؟

قولہٗ فقال اعملوا فکل میسر لما خلق لہٗ " آپ نے فرمایا عمل کرو کہ جو شخص جس چیز کیلئے پیدا کیا گیا اس پر اُسے توفیق دیجاتی ہے "

تشریح جواب کا حاصل یہ ہے کہ تقدیر مظہر ہے مجبر نہیں یعنی سعادت و شقاوت کا اصل دار و مدار بندہ کے کسب و سعی پر ہے، وہ نیک و بد کے جس راہ کو اختیار کرتا ہے اسی کے مطابق اس کیلئے اسباب و امور پیدا کر دیئے جاتے ہیں لہٰذا تقدیر سے جبر اور تعطل لازم نہیں آتا،

قولہٗ امّا من کان من اھل السّعادۃ الخ " لہٰذا جو شخص نیک بختی کا اہل ہوتا ہے خدا اسکو نیکبختی کے اعمال کی توفیق دیتا ہے اور جو شخص بدبختی کا اہل ہوتا ہے اسکو بدبختی کے اعمال کا موقعہ دیا جاتا ہے پھر (بطور استشہاد) یہ آیت پڑھی : فَاَمَّا مَنْ اعطیٰ الخ (ترجمہ) سو جس نے دیا اور اللہ سے ڈرا اور اچھی بات کو سچا سمجھا تو ہم اسکو راحت کی چیز (جنت) کیلئے سامان دیدیں گے " اچھی بات سے مراد کلمہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ ہے ۔ (کما قال ابن عباس رضی اللہ عنہ :

حدیث : عن ابی ھُرَیرۃ رضؓ .... قَالَ اِنَّ اللہَ کتب علیٰ ابن اٰدم الیٰ قولہ المنطق " خدا نے انسان کی تقدیر میں زنا کا جتنا حصہ لکھدیا ہے وہ حصہ ضرور عمل میں آجائے گا آنکھوں کا زنا نظر بد کرنا، اور زبان کا زنا شہوت انگیز باتیں کرنا ہے

تشریح | تورپشتیؒ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں خواہشات نفسانی اور ایسے اعضاء اور قُویٰ رکھدیا ہے جو زنا کا مقدمہ اور آلہ بنتے ہیں، اس صورت میں کَتَبَ بمعنیٰ اَثْبَتَ ہے ،

قولہٗ : وَالنفس تمنّٰی وتشتھی والفرج یصدق ذالک ویکذبہٗ۔
"اور نفس آرزو اور خواہش کرتا ہے اور شرمگاہ اس آرزو کی تصدیق کرتی ہے یا تکذیب" یعنی فرج سے زنا کا ارتکاب اعضاء کی تصدیق ہے اور یہ گناہ کبیرہ ہے اور عدم ارتکابِ زنا اعضاء کی تکذیب ہے اور وہ گناہِ صغیرہ اور یہ دواعی زنا اور حکمی زنا ہے چونکہ ان کے علاوہ زنا کا صدور غیر ممکن ہے اس لئے اس کو زنا سے تعبیر کیا گیا

حدیث :۔ عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینۃ الخ ۔
" قبیلہ مزینہ کے دو شخص آنحضرت ﷺ سے سوال کیا یارسول اللہ ہمیں یہ بتائیے آج لوگ جو عمل کر رہے ہیں اور جو تکلیفیں اٹھا رہے ہیں کیا یہ وہی ہے جس کا حکم ہو چکا ہے یا یہ عمل ان احکام کے موافق ہیں جو آئندہ ہونے والے ہیں جنکو ان کا نبی لایا ہے اور جن پر دلیل قائم ہو چکی ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا نہیں یہ وہی شئی ہے جس کا فیصلہ ہو چکا ہے اور نوشتہ تقدیر بن چکا ہے اور اسکی تصدیق کتاب اللہ کی اس آیت سے ہوتی ہے ۔
(ترجمہ) "قسم ہے (انسان کی) جان کی اور اس (ذات) کی جس نے اسکو درست بنایا پھر اسکی بدکرداری اور پرہیزگاری (دونوں کا) القاء کیا "

تشریحات | اس کی مراد یہ ہے کہ نفس انسانی کی تخلیق میں حق تعالیٰ نے گناہ اور طاعت دونوں کے مادّے اور استعداد رکھدی ہے پھر انسان کو ایک خاص قسم کا اختیار اور قدرت دے دی ہے کہ وہ اپنے قصد و اختیار سے گناہ کی راہ اختیار کرلے یا طاعت کی، آیت میں اَلْہَمَ ماضی کا صیغہ لایا ہے جس سے معلوم ہوا کہ نیکی اور بدی کا بیج پہلے سے بو دیا گیا اور یہی ہے تقدیر، اور فجور اور تقویٰ کو نفس کی طرف اضافت کرکے نفس کے اختیار کی طرف اشارہ فرمایا ہے یعنی یہاں بندہ کا بھی کوئی فعل ضرور ہوتا ہے جس کی بنا پر اس کا نفس فاجر یا متقی بنجاتا ہے ۔ (شرح عقیدہ الطحاویہ) ....

حدیث: عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قلت یارسول اللّٰہ انی رجل شابٌّ الخ ۔

" حضرت ابوہریرہ رضؓ راوی ہیں کہ میں نے عرض کیا یارسول اللہ میں ایک جوان شخص ہوں اور میں اپنے نفس سے ڈرتا ہوں کہ زنا کی طرف مائل نہ ہو جائے اور میرے اندر اتنی استطاعت نہیں ہے کہ کسی عورت سے شادی کرلوں " حضورؐ نے یہ سنکر سکوت فرمایا میں نے دوبارہ یہی کہا تو آپؐ پھر خاموش رہے میں نے پھر عرض کیا اس مرتبہ بھی آپؐ نے کچھ نہیں فرمایا جب میں نے (مبالغہ اور الحاح کے طور پر) چوتھی بار وہی سوال دہرایا تو حضورؐ نے فرمایا ابوہریرہ ! جو کچھ ہونا ہے اُسے تمہارے مقدر میں لکھکر قلم خشک ہو چکا ہے لہٰذا تمہیں اختیار ہے کہ قوت مردمی ختم کرو یا نہ کرو ، یعنی اگر تمہاری قسمت میں زنا لکھا جاچکا ہے تو وہ ہوکر رہے گا اور اگر مقدر میں نہیں لکھا تو پھر اگر خصی نہ بھی ہو گے جب بھی نہیں ہوسکتا ہے ۔

جفّ القلم کی تشریح | جفّ القلم سے مراد تقدیر کی کتابت سے فراغ ہے کیونکہ کتابت سے فراغت کو قلم کا خشک ہونا لازم ہے یہاں لازم ذکر کے ملزوم مراد لیا ہے ، حدیث کا مقصد اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ اسبابِ تدبیر کو تقدیر کے مقابلہ پر لانا اور نوشتہ تقدیر سے لاپرواہ ہوکر اس سے بھاگنا جائز نہیں ہے اور ابوہریرہ رضؓ گویا اس تدبیر سے تقدیر کو بھی پلٹ دیں گے جو بار بار اصرار سوال سے معلوم ہو رہا تھا اس کا رد کرنا ہے ۔

فاختص علیٰ ذالک سے اذن اختصار مقصد نہیں بلکہ یہ بطور توبیخ فرمایا ہے جیسے کہ فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ میں ہے ۔ (مرقاۃ صـ۱۵۹ وغیرہ)

دوسری جگہ حدیثوں میں اس قسم کی ضرورت کے وقت روزہ رکھنے کی تعلیم فرمائی ہے ہاں روزہ ہماری سی سحری وافطاری جو کثرت اکل پر مشتمل ہو ایسا نہ ہونا چاہئے ، اختصار کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ صـ۲۲ میں ملاحظہ ہو ۔

حدیث :۔ عن عبد اللّٰہ بن عمرو رضؓ ... اِنّ قلوب بنی اٰدم کلھا بین اصبعین الخ

" تمام انسانوں کے دل خدا کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان اسطرح ہیں جیسے ایک انسان کا دل ہے اور وہ (اپنی انگلیوں سے) جسطرح چاہتا ہے قلوب کو گردش میں لاتا ہے اس کے بعد آنحضرتؐ نے بطور دعا یہ فرمایا " اے دلوں کے لوٹنے پلٹنے والے ہمارے دلوں کو اپنی ہی طاعت کی طرف پھیر دے " اس میں حق تعالیٰ کی علی الاطلاق قدرت اور بندہ کی

انتہائی بیچارگی اور بے بسی کا نقشہ کھینچا گیا ہے ۔

تشریح | متشابہات کی تفصیلی بحث پیچھے گذر چکی ہے یہاں بقول متاخرین اصبعین سے مراد صفت جلالی اور صفت جمالی ہے، جمالی سے تقویٰ اور جلالی سے فجور کا القاء ہوتا ہے یا یہ کنایہ ہے قبضہ و قدرت سے جیساکہ کہا جاتا ہے کہ فلاں آدمی میری مٹھی میں ہے یعنی تمام قلوب اللہ کے قبضہ و تصرف میں ہیں ۔

اور کَقَلْبٍ وَاحِدٍ فرماکے اسطرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام دلوں کو بیک وقت پھیرنے پر قادر ہیں کقولہٖ تعالیٰ: ماخلقکم ولابعثکم الاکنفس واحدۃ (لقمان ۲۸) بندوں کی عادت و قدرت کے لحاظ سے کقلب واحد فرمایا گیا ہے ورنہ کثرت و تعدد اللہ ذوالجلال کیلئے موجب دشوار نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ طاعات کی برکت دلوں کو نیکی کی طرف اور گناہوں کی نحوست سے دلوں کو بدی کی طرف پھیرتے ہیں ۔

حدیث: عن ابی ھریرۃ رض ...... مَامِنْ مولودٍ اِلّا یولد علی الفطرۃ الخ

کوئی بچہ نہیں ہے مگر وہ فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے پھر اس کے ماں باپ اسکو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنالیتے ہیں جیساکہ چارپایہ بچہ جنتا ہے اس حال میں کہ وہ صحیح اور تام الخلقت ہیں کیا اسمیں تم کوئی کمی پاتے ہو، پھر آپؐ نے (بطور استشہاد) یہ آیت تلاوت فرمائی ......

(ترجمہ) "فطرت الٰہی کو لازم پکڑو جس پر اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کو پیدا کیا ہے' اللہ کی بنائی ہوئی فطرت اور پیدائش میں کوئی تبدیلی نہیں، یہ دین مستحکم ہے (روم آیت ۳۰) ...

فطرۃ یہ فَطَرَ (ن۔ض) بمعنی پھاڑنا سے مشتق ہے،

فطرت کی مراد میں اختلاف | (۱) بقول علامہ قرطبیؒ جمہور سلف کے نزدیک فطرت سے مراد اسلام ہے لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ہر انسان کی پیدائش اسلام پر ہوتی ہے اگرچہ کافر کے گھر میں پیدا ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں فطرۃ کو ذالک الدین القیم فرمایا گیا دوسری آیت میں ان الدین عند اللہ الاسلام آیا ہے سو دونوں آیت ملانے سے فطرۃ کے معنی اسلام ہوئے ہیں ۔

اس قول پر علامہ تورپشتی رح "شرح مصابیح" میں متعدد شبہات بیان کئے ہیں ۔

ط۱ بندوں کی عادت وقدرت کے لحاظ سے کقلب واحد فرمایا گیا

شبہ ا ۔ حدیث الباب اور آیت کے مابین تعارض واقع ہو جاتا ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت (اسلام) میں تبدیلی نہیں آتی اور حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے ماں باپ بچے کو اسلام سے پھیر کر یہودی اور نصرانی بنا دیتے ہیں ۔

شبہ (ب) ۔ حدیث میں ہے ان الغلام الذی قتلہ الخضر طبع کافرا (مشکوٰۃ ص ۵۰۷) ۔ یعنی خضر ع نے جس بچہ کو قتل کیا تھا اسکی فطرت میں کفر تھا یہ تو ہر انسان کی پیدائش اسلام پر ہونے کا منافی ہے ۔

شبہ (ج) ۔ فقہائے امت کے نزدیک کافر کا نابالغ بچہ دنیاوی احکام میں اپنے کافر والدین کے تابع ہوتا ہے اگر وہ فطرۃ بمعنی اسلام پر پیدا ہو تو پھر اس کے تابع ہونے کے کیا معنی ہیں وغیرہ ۔

(۲) ۔ علماء محققین کہتے ہیں کہ فطرت سے عین اسلام مراد نہیں بلکہ استعداد اور صلاحیت وقابلیت مراد ہے لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر بچہ میں فطری اور طبعی طور پر اسلام قبول کرنے کا مادہ رکھا جاتا ہے کہ اگر اس کو کچھ مانع پیش نہ آئے تو بلاشبہ وہ اسلام ہی قبول کرے لیکن ماں باپ جس دین پر ہوتے ہیں اسی پر اسکو مولود کر لیتے ہیں لیکن اس سے اسکی اصلی استعداد و صلاحیت زائل نہیں ہو جاتی ' اسکی تائید پر شاہ ولی اللہ رح فرماتے ہیں :۔

" حق تعالیٰ نے بے شمار مخلوقات مختلف طبائع و مزاج کی بنائی ہیں اور ہر مخلوق کی فطرت میں ایک خاص مادہ رکھدیا ہے ، مثلاً شہد کی مکھی میں یہ مادہ رکھدیا ہے کہ وہ پھولوں کو پہچانے اور انتخاب کرے پھر اس کے رس کو اپنے پیٹ میں محفوظ کر کے اپنے چھتے میں لاکر جمع کرے ، اسی طرح انسان کی خلقت میں ایسی استعداد رکھدی ہے کہ اپنے خالق کو پہچانے اور اسکی اطاعت کرے اسی کا نام فطرت ہے یہ قول راجح ہے ' اسی لئے محدث دہلوی رح نے لمعات میں جمہور سلف کے قول کا مطلب بھی یہ بیان فرمایا کہ انکی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ یہی استعدادِ اسلام اور اسکی قابلیت و صلاحیت ہے ۔

سُوَال ۔ طُبِعَ کَافِرًا سے تو قبول حق کی استعداد کی بھی نفی ہوتی ہے ؟

جَوَاب ۔ حدیث الباب کے قرینہ سے طُبِعَ بمعنی قُدِّرَ ہے یعنی اس بچہ کی پیدائش کے وقت ہی یہ مقدر ہو چکا تھا کہ یہ بچہ بڑا ہو کر کافر ہوگا لہٰذا اس سے قبول حق

کی استعداد کی نفی ہوئی ۔ (۲) بعض علماء کہتے ہیں آیت میں فطرت سے عہدِ الست مراد ہے،
اور مطلب یہ ہے کہ ہر بچہ عہدِ الست اور اقرار ربوبیت پر پیدا ہوتا ہے اور یہ اقرار ربوبیت ہر شخص کی فطرت میں راسخ ہے لیکن شریعت میں اس ایمان فطری کا اعتبار نہیں بلکہ ایمان اختیاری کا اعتبار ہے ۔

قولہ : کما تنتج البہیمۃ ۔ یعنی جسطرح تام الخلقت بچہ میں کوئی نقص نہیں ہوتا ہے مگر بعد میں لوگ استرہ لیکر ان کے کان وغیرہ کاٹ دیتے ہیں حالانکہ بچہ تو پیدائشی طور پر بالکل سالم تھا اب عیب دار بنا دیا اسی طرح انسان خلقی طور پر سالم الاستعداد ہوتا ہے پھر ماحول اسکو بگاڑ دیتا ہے ۔ (معارف القرآن ص ۴۰۷/۵ ، مرقاۃ ص ۱۶۲/۱ ، شیخ زادہ ص ۲۷/۴ ، حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ)

حدیث : عن ابو موسیٰ رض قال قام فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بخمس کلمات الخ "حضرت ابو موسیٰ رض فرماتے ہیں کہ (ایک مرتبہ) نبی علیہ السلام نے خطبہ میں پانچ باتیں ارشاد فرمائیں ۔ (۱) اللہ تعالیٰ سوتے نہیں ہیں (۲) سونا انکی شان کے مناسب نہیں ہے (۳) وہ ترازو کو بلند و پست کرتا ہے (۴) دن کے عمل سے پہلے رات کے عمل، اور رات کے عمل سے پہلے دن کے عمل اس کے پاس پہنچا دیئے جاتے ہیں (۵) اور اسکا حجاب نور ہے جسے اگر وہ اٹھا دے تو اس کی ذات پاک کا نور مخلوقات کی تمام چیزوں کو جلا کر خاکستر کر دے "

تشریحات | قسط سے مراد رزق اور عمل کا ترازو ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کا ترازو، معصیت کی وجہ سے پست کر دیتے ہیں اور کسی کا ترازو طاعات کی برکت سے بلند کر دیتے ہیں ۔

حجاب النور کی تشریح | حجاب وہ چیز ہے جو رائی اور مرئی کے درمیان حائل ہو لیکن یہاں مراد اللہ تعالیٰ کی جلالت و کبریائی کے انوار ہیں یہ حجاب مخلوق کے عجز کے اعتبار سے ہے نہ کہ خالق کے اعتبار سے جیساکہ چمگادڑ اس کے عجز کی وجہ سے سورج کو نہیں دیکھ سکتا ہے لہذا اللہ کو محجوب نہیں کہہ سکتے کیونکہ محجوب مخلوقات ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی شان "اللہ غالب علی امرہ" ہے

لاحترقت سبحات وجهہ ۱۸۳ سبحات یہ سبحۃ کی جمع ہے بمعنی تسبیح یہاں مراد انوار و تجلیات الٰہیہ کی روشنیاں ہیں کیونکہ فرشتے جب ان انوار الٰہیہ کا مشاہدہ کرتے ہیں تو بغیر اختیار سبحان اللہ بول اٹھتے ہیں۔ وجہہ سے مراد ذات باری تعالیٰ ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ اپنی ذات کی عظمت اور صفات کی حقیقت کھول دے تو ساری کائنات حد نگاہ عز و جل تک جل کر خاکستر ہو جائے گی۔ (التعلیق ص ۸۶ مرقاۃ ص ۱۶۳ وغیرہما)۔

حدیث: عن ابی ھریرۃ رض... ید اللہ ملأی الخ۔

" اللہ تعالیٰ کا ہاتھ (خزانہ) بھرا ہوا ہے، رات و دن ہر وقت خرچ کرنے سے بھی اسمیں کمی پیدا نہیں ہوتی، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب سے اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا کتنا خرچ کیا؟ لیکن (اتنا زیادہ) خرچ کرنے کے باوجود جو کچھ ان کے ہاتھ میں ہے اسمیں کمی نہیں ہوئی ہے اور اللہ کا عرش بھی پانی پر تھا اور ان کے ہاتھ میں ترازو تھا جسے چاہے وہ بلند و پست کرتے ہیں۔ قولہ ابن نمیر یہ امام مسلم کے استاد ہیں۔

قولہ سحاء کی توضیح سحا سحو حا (نصر) اوپر سے نیچے کی طرف اترنا، سحاء بمعنی ہمیشہ رواں یہ نفقہ کی صفت ہے اسمیں اشارہ ہے کہ اللہ کا عطیہ بلندی اور کثرت کے ساتھ متصف ہے۔

سوال جب بندوں کے اعمال بے شمار ہیں ترازو بھی بے شمار ہونا چاہئے اور اعمال تو مجسم نہیں کسطرح انکو وزن کیا جاتا ہے؟

جوابات (۱) اللہ قادر مطلق ہے ممکن ہے کہ ہر انسان کے اعمال کیلئے الگ الگ ترازو ہو اور اعمال بھی مجسم ہوں (۲) یا یوں کہا جائے کہ جسطرح دور حاضر میں میٹر کے ذریعہ غیر مجسم چیزیں جیسے گرمی، سردی اور روشنی وغیرہ سب وزن کیا جا رہا ہے چونکہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے لہذا غیر مجسم چیزوں کو وزن کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہو سکتا۔ (التعلیق ص ۸۸ مرقاۃ ص ۱۶۴) (۳) یا اجسام مثالی کا وزن ہوگا

حدیث عنہ (ابو ہریرہ) قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذراری المشرکین الخ " ابو ہریرہ رض سے مروی ہے رسول اللہ صلعم سے مشرکوں کی اولاد کے بارے میں پوچھا گیا (کہ مرنے کے بعد وہ دوزخ میں جائیں گے یا جنت میں) تو آپ نے فرمایا خدا ہی

بہتر جانتا ہے اگر وہ زندہ رہتے اور بڑے ہوکر جو عمل کرتے اسی کے مطابق ان کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔ یا مراد یہ ہے کہ ان کے حالات کے متعلق ہمیں کچھ علم نہیں،

اولاد مشرکین کے متعلق اختلاف (۱) بعض علماء فرماتے ہیں اصلی فطرت کے اعتبار سے وہ جنتی ہیں، دلائل (الف) کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ (ب) آنحضرت صلعم نے شب معراج میں اولاد مشرکین کو ابراہیم ؑ کے ساتھ جنت میں دیکھا تھا۔ (مشکوٰۃ ص۳۹۷) (ج) عن حسناء رض ..... المولود فی الجنۃ (مشکوٰۃ ص۳۳۵) (۲) والدین کے تابع ہوکر دوزخ میں جائیں گے۔ **دلائل** ۔(الف) عن عائشۃ رض ..... قلت فذراری المشرکین قال من ابائہم (مشکوٰۃ ص۲۲) ۔

(ب) عن علی رض ..... ان المشرکین واولادھم فی النار (مشکوٰۃ ص۲۳) (۳) معتزلہ کہتے ہیں اہل جنت کے خدام ہیں۔ (۴) اعراف میں ہوں گے (۵) مٹی ہوجائیں گے (۶) نہ منعم ہوں گے نہ معذب (۷) امتحان کے نتیجے کے مطابق جزا ملے گی، (۸) توقف بہ عدم الحکم کیونکہ ادلہ متعارض ہیں لہذا سکوت اسلم ہے حدیث الباب بھی اسکی طرف مشیر ہے، امام اعظم رح کی رائے بھی یہی ہے ابن حجر رح فرماتے ہیں حدیث الباب ابتدا اسلام پر محمول ہے (التعلیق ص۸۸ مرقاۃ ص۱۶۴ خیالی وغیرہ)

حدیث : عن عبادۃ بن الصامت رض ..... ان اول ما خلق اللہ القلم الخ

" خدا نے سب سے پہلے جس چیز کو پیدا کیا ہے وہ قلم ہے پھر اسکو لکھنے کا حکم دیا قلم نے کہا یا اللہ کیا لکھوں؟ جواب ملا تقدیر لکھو۔

روایات مختلفہ کے مابین تطبیق سب سے اول مخلوق کے متعلق مختلف روایات ہیں اس کی تطبیق یہ ہے سب سے پہلے نور محمدی ؐ، پھر پانی، پھر عرش پھر قلم پھر دوات، پھر باقی کائنات، نور محمدی یا روح محمدی میں اولیت حقیقۃً ہے اور باقی چیزوں میں اولیت اضافی ہے چنانچہ ایک روایت میں اوّل ما خلق اللہ نوری ہے اور ایک روایت میں اوّل ما خلق اللہ روحی ہے (مرقاۃ ص۱۶۷ ج۱ وغیرہ)۔

قولہٗ فکتب ماکان "قلم نے اُن چیزوں کو لکھا جو اب تک ہو چکی ہیں "

سوال: حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ قلم سب سے پہلے پیدا ہوا تو اس نے ماکان میں کیا لکھا؟ **جوابات** (۱) ذات و صفات باری تعالیٰ، نورِ محمدیؐ، پانی، عرش جو موجود تھا ان کو لکھا (۲) یا یوں کہو کہ ماکان آنحضرتؐ کے زمانہ کے اعتبار سے ہے ۔

قولہٗ وماھو کائنٌ الی الابد کی تشریح

اور ان چیزوں کو لکھا جو آئندہ ہونے والی ہیں" **سوال** ابد نام ہے مستقبل غیر متناہی کا اب اسکو لکھنے کے کیا معنی کیونکہ غیر متناہی خارج عن الاحاطہ ہوتی ہے اور مکتوب محدود ہوا کرتی ہے ۔

جواب اَبَد سے مدّتِ طویلہ مراد ہے کما فی روایۃ ابن عباسؓ وَمَا ھُوَ کائنٌ اِلیٰ اَنْ تقومَ السَّاعۃ وفی روایۃ ابی ھریرۃ رضؓ اِلیٰ یوم القیامۃ (دُرِّ منثور) قالَ الشَّارِحون المراد من کتابۃ القلم مَاھُوَ کائنٌ اِلیٰ السَّاعۃ وَذٰلِکَ متناہٍ فلا ایراد (فیض الباری ص ۲۳۶ ج ۴) ۔

حدیث عن مُسْلِم بن یسارؒ قال سُئل عمر بن الخطاب عن ھٰذہ الاٰیۃ وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ اٰدم الخ ۔ (اعراف آیۃ ۱۷۲) ۔

" مسلم بن یسارؒ راوی ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضؓ سے وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ الخ کے متعلق سوال کیا گیا، پس انہوں نے کہا کہ جب اس آیت کے بارہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تھا تو میں نے آپ کو فرماتے ہوئے سُنا کہ" اللہ تعالیٰ نے آدم عؑ کو پیدا فرمایا پھر اپنا دست قدرت انکی پشت پر پھیرا اور اس میں سے ان کی اولاد نکالی تو فرمایا کہ ان کو میں نے جنت کیلئے پیدا کیا ہے اور یہ جنتیوں کے سے اعمال کریں گے پھر دوسری مرتبہ ان کی پشت پر دست قدرت پھیرا اور اس میں سے ان کی اولاد نکالی اور فرمایا کہ ان کو میں نے دوزخ کیلئے پیدا کیا ہے اور یہ دوزخ میں جانے ہی کے کام کریں گے، ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ (جب پہلے ہی جنتی اور دوزخی متعین کر دئے گئے) تو پھر عمل کس مقصد کیلئے کرایا جاتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو جنت کیلئے پیدا فرماتے ہیں تو وہ اہل جنت ہی کے کام کرنے لگتا ہے یہاں تک کہ اس کا خاتمہ کسی ایسے ہی کام پر ہوتا ہے جو اہل جنت کا کام ہے

پھر اللہ تعالیٰ اسی عمل کیوجہ سے اسکو جنت کا داخلہ دیدیتے ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کسی کو دوزخ کیلئے بناتے ہیں تو وہ دوزخ ہی کے کام میں لگ جاتا ہے یہاں تک کہ اس کا خاتمہ بھی کسی ایسے ہی کام پر ہوتا ہے جو اہل جہنم کا کام ہے پھر اس عمل کیوجہ سے اسکو دوزخ میں ڈالدیا جاتا ہے۔ قولہٗ بیمینہٖ یمین سے مراد دست قدرت ہے ادب کیلئے لفظ یمین بولا گیا

اسمیں پانچ مباحث ہیں (۱) **تعارض** آیت کے الفاظ میں بنی آدم کی پشت سے ذریات نکالنے کا ذکر ہے اور حدیث میں آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکالنے کا ذکر ہے

دفع التعارض: اس کی تطبیق یوں ہے کہ آدم علیہ السلام کی پشت سے ان لوگوں کو نکالا گیا جو بلا واسطہ آدم علیہ السلام سے پیدا ہونے والے تھے پھر ان کی نسل کی پشت سے دوسروں کو بحیثیت ترتیب خارجی قیامت تک آنے والوں کو نکالا گیا قرآن میں ترتیب خارجی کا ذکر ہے اور حدیث میں اصل کا بیان ہے کیونکہ بالواسطہ سب کا اصل آدمؑ ہیں۔

(۲) **بیان کیفیتِ اخراج** (الف) بعض نے کہا سر کے بال سے نکالا..... (ب) عبد الوہاب شعرانیؒ فرماتے ہیں پشت کے بالوں کے مسامات سے نکالا (ہٰذا اصح)

(۳) **عہد و اقرار کس جگہ اور کس وقت لیا گیا؟** (الف) بعض نے کہا عالم ارواح میں (ب) بعض نے کہا جنت سے زمین پر اتارنے کے بعد بمقام ہند عہد لیا گیا (ج) صحیح قول یہ ہے کہ مقام عہد وادیٔ نعمان ہے جو میدان عرفات کے قرب میں واقع ہے کما فی حدیث ابن عباس رضؓ: قالَ اخذ اللهُ الميثاق من ظهر آدم بنعمان (مشکوٰۃ ص۲۴ ج۱)

(۴) **سوال**: عہد و اقرار تو ہمیں یاد نہیں رہا لہٰذا اس سے کیا فائدہ ہوا؟ ۔

جوابات (۱) ابھی تک اس کے آثار تو موجود ہیں ہاں ایک گھڑی یا دو گھڑی کے قصے پر طول زمانہ کی وجہ سے نسیان کا وقوع باعث تعجب نہیں جسطرح بچہ پیدا ہونے کے ساتھ ہی اسکے داہنے کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہنے کی جو سنت ہر مسلمان جانتا ہے اور یہ پورے عالم اسلام میں جاری بھی ہے اگرچہ بچہ نہ کلمات کے معنی سمجھتا ہے نہ

بڑا ہونے کے بعد یاد رہتے ہیں فی الحقیقت اُس کے ذریعہ اس عہدِ اَلَسْتُ کو تقویت پہنچا کر کانوں کی راہ سے دل میں ایمان کی تخم ریزی کرنا مقصد ہوتا ہے اور اس کا فائدہ کم از کم یہ مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ بڑا ہونے کے بعد اگرچہ اسلام سے وہ کتنا ہی دور ہو جائے مگر مسلمانوں کی فہرست سے الگ ہونے کو انتہائی بُرا سمجھتا ہے۔

(۲) نیز بہت حضرات کو یاد بھی ہے چنانچہ (الف) حضرت علی رضؓ فرماتے ہیں کہ عہدِ اَلَسْتُ کی آواز اب تک میرے کان میں گونج رہی ہے اور یہ بھی یاد ہے کہ میرے دائیں بائیں کون تھے۔

(ب) علی سُہیل اصفہانی رحؒ سے لوگوں نے پوچھا کہ آپکو عہدِ اَلَسْتُ یاد ہے؟ تو فرمایا کیوں نہیں مجھے ایسا یاد ہے جیسے گذشتہ کل۔

(ج) ذوالنون مصری رحؒ نے فرمایا کہ یہ عہد مجھے ایسا یاد ہے گویا اِس وقت سُن رہا ہوں۔

(د) سہل تستری رحؒ فرماتے ہیں مجھے بھی وہ عہد یاد ہے' (روح المعانی، معارف القرآن)

ہاں ایسے افراد شاذونادر کے درجہ میں ہیں اس لئے وقتاً فوقتاً انبیاء و رُسل بھیجکر اور اسطرح نماز کے افعال قیام، رکوع، اور سجدے میں " الحمد للہ رب العالمین، سُبحان ربّی العظیم، سبحان ربّی الاعلٰی سے اقرار ربوبیت کی یاد دہانی کیگئی اس لئے منکر نکیر سب سے پہلے ہی " مَن رَّبُّکَ کے ساتھ سوال کرتے ہیں۔

(۵) **سُوال**: یہ کوئی حقیقی واقعہ تھا یا فقط تمثیلی؟

جواب: قاضی بیضاوی رحؒ نے گو اسکو تمثیلی پر حمل کیا ہے لیکن جمہور نے اسکو حقیقی واقعہ قرار دیا کیونکہ ابن عباس رضؓ اور اُبَی بن کعب رضؓ وغیرہما کی روایات اس پر صریح دال ہیں اور یہ عقلاً بھی محال نہیں کیونکہ حکمت جدیدہ کی رو سے ایک تخم میں کروڑ ہا کروڑ متمائز اجزا موجود ہوتے ہیں جو آئندہ جاکر درختوں کے تخم بنتے ہیں اور ایک قطرہ منی میں لاکھوں متمائز اجزا یا کیڑے موجود ہوتے ہیں جو صدہا سال کی آنے والی نسلوں کی مادہ بنتے ہیں یہ سب کچھ آپحضرات بلا دلیل ماننے کیلئے تیار ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے جو حضرت آدم عؑ کی پشت سے ذریات نکالنے کی خبر دی ہے اس کے ماننے کیلئے کیوں تیار نہیں؟

حدیث عَنْ عبد اللہ بن عمرو رضؓ قَالَ خرج رسُول اللہ صلعم وفی یدیہ کتابان الیٰ قولہ مِنْ رَّبِّ العٰلمین۔

"عبداللہ بن عمرو رضؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں آپ کے ہاتھوں میں دو کتابیں تھیں اور فرمایا جانتے ہو یہ دونوں کتابیں کیا ہیں؟ ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہمیں کیا معلوم آپ ہی بتا دیجئے آپؐ نے ان کتابوں کے بارے میں فرمایا جو داہنے ہاتھ میں تھی کہ یہ خدا کی جانب سے ہے"

تشریحات | بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ کتابیں حسّی اور واقعی تھیں اور صحابہ نے بھی انکو دیکھا لیکن مضمون معلوم نہیں تھا اسمیں کوئی استبعاد نہیں ہے جبکہ نبی کا تعلق عالم غیب سے اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو جنت کے باغوں میں سے انگور کا خوشہ توڑ لائے اور ہم کو دیدے چاند کی طرف اشارہ کیا تو اس کے دو ٹکڑے ہو گئے انگلیوں کو جھکا دیا تو اس سے چشمے پھوٹ نکلیں وغیرہا اور اتنی غیر متناہی مخلوق کے اسماء کیلئے اتنا مختصر دفتر کیسے ہو سکتا ہے اس کا حل تو دنیا کے شارٹ ہینڈ سے بھی ہو جاتا ہے ایسا ہی کمپیوٹر سے۔

(۲) بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ تمثیلی تھیں یعنی آپ پر جو حقیقت منکشف ہوئی تھی اسکو سمجھانے کیلئے بصورت کتاب پیش فرمایا جیسا کہ استاد کوئی حساب کو ذہن نشین کرانے کیلئے بغیر کاغذ و قلم کے ہاتھ کے اشارے سے سمجھاتا ہے کہ گویا ہاتھ بمنزلۂ کاغذ و قلم ہے۔

قولہٗ ثُمَّ اُجْمِلَ عَلٰی اٰخِرِهِمْ | پھر آخر میں جمع بندی کر دی گئی" لہٰذا اس میں کسی نام کا اضافہ اور کمی نہیں ہو سکتی، اجمل یہ اجمال سے ہے بمعنی ٹوٹل، مجموعی میزان۔

قولہٗ سَدِّدُوْا وَقَارِبُوْا | راہ حق کے مطابق سیدھے چلتے رہو اعمال کو خوب مضبوط کرو اور سیدھے راستہ کے قریب ہونے کی کوشش کرو یا اللہ کا تقرب حاصل کرتے رہو" یعنی عبادت میں لگے رہو جبر اور قدرت کی بحث میں مت پڑو (یہ حکیمانہ جواب ہے)

قضا و قدر اسباب اختیار کرنے کے خلاف نہیں

حدیث: عن ابی خزامة رضؓ عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ ارأیت رقی الخ

"ابو خزامہ رضؓ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا یا رسول اللہ یہ جو جھاڑ پھونک ہم (شفاء کیلئے) پڑھواتے ہیں یا دوائیں استعمال کرتے ہیں اور بچاؤ کی چیزیں (ڈھال زرہ وغیرہ) سے حفاظت کرتے ہیں کہ یہ چیزیں تقدیر کو بدل دیتی ہیں؟ فرمایا نہیں یہ سب تقدیر ہی کے مطابق ہیں اور یہ ظاہری جدوجہد اسی کی کار

فرمائی کے لئے ہوتی ہے ۔

تشریح شاہ ولی اللہ رح فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا قضاء وقدر اسباب کے خلاف نہیں ہیں بلکہ اسباب اختیار کرنا خود قضاء وقدر کے اندر داخل رہتے ہیں (حجۃ اللہ البالغہ صـ۱۷) جسطرح بیماری وغیرہ امر مقدر ہیں اسی طرح ان کا علاج بھی نوشتہ تقدیر ہی کے مطابق ہوتا ہے لہٰذا اسباب کی طرف رجوع کرنا منافی تقدیر نہیں اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ صـ۴۲۵ میں ملاحظہ ہو ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے جواب میں نَعَمْ نہ فرماکے " من قدر اللہ " فرمانے میں بڑی حکمت ہے حکم رقیہ اور تعویذ کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ صـ۴۲۹ میں ملاحظہ ہو

تقدیر کے متعلق تنازع کرنا ممنوع ہے

حدیث عن ابی ھریرۃ رض .... حتی احمر وجھہ الخ

" حضرت ابو ہریرہ رض کہتے ہیں کہ (ایک دن) ہم قضا وقدر کے مسئلہ پر بحث کر رہے تھے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے (ہمیں اس مسئلہ میں الجھے ہوئے دیکھکر) آپ کا چہرۂ انور غصہ کی وجہ سے سرخ ہوگیا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا انار کے دانے آپکے رخسارہ مبارک پر نچوڑ دئے گئے ہیں ۔

تشریح غضب کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر راز الٰہی ہے جسمیں تنازع کرنا ممنوع ہے، نیز اس سے بسا اوقات جبریہ (جو فرقہ بندہ کو مجبور محض مانتا ہے) اور قدریہ (جو تقدیر کا انکار کرتا ہے) کے مسلک تک پہونچ جاتا ہے ۔

قولہ فَقَالَ اَبِھٰذا امرتم الخ " آپ نے فرمایا کیا تمہیں اس چیز کا حکم دیا گیا ہے اور میں اس لئے تمہارے پاس بھیجا گیا ہوں ؟ جان لو! تم سے پہلے کے لوگ اسی لئے ہلاکت کی وادی میں پھینک دئے گئے کہ انہوں نے اس سلسلہ میں الجھنا اپنا مشغلہ بنالیا تھا لہٰذا میں تمہیں اس بات کی قسم دیتا ہوں اور پھر دوبارہ قسم دیتا ہوں کہ تم اس مسئلہ پر بحث مت کیا کرو ۔

قولہ : وروی ابن ماجۃ نحوہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ۔

اس کا سلسلۂ نسب یہ ہے : عن عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ

بن عمرو بن عاص بن وائل، امام احمدؒ، امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ وغیرہم اس سند سے حدیث لاتے ہیں لیکن بخاریؒ و مسلمؒ نہیں لاتے، اس کی وجہ بعض نے یہ بتائی کہ جدہٗ کی ضمیر کا مرجع اگر عمرو ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عمرو نے اپنے والد شعیب سے اور شعیب نے اس عمرو کے دادا یعنی اپنے والد محمد سے روایت کی ہے، تو اس صورت میں یہ حدیث مرسل تابعی ہے کیونکہ محمد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات نہیں کی اور اگر جدہ کا مرجع خلاف قیاس شعیب ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عمرو نے شعیب سے اور شعیب نے اپنے دادا عبداللہ سے روایت کی ہے اسوقت یہ حدیث منقطع ہے کیونکہ شعیب کا اپنے دادا سے سماع اور لقاء ثابت نہیں یہ آخری قول راجح ہے، کیونکہ ابوداؤدؒ نسائی کے متعدد مقامات میں عن جدہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی صراحت ہے اور عدم سماع کیوجہ سے جو منقطع کہا گیا اسپر محدثین متفق نہیں بلکہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں لکن الصحیح انہ ای شعیبا سمع من جدہ عبد اللہ فحدیثہ بھذا الطریق متصل، علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں قد ثبت سماعہ عن عبد اللہ وہو الذی رباہ۔ (مرقاۃ ص ۱۷۳/۱)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بخاریؒ اور مسلمؒ اس سند سے حدیث نہ لانے کی وجہ یہ نہیں بلکہ اسکی وجہ دوسری ہے تفصیل کے لئے مطولات ملاحظہ ہوں۔

تخلیق آدم کے وقت ہر خطہ سے مٹی لانے کا حکم

حدیث :- عن ابی موسیٰ رضؓ ...... الخبیث والطیب ....

" اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق ایک مٹھی (مٹی) سے کی، جو ہر جگہ کی زمین سے لی گئی تھی لہذا آدمؑ کی اولاد (انہیں) زمین کے موافق پیدا ہوئی ہیں چنانچہ انسانوں میں بعض سرخ، بعض سفید، بعض کالے، بعض درمیانہ رنگ کے، بعض نرم مزاج بعض تند مزاج بعض پاک اور بعض ناپاک ہیں "

تشریح ۱: حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت حضرت عزرائیلؑ کو ہر خطہ سے مٹی لانے کا حکم دیا گیا تھا اس لئے آدمؑ کی اولاد میں مختلف رنگ و طبائع کے انسان پیدا ہوتے ہیں۔

حدیث: عن عبد اللہ بن عمرو رضؓ ..... جف القلم علی علم اللہ الخ

"عبد اللہ بن عمرو رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق (جن وانس کو) اندھیرے میں پیدا کیا اور پھر ان پر اپنے نور کا پرتو ڈالا لہذا جس کو اس نور کی روشنی میسر آگئی وہ راہ راست پر لگ گیا اور جو اس سے محروم رہا وہ گمراہی میں پڑا رہا اس لئے میں کہتا ہوں کہ تقدیر الٰہی پر قلم خشک ہوچکا ہے" (کہ تقدیر میں تغیر وتبدل ممکن نہیں)۔

سوال | یہ حدیث حدیث فطرت کے خلاف ہے ؟

جواب | اصل میں یہ حدیث فطرت کے خلاف نہیں بلکہ اسکی شرح ہے کیونکہ:
یہاں ظلمت سے مراد ظلمت نفس امارہ اور ظلمت قوت بہیمیہ ہے اور نور سے نور دلائل عقل و فطرت اور قوت ملکیہ مراد ہے۔

حاصل یہ کہ جس نے دلائل میں غور کیا اس نے ہدایت پائی اور جس نے غور نہیں کیا وہ گمراہ ہوا اور عادات وصفات تقدیر کے مطابق ہیں وہ ناقابل تبدل ہیں اگرچہ اس کا استعمال اپنے اختیار وکسب سے ہوتا ہے۔

حدیث: عن انس رضؓ ..... اِنَّ القلوب بین اصبعین من اصابع اللہ۔

"حضرت انس رضؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر و بیشتر یہ فرمایا کرتے تھے اے قلوب کو پھیرنے والے! میرے دل کو اپنے دین پر قائم رکھ! میں نے کہا یا رسول اللہ ہم آپ پر ایمان لائے اور آپ کے لائے ہوئے دین و شریعت پر بھی ایمان لائے تو کیا اب بھی ہمارے بارے میں آپ ڈرتے رہیں (کہ ہم گمراہ ہوجائیں) آپؐ نے فرمایا بے شک کہ قلوب اللہ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہیں یعنی اللہ کے تصرف و اختیار میں ہیں،

تشریحات | حضرت انس رضؓ کا مقصد یہ ہے کہ آپؐ تو معصوم ہیں لہذا یہ دعا ہمارے لئے ہی کرتے ہوں گے کیا ہم آپ کے صحابہ ہونے کے باوجود گمراہ ہونیکے خدشہ میں ہیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا قلوب کا رخ تو خدا کے ہاتھ میں ہے، نہ معلوم کس کے قلب کا رخ گمراہی کی طرف ہوجائے۔

سوال | اوپر کی ایک حدیث میں " مِنْ اَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ " ہے اور حدیث الباب میں

مِنْ اَصَابِعِ اللہ ہے، اس کا نکتہ کیا ہے ؟

جواب | حدیث سابق میں مجرد دعوٰی تھا پس اس کا مقتضا یہ ہے کہ صفت جمالی ذکر کی جائے اور یہاں بطور استدلال سائل کے سوال کا جواب ہے تو اسکا مقتضی ہے کہ اسم جلالی ذکر کیا جائے ۔

ظهراً البطن کی تشریح

حدیث : عَنْ اَبِی مُوسیٰؓ ..... ظهراً البطن ۔

" دل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی پر کسی کھلے میدان میں پڑا ہوا ہو اور ہوائیں اسکو پیٹھ سے پیٹ اور پیٹ سے پیٹھ کی طرف پھیرتی رہتی ہیں "

قولہٗ ظهراً لبطن : یہ یقلبہا کی ضمیر سے بدل بعض واقع ہوا اور لام بمعنی الیٰ ہے ای مِنْ ظھر اِلیٰ بطن کقولہٖ تعالیٰ منادیًا یّنادی للایمان یا وہ مفعول مطلق ہے ۔ ای تقلیبًا ظھرَ البطن ای مختلفًا یا حال مقدر ہے ای یقلبہا مختلفۃً (مرقاۃ ص ١٧٦)

تشریح | اسی طرح دلوں کا حال ہے کہ وہ کبھی بُرائی سے بھلائی کی طرف رُخ کرلیتے ہیں اور کبھی بھلائی سے بُرائی کے راستہ پر جالگتے ہیں ۔

حدیث : عن ابن عبّاس رضؓ .... المرجیۃ و القدریۃ "

میری امت میں دو فرقے ایسے ہیں جنکو اسلام کا کچھ بھی نصیب نہیں ہے وہ "مرجیہ" و قدریہ ہیں

تشریح | بعض علماء اس حدیث کی بنا پر ان دونوں فرقوں کی تکفیر کرتے ہیں لیکن امام تورپشتی رحؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہما فرماتے ہیں کہ انکو کافر نہ کہنا چاہیئے بلکہ فاسق اور بدعتی کہو کیونکہ وہ قرآن و حدیث کے منکر تو نہیں بلکہ وہ اسمیں غلط تاویل کرتے ہیں

حدیث الباب کے جوابات

(١) یہ حدیث وعید و تہدید پر محمول ہے (٢) نصیب میں نصیب کامل کی نفی ہے کما یقال لیس للبخیل من مالہٖ نصیب ۔ (٣) یہاں کفر سے ایسا کفر مراد ہے جس میں تاویل کرکے اسپر مسلمان کا حکم لگانے کی گنجائش ہو نہ کہ کفر ارتدادی (٤) بعض نے کہا اس حدیث کی صحت میں کلام ہے ۔

حدیث :۔ عن ابن عمر رضؓ قال سمعت رَسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیہِ وَسَلَّمَ یَقول یکون فی امتی خسف وَمَسخ ۔

"حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فرماتے ہوئے سُنا کہ میری امت میں زمین میں دھنس جانا اور صورتوں کا مسخ ہو جانا بھی ہوگا اور یہ عذاب ان لوگوں پر ہوگا جو تقدیر کے منکر ہیں"۔

تعارض: دوسری حدیث میں ہے کہ میری امت پر دوسری امتوں کی طرح خسف و مسخ نہ ہوگا اور حدیث الباب سے ہونا ثابت ہوتا ہے لہذا دونوں میں تعارض ہے۔

دفع تعارض: (۱) نفی کی حدیث اصل ہے اور یہ حدیث زجر و تہدید پر محمول ہے۔

(۲) عمومی طور پر خسف و مسخ امت محمدیہ پر نہ ہوگا ہاں خصوصاً منکرین تقدیر پر قرب قیامت میں خسف و مسخ ہوگا، حدیث الباب بطور شرط و جزاء کے ہے یعنی اگر میری امت میں خسف و مسخ ہوتا تو اس فرقۂ منکرین تقدیر پر ہوتا جب ان پر نہیں ہوا تو کسی پر نہیں ہوگا، نفی کی حدیث حقیقی خسف و مسخ پر محمول ہے اور اثبات کی حدیث معنوی خسف و مسخ یعنی قلوب کا مسخ ہونے پر محمول ہے۔

حدیث: عنہ (ابن عمرؓ) ..... القدریۃ مجوس ھٰذہ الامۃ۔

"فرقۂ قدریہ اس امت کے مجوس ہیں لہذا اگر وہ بیمار ہوں تو ان کی عیادت کیلئے نہ جاؤ اور اگر وہ مر جائیں تو ان کے جنازہ میں شریک مت ہونا"

تشریح: مجوس دو خالق کو مانتے ہیں یزدان اور اہرمن، یزدان کو خالق خیر اور اہرمن کو خالق شر کہتے ہیں، اسی طرح منکرین تقدیر بھی تعدد خالق کے قائل ہیں کیونکہ وہ انسان کو اپنے تمام افعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں اس تعدد خالق میں وہ مجوس کا مشابہ ہوا ان کی عیادت اور حضور جنازہ سے ممانعت زجر و تہدید کی بناء پر ہے اور دونوں کے متعلق خاص طور پر ممانعت فرمانے کا نکتہ یہ ہے کہ یہ ان حقوق میں سے ہیں جو عام مسلمانوں کیلئے بھی واجب ہیں پس جب منکرین قدر کیلئے یہ عام حقوق بھی واجب نہ رہے تو سوچو ان کا شمار کس زمرہ میں ہوگا۔

حدیث: عن عمر رضی اللہ عنہ ولا تجالسوا اھل القدر۔

"قدریہ کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مت کرو"

قولہ ولا تفاتحوھم: اس کے معنی میں تین ۳ اقوال ہیں (۱) یہ فتاحہ بکسر او بضم فاء بمعنی

حکومت سے مشتق ہے یعنی اسکو فیصل مت بناؤ (۲) یہ افتتاح سے ماخوذ ہے یعنی ان کے ساتھ سلام وکلام کی ابتداء مت کرو (۳) یا ان کے ساتھ بحث و مناظرہ کی ابتداء مت کرو، بہرحال حتی الامکان اہل باطل سے احتراز کرو ان کی تعظیم وتکریم نہ کرو۔

حدیث: عن عائشۃ رض ستۃ لعنتھم ولعنہم اللہ وکل نبی یجاب۔

"چھ شخص ایسے ہیں جن پر میں نے لعنت بھیجی ہوں اور اللہ نے بھی انکو ملعون قرار دیا ہے اور ہر نبی مقبول الدعاء ہے (وہ بھی لعنت کرتے ہیں)"

(۱) قولہ: الزائد فی کتاب اللہ تعالیٰ "کتاب اللہ میں زیادتی کرنے والا" اس کی تین صورتیں ہیں (۱) کوئی لفظ زیادہ کردے تو یہ کفر ہے۔ (۲) معنی میں ایسی تاویل جیسے خود الفاظ قرآن انکار کرتے ہیں یہ بدعت ہے (۳) قرأت شاذہ کو بحیثیت قرآن ظاہر کرے مثلاً وتکون الجبال کالصوف المنفوش۔

قولہ: والمکذب بقدر اللہ الخ۔ "تقدیر الٰہی کو جھٹلانے والا (۳) وہ شخص جو زبردستی غلبہ پانے کی بنا پر ایسے شخص کو معزز بنائے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذلیل کر رکھا ہو اور اس شخص کو ذلیل کرے جس کو اللہ تعالیٰ نے عزت کی دولت سے نوازا (۴) اس چیز کو حلال جانے جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہو۔

قولہ والمستحل من عترتی ماحرم اللہ: عترت سے مراد قریبی رشتہ دار مثلاً اولاد فاطمہ رض یعنی (۵) نبی علیہ السلام کی اولاد کے بارے میں جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے اسکو حلال جانے مثلاً اولاد رسول کے حقوق واجبہ کا قائل نہ ہونا مثلاً ان کی تعظیم کرنا اور انکو ایذا پہنچانا، یا مِن کو المستحل سے بیانیہ قرار دیکر یہ مطلب لیا جائے کہ اولاد رسول میں سے جو بھی ایسی چیز کو حلال سمجھے جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے تو وہ دوگونہ مجرم ٹھہرے گا۔

قولہ والتارک لسنتی۔ (۶) وہ شخص جو میری سنت (یعنی طریقہ) کو چھوڑ دے"۔

نبی موت کی جگہ میں پہنچ جانا

حدیث: عن مطر بن عکامس رض .... اذا قضی اللہ لعبد الخ ....

. اللہ تعالیٰ کسی شخص کی موت کو کسی زمین میں مقدر کر دیتا ہے تو اس زمین کیطرف اس کو کوئی حاجت ہے "جسکو پورا کرنے کیلئے وہ جاتا ہے اور اس ذریعہ سے وہ اپنی موت کی جگہ جا پہنچتا ہے

ظاہر میں تو یہ سمجھتا ہے کہ یہاں آنا ہوا تھا ایک ضرورت کیلئے، اس لئے یہاں موت آگئی اور تقدیر یہی کہتی ہے کہ چونکہ موت ہی یہاں مقدر تھی اس لئے یہاں آنا ہوا، حضرت سلیمان ع کے اجلاس میں ایک مرتبہ عزرائیل بھی بصورت انسان موجود تھے وہ بار بار ایک شخص کو گھور گھور دیکھ رہے تھے اس درمیان میں اس شخص نے کسی بعید مقام پر پہنچا دینے کی ان سے درخواست کی، اس پر عزرائیل ع کے چہرہ پر مسکراہٹ سی آگئی دریافت کرنے پر آپ نے فرمایا کہ میں یہ دیکھ رہا تھا کہ اس شخص کے متعلق مجھکو فلاں مقام پر اسکی روح قبض کرنے کا حکم ہوا ہے وہ مقام یہاں بہت طویل مسافت پر ہے اور اسکی قبض روح میں اتنے وقت کی گنجائش نہیں پھر یہ ہوگا کیسے جب اس نے درخواست پیش کی تو مجھ کو اس پر ہنسی آگئی کہ اسکے وہاں پہنچنے کے سامان حضرت سلیمان ع کے ذریعہ مقدر تھا ادھر اب یہ وہاں پہنچا ہے اور ادھر ٹھیک محل ٹھیک وقت پر حکم ربانی نافذ ہوتا ہے (ترجمان السنۃ ص۱۱۱) گویا اس حدیث سے قرآن کی آیت وَمَا تَدرِی نفسٌ بِاَیِّ ارضٍ تموت کی طرف اشارہ ہے۔

حدیث: عن عائشۃ رض.... ذراری المومنین قال من اٰبائھم.... فقلت بلا عمل

تعارض حدیث کے جزء اول اور جزء ثانی میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کیونکہ جزء اول میں فرمایا اطفال مؤمنین اور اطفال مشرکین اپنے آباء کے تابع ہوں گے اور جزء ثانی میں فرمایا انکا معاملہ اللہ ہی جانتا ہے کوئی یقینی بات نہیں بتائی گئی۔

دفع تعارض جزء اوّل احکام دنیا سے متعلق ہے مثلاً میراث، صلوٰۃ جنازہ وغیرہ لیکن آنحضرت ص نے تخصیص کے ساتھ نہیں فرمایا اس لئے عائشہ رض کو سوال پیدا ہوا کہ کیا بغیر عمل کے آباء کے تابع ہوں گے؟ تو آپ ص نے احکام اخروی کو اللہ کے حوالہ کر دیا....

حدیث: عن ابن مسعود رض..... الوائدۃ والموؤدۃ فی النار۔

" زندہ درگور کرنے والی عورت اور زندہ درگور کی ہوئی بچی دونوں دوزخ میں ہیں والدہ اپنے کفر و عمل کی وجہ سے اور بچی والدہ کے تابع ہو کر۔

یہ حدیث جمہور علماء کے مسلک کے خلاف ہے۔

(۱) یہ حدیث موؤدہ کے بارے میں منسوخ ہے ناسخ والوئید فی الجنۃ ہے۔ (مشکوٰۃ ص۳۳۵) (۲) وائدہ سے مراد دائی اور موؤدہ سے مراد موؤد لہا یعنی اس کی والدہ ہے، ایام جاہلیت میں یہ عادت تھی کہ وضع حمل کے وقت ایک گڑھا کھود کر عورت کو اس پر بٹھا دیتے تھے

اور دائی اس کے نیچے ہاتھ رکھتی تھی اگر وہ مذکر جنتی تو فبہا اور اگر مؤنث ہوتی تو دائی اسکو فوراً اس گڑھے میں ڈال دیتی تھی اس لیئے دائی اور والدہ دونوں دوزخی ہیں اور بچی کا کوئی گناہ نہیں ہے اسلئے اس کے متعلق فیصلہ مشکل ہے ' ایام جاہلیت کا یہ دستور ہندوستان میں راجپوتوں کے یہاں بھی تھا۔

حدیث : عن ابی الدّرداء رضؓ.... ان اللّٰہ عزّوجل فرغ الیٰ کُلِّ عبدٍ مِن خلقہٖ مِن خمسٍ الخ " اللہ تعالیٰ اپنے ہر ایک بندہ کے متعلق پانچ باتوں سے فارغ ہو گئے ۔ (۱) اس کی موت (۲) اس کے اعمال (۳) اس کے رہنے کی جگہ (۴) اس کی واپسی کی جگہ یا ان کی جولان گاہ (۵) اس کا رزق "۔

قولہٗ : اثرہٗ ۔ اثر بمعنی حرکت ونشان قدم ' یہاں مراد اسکی تمام حرکات وسکنات " یہ بھی احتمال ہے کہ مضجعہ سے مراد جائے قبر اور اثرہٗ سے مراد ثواب و عذاب اور جنت ونار ہو

اللہ تعالےٰ مخلوق کو جتنے بھی عذاب دے انکو ظالم نہیں کہا جاسکتا

حدیث : عن ابن الدیلمی رحؒ...... وھو غیر ظالم لھم

ابن دیلمی فرماتے ہیں کہ میں حضرت " ابی ابن کعب رضؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میرے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہورہی ہیں کہ جب تمام چیزیں نوشتۂ تقدیر کے مطابق ہیں تو پھر یہ ثواب و عذاب کیا ؟ اس لیئے آپ کوئی حدیث بیان کیجئے تاکہ (اس کی وجہ سے) شاید اللہ تعالیٰ میرے دل کو اس شبہ (کی گندگی) سے پاک کردے (یہ سنکر) انہوں نے فرمایا اگر اللہ تعالیٰ آسمان والوں اور زمین والوں کو عذاب میں مبتلا کرے تو وہ ان پر کسی طرح ظلم کرنے والا نہیں ہے "۔

تشریحات | یعنی اللہ تعالیٰ مخلوق کو بلا وجہ بھی عذاب دے تو انکو ظالم نہیں کہا جاسکتا کیونکہ وہ مختار مطلق اور مالک مطلق ہیں اپنے ملک میں جسطرح چاہیں تصرف کرسکتے ہیں ۔

مسلمانوں کو جہنم میں دینا بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہے | (۱) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کو جہنم میں اور کفار کو جنت میں داخل کرنا عقلاً ممکن وجائز اور دائرۂ قدرت میں ہے (۲) حضرت عیسیٰ عؑ کے قول : اِنْ تُعَذِّبْھُمْ فَاِنَّھُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْلَھُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ ۝ (مائدہ آیہ ۱۱۸) سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے

لیکن شرعاً اس کا وقوع ناممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے خلاف وعدہ دے چکے ہیں اور خلاف وعدہ ناممکن ہے، یہی حاصل ہے مسئلہ امکان کذب کا جو عموم قدرت کا مسئلہ ہے یعنی اہل حق امکان بمعنی تحت القدرۃ داخل مانتے ہیں اور اہل باطل امکان بمعنی احتمال کذب لیکر اہل حق کو کفر کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔

آدمؑ اور انکی اولاد کی خلقت کا بیان

حدیث: عن ابی ھریرۃ رضؓ .... لما خلق اللہ اٰدم، الٰی قولہٖ قال داود۔

" جب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو پیدا کیا (تو) انکی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا چنانچہ اسکی پشت سے وہ تمام جانیں نکل پڑیں جنکو آدم علیہ السلام کی اولاد میں خدا تعالیٰ قیامت تک پیدا کرنے والا تھا اور ان میں سے ہر ایک شخص کی دونوں آنکھوں کے درمیان نور کی چمک رکھی پھر ان سب کو آدمؑ کے سامنے حاضر کیا (ان سب کو دیکھ کر) آدمؑ نے پوچھا پروردگار یہ کون ہیں ؟ پروردگار نے فرمایا یہ سب تمہاری اولاد ہیں آدمؑ نے ان میں سے ایک شخص کو دیکھا جس کی آنکھوں کے درمیان غیر معمولی چمک ان کو بہت اچھی معلوم ہو رہی تھی پوچھا پروردگار ! یہ کون ہیں ؟ فرمایا: یہ داؤد علیہ السلام ہیں " ۔

سوال صرف داؤدؑ کے متعلق پوچھنے کی وجہ تخصیص کیا ہے ؟

جواب آدم علیہ السلام میں خلافت و نبوت دونوں جمع تھیں اور ان کے سب سے پہلے پیغمبر جو دونوں کے جامع تھے وہ داؤد علیہ السلام ہیں، قرآن میں ان دونوں کو خلیفۃ الارض کہکر خطاب فرمایا ہے اور یہ داؤد علیہ السلام کی فضیلت جزئی ہے ۔

(۲) اس حدیث میں تمام انبیا کی خصوصیات بیان کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا گیا بلکہ یہاں قضا و قدر کے ایک واقعہ لاکر اس عالم پر ایمان لانے کیطرف متوجہ کرنا مقصود ہے، اس مقام میں حضرت موسیٰؑ کا واقعہ جو مشکوۃ ثانی ص ۵۰۷ میں ہے اس کا مطالعہ مفید ہوگا ۔

قولہٗ: ای رب کم جعلت عمرہٗ ۔" آدم علیہ السلام نے عرض کیا " میرے پروردگار ! تو نے ان کی عمر کتنی مقرر کی ہے ؟ فرمایا ساٹھ برس آدمؑ نے عرض کیا میرے پروردگار ! اسکی عمر میں میری عمر سے چالیس سال زیادہ کر دے ۔ راوی کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا جب حضرت آدم علیہ السلام کی عمر میں چالیس سال باقی رہ گئے تو ان کے پاس موت کا فرشتہ آیا حضرت آدمؑ نے

اس سے کہا کہ ابھی تو میری عمر میں چالیس سال باقی ہیں ملک الموت نے کہا کیا آپ نے اپنی عمر سے چالیس سال اپنے بیٹے داؤد ع کو نہیں دیدئے تھے ؟ ۔

سوال : کیا یہ علم الٰہی میں ترمیم نہیں ؟ **جواب** : یہ ترمیم نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ داؤد علیہ السلام کی عمر سو سال ہوگی لیکن یہ مذکور شدہ درخواست کی صورت میں ہوگی ۔

سوال : بَابُ السَّلَامِ فصلِ ثالث ص۴۰۰ کی حدیث اوّل سے معلوم ہوتا ہے کہ داؤد ع کی اپنی عمر چالیس سال تھی آدم ع نے اپنی عمر میں سے ان کو ساٹھ سال دئے لیکن حدیث الباب میں اس کے برعکس ہے کہ داؤد ع کی اپنی عمر ۶۰ سال تھی پھر آدم ع نے ان کو ۴۰ سال عطا کئے لہٰذا دونوں میں **تعارض** ہے ۔

جواب : آدم علیہ السلام نے اولاً بیس سال اور پھر مزید چالیس سال کل ۶۰ برس دئے اور داؤد ع کی اپنی اصلی عمر چالیس تھی نقص روایت میں جو اصلی عمر ۶۰ ساٹھ سال وارد ہوا وہ آدم علیہ السلام کے عطا کیا ہوا بیس سال سمیت ہے فاندفع التعارض

قولہٗ فَجَحَدَ اٰدَمُ الخ کی تشریح ایضاح المشکوٰۃ ص۲۷ ج۲ میں ملاحظہ ہو ۔

حدیث : عن ابی الدّرداء رض ..... وَضَرَبَ كتفهُ اليُسرٰی فاخرج ذرّيتهٗ سوداء كانّهم الحمم الخ

" پھر بائیں مونڈھے پر ہاتھ مارا اور اس سے سیاہ اولاد نکالی جیسے کہ وہ کوئلے تھے "۔

قولہٗ حِمَمُ یہ حممۃ بمعنی کوئلے کی جمع ہے اور یہ تشبیہ رنگت میں ہے ، ....

تعارض اور اسکی تطبیق ابو ہریرۃ رض کی سابق حدیث میں ہے " وَجَعَلَ بین عینی كُلّ انسان وبيصًا من نورٍ "

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام بنی آدم خواہ دائیں مونڈھے سے نکالے گئے یا بائیں مونڈھے سے سب کے چہرے کے سامنے چمک تھی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بائیں مونڈھے سے جو نکالے گئے وہ سیاہ تھے لہٰذا دونوں **متعارض** ہیں ۔

اس کی تطبیق یوں ہے کہ پہلی روایت میں فطرت سلیمہ کی طرف اشارہ ہے جسمیں کافر، مسلم سب مشترک ہیں اور حدیث الباب میں ایمان کا نور اور کفر کی ظلمت مراد ہے ۔

قولہٗ وَلَا اُبَالِیْ ۔ " یعنی مجھے کسی کی پرواہ نہیں " کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اور وہ

قادر مطلق ہے کماقال اللہ تعالیٰ " لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ " (الآیۃ) اور " فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ " (الآیۃ)

حدیث : عن ابی نضرۃ رض ... خذ من شاربك ثُمَّ اَقِرَّہٗ حَتّٰی تلقانی "

" تم اپنی مونچھ کو کاٹو اور اسی پر قائم رہو یہاں تک کہ تم مجھ سے (جنت میں) ملاقات کرو ۔

تشریح | اس سے معلوم ہوا کہ مونچھ کے بال کتروانا بھی سنت موکدہ ہے اور اتباع سنت کی مداومت جنت کی کنجی ہے ۔

قولہٗ وَلَا اَدْرِیْ فِیْ اَیِّ الْقَبْضَتَیْنِ ۔ " میں نہیں جانتا ہوں کہ میں کس مٹھی میں ہوں" (یعنی دائیں مٹھی میں ہوں یا بائیں مٹھی میں) ۔

سُوَالٌ | پہلے جملے سے جان لیا کہ حضرت ابوعبیدہ جنتی ہوں گے پھر وہ آخری جملے میں یہ کہنا کہ میں نہیں جانتا الخ اس کا مطلب کیا ہے ؟

جوابات | (۱) تقدیر جو اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے اس پر نظر کرتے ہوئے غلبۂ خوف کی وجہ سے جنت کی بشارت پر نظر نہیں رہی ہوگی ۔ (۲) ثُمَّ اَقِرَّہٗ کی قید کا لحاظ کرتے ہوئے یہ سوچا کہ اگر اس پر ثابت قدم نہ رہ سکیں تو جنتی ہونا یقینی بات نہیں ۔

(۳) الایمان بین الخوف والرجآء " کی بنا پر ایسا فرمایا ہوگا ۔

حدیث : عَنْ ابن عباس رض ..... ثُمَّ کَلَّمَھُمْ قُبُلًا ۔

" اللہ تعالیٰ نے بلاواسطۂ ملائکہ روبرو ان سے گفتگو کی ، قُبُلًا بضمتین ہے اسمیں چار لغات اور بھی ہیں جو بروزن عِنَبٌ ، قُفْلٌ ، صُرَدٌ ، جَبَلٌ ہیں ۔

قولہٗ شَھِدْنَا اَنْ تَقُوْلُوْا " پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ شہادت میں نے تم سے اس لئے لی ہے کہ کہیں تم قیامت کے دن یہ نہ کہنے لگو کہ ہم اس سے غافل اور ناواقف تھے "

اگر یہ شبہ ہو کہ دنیا میں آکر روز ازل کی باتیں بھول جانے کا عذر پیش کرنے کی گنجائش ہے ،

تو اس کا ازالہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام آکر بار بار اسکی یاددہانی کی لہٰذا اسکو عذر خواہی کی گنجائش نہیں رہے گی ۔

حدیث : عن اُبَی بن کعب رض ... قال جمعھم فجعلھم ازواجًا الخ ۔

(اولاد آدم کو) جمع کیا اور ان کو طرح طرح کا قرار دیا " یعنی مالدار ، فقیر ، خوبصورت ، بدصورت وغیرہ

قولہ: قَالَ اِنّی اُحِبُّ اَنْ اُشْکَرَ "اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں اسے پسند کرتا ہوں کہ میرے بندے میرے شکرادا کرتے رہیں" یعنی مالدار مال کا شکرادا کرے گا اور فقیر مال کی پریشانیوں سے نجات پر شکریہ ادا کرے گا، خوبصورت اپنے حسن پر اور بدصورت فتنہ حسن سے نجات پر شکر بجالائے گا، لیکن تسویۃ الصور کی تقدیر پر شکر متحقق نہیں ہوسکتا لانّ الاشیاء تُعْرَفُ بِاَضْدَادِھَا فَلِکُلِّ نوعٍ فضلٌ بالنسبۃ الیٰ ضدّہٖ فیکون ذالک التفاوت سَبَبًا للشکر،

قولہٗ: خصّوا بمیثاق اٰخر۔ "انبیاء سے خصوصیت کے ساتھ خاص عہد وپیمان لئے گئے" یعنی مزید اہتمام کیلئے عام میثاق کے بعد انبیاء سے تبلیغ رسالت میں ثابت قدم رہنے اور باہمی ایک دوسرے کو مدد کرنے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلّم خاتم النبیین ہونے وغیرہ کے متعلق خاص میثاق بھی لیا گیا یہ میثاق تو سب پیغمبروں سے لیا، سورۃ احزاب کی آیت ۸ میں پانچ پیغمبروں کے نام جو خصوصیت سے ذکر کئے گئے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اولوالعزم پیغمبر ہیں (روح المعانی، مظہری، معارف القرآن)۔

قولہٗ: کان فی تلک الارواح فارسلہ اِلیٰ مریم علیہا السّلام الخ "ان روحوں کے درمیان حضرت عیسیٰ ع بھی تھے چنانچہ انکی روح کو اللہ تعالیٰ نے حضرت مریم ع کے پاس بھیجدی، حضرت اُبی رض بیان کرتے ہیں کہ یہ روح حضرت مریم ع کے منہ کی طرف سے ان کے جسم میں داخل ہوگئی" یعنی ارواح انبیاء سے خاص میثاق لے کر ان ارواح کو پشت آدم میں واپس لوٹا دی گئیں لیکن روح عیسیٰ ع کو باقی رکھا گیا حتیٰ کہ جب مریم ع پیدا ہوئیں تو بواسطہ جبرئیل ع ان کے منہ میں روح کو پھونک دیا گیا، (مرقاۃ ص ۱۹۳/۱)

حدیث: عن ابی الدرداء رض ... واذاسمعتم برجل تغیّر عن خلقہٖ فلا تصدّقوہ الخ "جب تم سنو کہ کوئی پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل گیا ہے تو اُسے سچ مان لو لیکن جب تم یہ سنو کہ کسی شخص کی فطری عادات بدل گئی ہیں تو اس کا اعتبار نہ کرو آخرکار وہ پھر ان ہی خصائل کی طرف لوٹے گا جس پر وہ پیدا کیا گیا ہے یعنی امالہ تو ہوسکتا ہے لیکن ازالہ نہ ہوگا"

تشریح | قضاء وقدر کے دوسرے شعبوں میں جسطرح تبدیل وترمیم نہیں ہوسکتی اسطرح اخلاق وعادات میں بھی تغیر وتبدل نہیں ہوسکتا مثلاً بہادر بزدل اور ذکی غبی نہیں بن سکتا،

باب اثبات عذاب القبر

یہاں پانچ مباحث ہیں

(۱) بیان مراد قبر وعوالم ثلثہ: اگر چہ قبر لفظی طور سے زمین کے گڑھے کو کہتے ہیں لیکن شریعت کی نظر میں اسکو عالم برزخ کہا جاتا ہے، یعنی یہ عالم دنیا اور عالم آخرت کے مابین ایک درمیانی عالم کا نام ہے جس جگہ اور جس حال میں بھی انسان مرنے کے بعد سے لیکر یوم البعث تک رہے گا، خواہ وہ مٹی میں مدفون ہو یا سمندر میں غرق ہو یا آگ میں جلا یا گیا ہو یا کوئی جانور یا درندہ اسکو کھالیا ہو۔

غرض، اس جملہ احوال کا عنوان برزخ ہے، اسی کو اصطلاحی طور پر قبر کہا جاتا ہے، کیونکہ اکثر لوگ قبر (مٹی) میں مدفون ہوتے ہیں۔ اس عالم کی وسعت کا ہم کوئی اندازہ نہیں کر سکتے، بعض عارفین کا قول ہے کہ عالم دنیا اس عالم برزخ کے سامنے ایسا ہے جیسے ایک ماں کا پیٹ تمام عالم دنیا کے سامنے ہے، جسطرح حالت نوم، موت وحیات کے درمیان ایک حالت ہے اسیطرح عالم برزخ، دنیا و آخرت کے مابین ایک عالم ہے، اسکا ثبوت قرآن میں اسطرح ہے "ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون"

یہ بات بھی واضح رہے کہ انسان جسم اور روح سے مرکب ہے (۱) عالم دنیا (پیدائش سے موت تک کا زمانہ) میں احکام کا تعلق اجسام کیساتھ بالذات ہوتا ہے، اور ارواح کے ساتھ بواسطۂ اجسام ہوتا ہے، (۲) عالم برزخ میں احکام کا تعلق بالذات ارواح کے ساتھ ہوتا ہے اور اجسام کے ساتھ بواسطۂ ارواح ہوتا ہے، بلکہ اجسام کی ظاہری ہیئت بھی ختم ہو جاتی ہے (۳) عالم آخرت (بعث بعد الموت سے ابتداء ہوکر لا الی نہایہ کا زمانہ) میں احکام کا تعلق اجسام اور ارواح دونوں کے ساتھ بالذات ہوتا ہے لہذا احکام میں دونوں نمایاں اور برابر ہوں گے۔

[۲] اثبات عذاب قبر کے متعلق اختلاف: مذاهب: (الف) ہندو قوم مشرک ہونیکے باوجود آواگوں (পুনর্জন্ম) کے غلط عقیدے کی شکل میں جزاوسزا کا تصور رکھتی ہے اور کہتی ہے کہ انسان کی روح اگر پہلے جنم میں عمل خیر کیساتھ متصف ہو تو دوسرے جنم

میں دنیا کے اندر پہلے سے بہتر جسم میں لوٹ کر آئیگی، اور اگر عمل بد سے متصف ہو تو
دوسرے جنم میں بدترین جانور کے قالب میں لوٹ کر آئیگی جیسا کہ کتا، خنزیر'' انکے نزدیک
گویا، دنیا میں دوبارہ آنا عالم برزخ میں منتقل ہونا ہے۔اور تبدیل شکل عذاب ہے(ب)
نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ بعد الموت شریر لوگ کی روح خبیث اور شیطان بنکر دنیا میں اتر آتی
ہے اور لوگوں کا خون چوستی رہتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ بھی جزا وسزا کا قائل ہے لیکن
عذاب قبر کا قائل نہیں۔
(ج) خوارج، روافض کی ایک جماعت بشر مریسی، اور ضرار بن عمر کے متبعین عذاب اور
راحت قبر کے منکر ہیں (عینی ص ۱۶۱ ج ۱۴)
دلائل: (۱) وہ کہتے ہیں کہ اگر عذاب قبر ہوتا، یا قبر میں راحت ملتا تو ہمیں نظر آتا حالانکہ
بہت مردوں کی قبر کھول دی گئی، لیکن کچھ تو نظر نہیں آیا۔(۲) کسی انسان کو جانور نگل لیتا ہے،
یا وہ مٹی ہوجاتا ہے، یا وہ آگ میں جل کر راکھ ہوجاتا ہے، یا وہ پانی میں ڈوب جاتا ہے، تو
اس صورت میں بدن پر عذاب کیسے ہوسکتا ہے؟
(د) اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک جسطرح آخرت کے ثواب وعذاب پر ایماں لانا
ضروری ہے اسطرح قبر (برزخ) کے ثواب وعذاب پر بھی ایمان ویقین ضروری ہے، نیز
ایمان بالآخرۃ جو دین کی بنیادی اصول میں سے ہے وہ بھی احوال برزخ پر ایمان لائے بغیر
ممکن نہیں۔
دلائل اہل السنۃ والجماعۃ: (۱) جمیع احادیث الباب، نیز امام نوویؒ فرماتے ہیں
اسکے ثبوت میں بے شمار احادیث ہیں (حاشیۂ نووی) (۲) قولہ تعالی وحاق بال
فرعون سوء العذاب (مؤمن آیت ۴۵) (۳) قول تعالی النار یعرضون
علیها غدوا وعشیا، ویوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون أشد العذاب
(مؤمن آیت ۴۶) ابن کثیر اور اکثر مفسرین فرماتے ہیں کہ روز قیامت سے پہلے فرعونیوں
پر صبح وشام جو آگ پیش کی جاتی ہے وہ یہی عذاب قبر ہے۔(۴) الیوم تجزون عذاب
الھون الخ (انعام آیت ۹۳) یعنی فرشتے کافروں کو مار مار کر جان نکالتے ہیں اور یہ کہتے

جاتے ہیں کہ آج تم کو ذلت کی سزادی جائیگی، یہ عذاب قبر ہے۔ کیونکہ قیامت کا عذاب تو کافی مدت کے بعد ہوگا، اور (۲) اس سے اگر عذاب قبر مراد نہ ہوتو الیوم کا ترتب ماقبل کے ساتھ صحیح نہ ہوگا۔ (معارف کاندھلوی ص ۵۰۳ ج ۲)

(۵) مما خطيئتهم أغرقوا فادخلوا نارا (نوح آیت ۲۵) اس سے مراد بھی عذاب قبر ہے، کیونکہ حرف فاء بعدیت بلا فصل کیلئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ قوم نوح کو غرق کرنیکے بعد فوراً آگ میں داخل کر دیا گیا تو ضرور یہ نار قبر ہے نہ کہ نار جہنم کیونکہ وہاں داخلہ تو قیامت کے حساب و کتاب کے بعد ہوگا، لہذا ثابت ہوا کہ قبر میں بدعمل والوں کو عذاب ہوگا، اسطرح نیک عمل والوں کو ثواب اور نعمت ملنا بھی قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔

(٦) تمام صحابہ کرامؓ، تابعین اور تبع تابعین کا اس پر اجماع ہے، اور اسکا اقرار اہل سنت والجماعۃ کی علامت ہے، (معارف القرآن)

خوارج وغیرہ کے دلائل کے جوابات: (۱) آیات واحادیث کثیرہ کے مقابلہ میں دلیل عقلی کی کوئی حیثیت نہیں۔ (۲) دنیا کی آنکھ سے اس عالم کے احوال کا دیکھنا ناممکن ہے (۳) کسی چیز کا نہ دیکھنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں ہوسکتا مثلاً بوقت موت فرشتے کا آنا، سلام دینا حدیث صحیح سے ثابت ہے، لیکن قریب الموت شخص کے آس پاس بیٹھنے والوں کو اسکا کچھ بھی احساس نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح آسیب زدہ شخص بعض وقت ہوا میں اڑتا رہتا ہے مگر کسی کو نظر نہیں آتا

(۴) عذاب ہونے کیلئے یہ شرط نہیں کہ بدن انسانی کا ڈھانچہ اپنی اصلی ہیئت پر قائم رہے بلکہ اگر اسکی ہیئت میں تبدیل ہو جائے یا اس کے اجزاء منتشر ہو جائیں تب بھی اللہ تعالی عذاب دے سکتا ہے۔ مثلاً کسی کے گوشت یا خون کے اندر بحیثیت جزء لاینفک کیڑے ہو جائے اور دوا کے ذریعہ ان کو مارا جائے جس سے کیڑوں کو بہت تکلیف تو ہوتی ہے لیکن مریض کو کچھ بھی پتہ نہیں چلتا، اسطرح کسی جانور کے اندر یا مٹی یا آگ میں عذاب ہوسکتا ہے گو جانور کو اسکا پتہ نہیں چلتا اور مٹی یا آگ کے اندر وہ نظر نہیں آتا ہے۔

(۳) کیفیت عذاب کے متعلق اختلاف: مذاہب: (۱) ابوالحسن صالحیؒ

وغیرہ کہتے ہیں کہ قبر میں عذاب ونعمت صرف جسم کو ہوتا ہے، اور علامہ خیالیؒ لکھتے ہیں۔ سفسطہ اور حماقت ہے (۲) بعض صوفیاءً فرماتے ہیں کہ یہ عذاب جسم عنصری پر نہیں ہوگا بلا جسم برزخی پر ہوگا (فیض الباری) (۳) بعض معتزلہ اور ابن حزمؒ ظاہری کے نزدیک قبر میں عذاب وثواب صرف روح پر ہوتا ہے اور جسم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں (۴) جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک یہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے یعنی جسد عنصری کے ساتھ روح کا اس درجے میں تعلق ہوتا ہے کہ جسم میں ایک قسم کی حیات پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ عذاب، نعمت کا ادراک کر سکتا ہے (کشف حال الموتی فی القبور ص ۲۷۸، الآیات البینات ص ٤٤)

دلیل جمہور، اہل السنۃ: براء بن عازب کی حدیث کی آخری جملہ "فیصیر ترابا ثم یعاد فیه الروح" (مشکوٰۃ ص ۲۶ ج۱) اسطرح اور بھی دلائل ہیں" واضح رہے کہ، جسم سے روح کے تعلقات پانچ قسم کے ہیں، (۱) جنین جب رحم میں ہو، (۲) دنیا میں آنے کے بعد (۳) حالت نیند میں (۴) عالم برزخ میں، (۵) بعد الموت زندہ ہونیکے وقت، یہ سب سے گہرا تعلق ہے، یہ ایسا ہوگا جس کے ہوتے ہوئے نہ موت آئیگی۔ نہ نیند اور نہ بدن میں کوئی تغیر پیدا ہوگا۔ تفصیل سابق سے معلوم ہوتا ہے کہ ارواح ہمیشہ صحیح وسالم رہینگی، لیکن بعض کہتے ہیں، روحیں بھی مرتی ہیں۔ بدلیل "کل من علیها فان" الایۃ۔ راقم السطور کہتا ہے کہ اگر روحوں کی موت سے مراد ان کا بدن سے جدا ہونا ہے تو بلا شبہ روحیں بھی مرتی ہیں، اور اگر یہ مراد نہ ہو تو دلائل صریحہ (احادیث الابواب وغیرھا) سے ثابت ہوتا ہے کہ روحیں عالم برزخ میں عذاب ونعیم میں رہتی ہیں مرتے نہیں۔

(۴) چند شبہات کے جوابات: (۱) شبہ: مصنفؒ اثبات عذاب القبر کیساتھ عنوان قائم کیا حالانکہ اس میں راحت اور نعمت قبر کا بھی ذکر ہے؟

جوابات: (۱) معذبین کی کثرت اور عذاب قبر کی روایات زیادہ مذکور ہونیکی بناپر خصوصا یہی عنوان قائم کیا گیا۔ (۲) اس کی اہمیت کیطرف اشارہ کرنا مقصد ہے، (۳) قبر فی نفسہ مقام ہول اور محل وحشت ہے گرچہ بعد میں بعض کیلئے راحت کا مقام بن جائے،

اس حیثیت کیطرف دیکھتے ہوئے عذاب قبر سے تعبیر کیا گیا (۴) منکر نکیر کی ملاقات کے وقت پہلی دفعہ مسلمان بھی ڈر جائیگا تو اس حیثیت سے یہ بھی عذاب ہوا۔ (۵) دفع مضرت جلب منفعت سے مقدم ہونیکی طرف اشارہ ہے۔

(۲) شبہ — قبور کے حالات انسانوں سے کیوں مخفی رکھے گئے؟

جوابات: (۱) اس سے ایمان بالغیب کی حکمت کو باقی رکھنا مقصد ہے (۲) شاید اس وقت لوگ مردوں کو دفن کرنا بھی چھوڑ دیتے، وغیرہ اس کی تفصیلی بحث شرح عقائد جلالی، ہدیہ سعدیہ، احیاء علوم، فتوحات، کتاب الروح، روح المعانی وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

(۵) سماع موتی: اس کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۳۴۹ ج ۳ میں ملاحظہ ہو۔

(۶) مقر ارواح: اسکے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہے، ارواح انبیاء وشھداء بالاتفاق بعد وفات جنت میں رہتے ہیں، لیکن جسد عنصری سے بھی انکو قوی تعلق رہتا ہے جس کی وجہ سے انبیاء کو زندہ کہا جاتا ہے،

ع نباشد موت ہرگز انبیاء را ☆ نہ ہر کہ اولیاء واتقیاء را

(شمس تبریزی) عامۃ المومنین کے متعلق اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں ان کی ارواح بھی جنت میں رہتی ہیں۔ اور بعض کا قول ہے، قبر کے پاس رہتی ہوئی جہاں چاہے پھرتی ہیں وغیرہ۔ اور ارواح کفار "حضر موت" میں "برہوت" نامی کنواں میں رہتی ہیں وغیرہ۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، مقر ارواح مومنین "علیین" ہے، جو سماء سابع میں ہے، اور مقر ارواح کفار "سجین" ہے جو ارض سابعہ کے نیچے ہے لیکن ان مقامات میں ارواح مقید نہیں بلکہ ان کو اپنے جسد اول اور قبر سے بھی تعلق رہتا ہے۔ (امداد الاحکام ص ۷۲۵) قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا الخ، عذاب قبر کے بیان میں نازل ہوئی۔

حدیث: عن البراء بن عازب...... قال المسلم إذا سئل فی القبر...... فذالك قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا الخ (ابراھیم آیت ۲۷)

جس وقت قبر میں مسلمان سے سوال کیا جاتا ہے تو گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالی کے سواء کوئی

معبود نہیں، بلا شبہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔ اور یہی مطلب ہے اس ارشاد ربانی کا۔
اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو ثابت وقائم رکھتا ہے، جو ایمان لاتے ہیں، مضبوط اور محکم طریقہ
ثابت رکھنا دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں۔

قولہ نزلت فی عذاب القبر الخ: یہ آیت عذاب قبر کے بیان میں نازل ہوئی۔
(چنانچہ قبر میں مردہ سے) سوال کیا جاتا ہے کہ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ
ہے اور میرا نبی محمد ﷺ ہے۔

سوال: یہ سورۂ ابراھیم کی ۲۷ نمبر آیت ہے، وہ سورہ تو مکی ہے اور احادیث صحیحہ سے معلوم
ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کو عذاب قبر کا علم مدینہ میں ہوا اب یہ آیت عذاب قبر کے لئے کیسے
ہوسکتی ہے؟

جوابات: (۱) اس سورہ کی اس خاص آیت کو مدنی مانا جائے لیکن یہ کہیں منقول نہیں۔
(۲) آیت میں لفظ فی الآخرۃ وارد ہوا ہے اور آخرت دو ہیں ایک آخرت قریبہ یعنی عالم
برزخ اور ایک آخرت بعیدہ یعنی عالم حشر، لفظ آخرت اپنے عموم کیوجہ سے دونوں کو شامل
ہے پس حضور ﷺ کو مؤمنین کے متعلق ثابت قدم رکھنے اور کافروں کے متعلق بچلا دینے کا
وہ حصہ جو قیامت سے متعلق تھا وہ مکہ ہی میں منکشف ہوگیا اور دوسرا حصہ یعنی عذاب قبر اور
نعیم قبر مدینہ میں منکشف ہوا پس آیت کے مکی ہونے اور آیت کے عذاب قبر کے بارے میں
نازل ہونے میں کوئی تنافی نہیں رہی (معارف القرآن کاندھلوی ج ۱۳۷ ج ۴)
مفسرین فرماتے ہیں کہ بالقول الثابت سے مراد کلمہ شہادت ہے، اور ابو سعید خدریؓ فرماتے
ہیں فی الاخرۃ سے مراد قبر ہے اور قبر سے مراد عالم برزخ ہے،

قولہ ونبی محمد: **اشکال:** سوال میں تو صرف رب کا ذکر ہے لیکن جواب میں
یہ زیادتی کیوں ہے؟

جوابات: (۱) غایت سرور کیوجہ سے جواب میں اضافہ کردیا (۲) دراصل سوال میں من
ربک ومن نبیک تھا لیکن راوی نے اختصار کردیا جسپر دوسری روایت دال ہے (۳) من ربک میں
ضمنا ربوبیت ونبوت دونوں کا سوال مفہوم ہوتا ہے کیونکہ اصل ایمان ایمان باللہ والرسول ہے۔

حدیث: عن أنسؓ .... اتاه ملكان فيقعد انه الخ "جب بندہ قبر میں رکھدیا جاتا ہے اور اس کے اعزا و احباب واپس آجاتے ہیں تو وہ (مردہ) ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے اور اس کے پاس قبر میں دو فرشتے آتے ہیں"

تشریح: قوله فيقعد انه بعض روایت میں فیجلسانه ہے اول سے ثانی اولی ہے لأن القعود عن القيام والجلوس عن النيام ولا قيام في القبر، لیکن عرف میں مطلق بیٹھنے کے معنی پر بھی لفظ قعود کا اطلاق ہوتا ہے، یا اولا فرشتے کو دیکھکر دہشت سے مردے کھڑے ہوجاتے ہیں پھر بٹھلا یا دیا جاتا ہے اور دو فرشتے جو آتے ہیں وہ سیاہ رنگ اور نیلی آنکھوں والے ہوتے ہیں، ایک منکر بفتح کاف بصیغۂ اسم مفعول اور دسرے نکیر بروزن فعیل، چونکہ انکی صورت بالکل اوپری ہے نہ تو آدمیوں کے مشابہ ہے اور نہ فرشتوں کے اور نہ حیوانوں کے، بالکل نئی مخلوق ہے اس لئے ان فرشتوں کا نام منکر ونکیر ہے، بعض نے کہا ہے یہ سائلین کفار کا نام ہے، اور مومنین سے سوال کرنیوالا کا نام مبشر و بشیر ہے"

(۱) سوال: بیک وقت دو فرشتے بے شمار مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کرسکتے ہیں؟

جواب: یہ دو گروہوں کا نام ہے جنکے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔

(۲) سوال: ہر مردے سے سوال کرنے کیلئے فرشتے مقرر کرنیکی حکمت کیا ہے؟

جواب: یہ دو فرشتے بمنزلۂ دو گواہوں کے ہیں، یا یہ کہ دونوں کراما کاتبین کے قائم مقام ہیں۔

(۳) سوال: کیا یہ سوال مؤمن اور کافر سب سے ہوگا؟

جواب: ابن عبدالبر مالکیؒ فرماتے ہیں کہ سوال مؤمن اور منافق سے ہوگا، کافر سے نہیں ہوگا۔ جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ مومنؒ کا فر سب سے سوال ہوگا۔

قوله فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد ﷺ: "اور اس کو بیٹھا کر پوچھتے ہیں" تم اس شخص محمد ﷺ کے بارے میں کیا کہتے تھے۔

تشریحات: لمحمد راوی کی طرف سے الرجل کا بیان ہے، پھر فرشتے کا کسی تعظیمی لفظ کے بغیر آپ کو رجل سے تعبیر کرنا مسئول کے امتحان کیلئے ہے تا کہ وہ سائل فرشتے کے

الفاظ سے جواب نہ سمجھ لے۔

سوال: ہذا اشارہ قریب کے لئے آتا ہے، اور دنیا کے مختلف ممالک میں ایک ہی وقت میں بہت سے اموات دفن ہوتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ ہر جگہ ہر قبر میں حاضر ہوتے ہیں اس سے حضرت ﷺ کو حاضر ناظر ماننے والوں کی تائید ہورہی ہے۔

جواب: (۱) میت اور روضۂ اطہر کے درمیان سے حجابات اٹھا کر اشارہ دے دیا جاتا ہے (۲) آنحضرت ﷺ موجود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ کیا جاتا ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں اللام للعہد الذھنی (مرقاۃ ص ۱۹۹ ج ۱) اور معہود ذہنی کے لئے اسم اشارہ قریب کا استعمال متعدد مقامات میں ہیں۔ مثلاً (الف) حضرت معاویہؓ ملک شام سے مدینہ طیبہ میں حضرت حسنؓ کے پاس دو قاصد بھیجتے ہوئے فرماتے ہیں اذھبا الی ھذا الرجل (بخاری ص ۳۷۳ ج ۱) (ب) وفد عبدالقیس کے متعلق ہے وبیننا وبینك ھذا الحی من کفار مضر.... (بخاری، مشکوۃ ص ۱۲ ج ۱) وغیرہما۔

(۳) آپ ﷺ کی صورت مثالیہ مردہ کے سامنے حاضر کی جاتی ہے یہ ممکن اور وقوع پذیر بھی ہے جیسا کہ لیلۃ المعراج میں بھی آپ ﷺ نے انبیاء کرام سے ملاقات کی اور یہ ملاقات بیت المقدس میں ہوئی اور آسمانوں میں بھی اور انبیاء کرام سے اجسام اصلیہ اپنی قبور میں ہوتے ہوئے اور متعدد مقامات میں ملاقات ہونا تعدد امثال کی دلیل ہے، یہ مسئلہ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے، ٹیلیویژن پر غور کرنے سے بھی صورت مثالی کا مسئلہ نہایت قریب الفہم ہوجاتا ہے جسم طبعی اور عنصری جس مقام پر بھی ہوتا ہے لیکن اسکی مثال (تصویر خاص) پورے عالم میں آن واحد میں بذریعۂ ٹیلیویژن دیکھی جاسکتی ہے، آپ ﷺ کی صورت مثالیہ کا حاضر کرنا یہ مشیت الٰہی پر موقوف ہے، لہذا حاضر وناظر رہنا جو صفت خداوندی ہے یہ اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے، کیونکہ وہ تو مستقل اور بالذات ہے، یہ تو عطائی غیر مستقل اور مثالی ہے۔

قولہ فیقول لا ادری الخ: ''اور منافق اور کافر جواب میں کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا ہوں، جو اور لوگ (مومنین) کہتے تھے وہی میں بھی کہہ دیتا تھا'' شارحین فرماتے ہیں کہ

کافرصرف لاادری کہے گا اور منافق لاادری کیساتھ کنت اقول مایقول الناس، بھی کہے گا۔

قولہ لا دریت ولا تلیت: دریت یہ درایت سے ہے تلیت یہ تلو بمعنی پیروی کرنے سے ہے یعنی اس سے کہا جاتا ہے نہ تو نے عقل سے پہچانا اور نہ تو نے جاننے والوں کی پیروی کی، یا تو تلیت تلاوۃ سے ماخوذ ہے یعنی نہ تو نے قرآن شریف تلاوت کی۔۔۔اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں ایک تحقیقی اور ایک تقلیدی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تحقیقی کی طرح ایمان تقلیدی بھی معتبر ہے، جیسے بعض عوام کا ایمان"

قولہ ویضرب بمطارق من حدیدالخ: مطارق مطرقۃ کی جمع ہے بمعنی لوہار کا ہتھوڑا اور گرز، یعنی (یہ کہکر) اس کو لوہے کے گرزوں سے مارا جاتا ہے، کہ اس کے چیخنے اور چلانے کی آواز قریب والے (جانور فرشتے وغیرہا) سنتے ہیں۔

قولہ غیر الثقلین: سوائے جن اور انسان کے،

ثقلین کی وجہ تسمیہ:

ان دونوں کو ثقلین اس لئے کہا جاتا ہے کہ زمین پر ان کا دبدبہ اور ہیبت ہے، یا اسلئے کہ ثقل سے مراد تکلیف شرع ہے اور انسان اور جن کو مکلف باشرع ہونے کی حیثیت سے ثقلین کہا جاتا ہے کما قال تعالی وحملها الإنسان (الآیۃ)

سوال: حدیث میں مؤمن کامل، کافر اور منافق کا حکم مذکور ہے لیکن مؤمن فاسق کا حکم کیا ہے؟ مذکور نہیں؟

جواب: جوابات دینے میں وہ بھی مؤمن کامل کے مانند ہے، البتہ بہشت کے دروازے کھلنے اور بشارات وغیرہا میں ان کے ساتھ شریک نہیں، اسلئے اسکو مستقل ذکر کرنیکی ضرورت نہ پڑی۔

حدیث: عن عائشة ان یهودیة دخلت علیها فذکرت عذاب القبر الخ: حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ ایک یہودی عورت انکے پاس آئی اور اس نے عذاب قبر کا ذکر کیا پھر اس نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ اللہ تعالی تمہیں عذاب قبر سے بچائے پس عائشہؓ نے نبی علیہ السلام سے عذاب قبر کا حال پوچھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں قبر کا

عذاب حق ہے، عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اس واقعہ کے بعد میں نے کبھی رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے کوئی نماز پڑھی ہو اور قبر کی عذاب سے پناہ نہ مانگی ہو"

تعارض: اس حدیث میں ہے، عذاب قبر حق ہے، مسلم اور مسند احمد کی روایت میں آتا ہے "کذب الیھود لا عذاب دون عذاب یوم القیامة وانما تفتن الیھود" اس سے عذاب قبر کا انکار ثابت ہوا، فتعارضا"

وجوہ تطبیق: (۱) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ دراصل دو حدیث میں دو واقعات کا ذکر ہے، ناواقفیت کی بناء پر انکار کرنا یہ پہلے واقعہ سے متعلق ہے، پھر بذریعہ وحی واقف ہونے کے بعد فرمایا، عذاب قبر حق ہے، لیکن حضرت عائشہؓ اس وقت حاضر نہ تھی، پھر جب یہ یہودیہ دوسرے مرتبہ آکر کہا تو عائشہؓ نے انکاری جواب دیا، اس وقت آنحضرت ﷺ نے عائشہ سے فرمایا عذاب قبر کے متعلق وحی آئی لہذا اقرار اور انکار دو مختلف واقعہ سے متعلق ہیں۔

(۲) اولاً حضور ﷺ نے مؤمنین سے عذاب قبر کا انکار فرمایا، پھر آپ ﷺ کو وحی کے ذریعہ بتایا گیا کہ مؤمن کو بھی قبر میں آزمائش ہوگی، اور اسکی معصیتوں پر عذاب ہوگا، تو فرمایا "عذاب القبر حق" فاندفع التعارض۔

سوال: حضرت عائشہؓ یہودیہ کافرہ کے سامنے کسطرح آئی؟ یہ تو منع ہے؟

جواب: ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ قرآن میں ایسی کافرہ عورت کے سامنے جانے سے ممانعت فرمائی جو اس کے حسن و جمال کو کسی کافر کے پاس بیان کرنے سے فتنے کا اندیشہ ہو۔

حدیث: عن زید ابن ثابتؓ...... قال بینا رسول اللہ ﷺ فی حائط بنی النجار، الی قولہ فی قبورھا۔ "زید ابن ثابتؓ سے روایت کی گئی، کہ ایک روز جبکہ آنحضرت ﷺ بنی نجار کے ایک باغ میں اپنے خچر پر سوار تھے، اور ہم بھی آپ کے ہمراہ تھے اچانک خچر بدک گیا اور قریب تھا کہ آپ کو گرادے، یکایک پانچ چھ قبریں نظر آئیں، حضور ﷺ نے فرمایا ان قبر والوں کو کوئی جانتا ہے؟ ایک شخص نے کہا میں جانتا ہوں! آپ ﷺ نے فرمایا یہ کب مرے ہیں؟ (یعنی حالت کفر میں مرے ہیں یا ایمان کے ساتھ) اس شخص نے عرض کیا یہ شرک کی حالت میں مرے ہیں! آپ ﷺ

نے فرمایا یہ امت اپنی قبروں میں آزمائی جاتی ہے یعنی ان لوگوں پر ان قبروں میں عذاب ہورہا ہے''

قولہ فلولا ان تدافنوا الدعوت اللہ الخ : ''اگر مجھکو یہ خوف نہ ہوتا کہ تم (مردوں کو) دفن کرنا چھوڑ دو گے تو میں ضرور اللہ سے یہ دعا کرتا کہ تم کو بھی اس عذاب قبر کی اس آواز کو سنادے جسکو میں سن رہا ہوں''

تشریح: اس کا مراد (۱) یہ ہے کہ عذاب قبر اس قدر دہشتناک ہے کہ اگر تم اسکو سنتے تو تمکو ایسا خوف طاری ہوتا کہ بدحواسی کے سبب تم مردوں کے قریب نہ جاتے اور ان کو دفن کرنا چھوڑ دیتے، (۲) یا مراد یہ ہے کہ تمہارا حال اسوقت نفسی نفسی کا ہوتا تو دوسروں کا کام یہاں تک کہ تدفین کے کام کو بھی ترک کردیتے، چونکہ اکثر لوگ مٹی میں دفن کئے جاتے ہیں اسلئے دفن کا ذکر کیا، ورنہ عذاب قبر دفن پر موقوف نہیں بلکہ جہاں بھی ہو وہاں عذاب ہوگا۔

قولہ تعوذوا باللہ من فتنۃ الدجال: ''دجال کے فتنہ سے خدا کی پناہ مانگو'' دجال کے متعلق ایضاح المشکوٰۃ ص ۵۶۰ ج ۴ سے لیکر ۵۷۸ ج ۴ تک ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ ..... فیقولان قد کنا نعلم انك تقولُ ھذا'' وہ دونوں فرشتے کہینگے ہم جانتے تھے کہ تو یقیناً یہی کہے گا۔

سوال: فرشتوں کو یہ کسطرح علم ہوا؟

جوابات: (۱) اللہ تعالی پہلے سے ان کو علم عطا فرمادیئے ہونگے۔ (۲) یا مردہ کی پیشانی کے آثار سعادت اور نور ایمان یا اپنی فراست ایمانی سے معلوم کرلئے ہونگے۔

قولہ ثم یفتح لہ فی قبرہ سبعون ذراعا فی سبعین: اسکے بعد اسکی قبر لمبائی اور چوڑائی میں ستر ستر گز کشادہ کردی جاتی ہے،

سوال: دوسری حدیث میں تو مد بصرہٗ آیا ہے فتعارضا

جواب: (۱) دونوں کے درمیان اسطرح تطبیق دیجائے کہ دونوں روایات سے کثرت مراد ہے نہ کہ تحدید (۲) اختلاف اشخاص سے وسعت میں بھی اختلاف ہوجائے (۳) ستر ہاتھ یہ قبر کی وسعت ہوگی اور مد بصرہ جنت کی وسعت ہوگی۔

حدیث : عن البراء بن عازب..... فیقول ربی الله ''وہ جواب دیتا ہے میرا رب اللہ ہے، اگر میت غیر عربی بھی ہو تب بھی جواب عربی میں دیگا۔

قوله فامنت به وصدقت: ''میں نے خدا پر ایمان لایا اور اسکو سچ جانا'' یعنی قرآن میں توحید، نبوت و رسالت اور دین و اسلام کا تذکرہ تھا تو میں اسکو پڑھ کر ان حقائق پر ایمان لایا،

قوله فیقول هاه هاه لاأدری: ''کافر کہتا ہے ہاہ ہاہ میں نہیں جانتا''

تشریح: ہاہ ہاہ یہ لفظ عربی میں متحیر شخص بولتا ہے، جیسا کہ ہمارے یہاں خوف وحسرت کے وقت زبان سے 'آہ' نکلتا ہے،

قوله فینادی منادی من السماء ان کذب: ''تب ایک پکارنے والا آسمان سے یہ فرمان سناتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے، یعنی حضور ﷺ نے اپنا دین اسلام کا مشن چار دانگ عالم میں پھیلایا اور تمام عالم اس دین سے باخبر تھا، اسکے باوجود اس کا یہ کہنا کہ میں کچھ نہیں جانتا سراسر جھوٹ ہے۔

قوله ثم یقیض له أعمی و أصم: ''پھر اس پر ایک اندھا اور بہرا فرشتہ مقرر کیا جاتا ہے جسکے پاس لوہے کا ایسا گرز ہوتا ہے کہ اسکو اگر پہاڑ پر مارا جائے تو وہ پہاڑ مٹی ہو جاوے، اور وہ فرشتہ اسکو اس گرز سے اسطرح مارتا ہے کہ اسکے چیخنے اور چلانے کی آواز مشرق سے مغرب تک تمام مخلوق سنتی ہے مگر جن اور انسان نہیں سنتے، اور اس مارنے سے وہ مردہ مٹی ہو جاتا ہے اس کے بعد پھر اسکے اندر روح ڈالی جاتی ہے وہ فرشتہ حقیقۃ اندھا بہرا ہونگے یا بے رحمی سے کنایہ ہے''

حدیث : عن عثمانؓ..... وتبکی من هذا الخ: اور آپ قبر کے پاس کھڑے ہوتے ہیں تو رونے لگتے ہیں (اسکی وجہ کیا ہے؟) اس کے جواب میں حضرت عثمانؓ نے کہا کہ میں نے حضرت ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آخرت کی منزلوں میں سے قبر پہلی منزل ہے یعنی میدان حشر میں حساب وکتاب کے لئے پیش ہونا، پل صراط، وزن اعمال، جنت یا دوزخ یہ سب منازل آخرت میں سے ہیں، اس منزل سے جو شخص کامیاب کیساتھ

گزر گیا اس کے بعد کی منازل اس کے لئے زیادہ آسان ہوگی''۔

قولہ ما رأیت منظرا قط الا والقبر افظع منہ: ''آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میں کبھی کوئی منظر قبر سے زیادہ ہولناک نہیں دیکھا''

سوال: آنحضرت ﷺ نے عذاب قبر کو افظع کسطرح فرمایا حالانکہ عذاب نار شدید تریں اور دائمی ہونا یقینی ہے۔

جواب: عذاب قبر جو اول مرتبہ کی مصیبت ہوتی ہے وہ بنسبت ثانی کے شدید تر معلوم ہوتی ہے گو پیچھے کی مصیبت کتنی ہی سخت کیوں نہو''۔

سوال: حضرت عثمانؓ کو جنت کی بشارت دیگئی اس کے باوجود آپ اتنے کیوں روتے تھے؟

جوابات: (۱) اسلئے کہ جنت کی بشارت کے متعلق انکو علم نہیں تھا (۲) یا اسکے متعلق انہیں خبر آحاد کیذریعہ معلوم ہوا تھا، لہذا اس پر یقین نہ تھا (۳) یا ضغطۂ قبر کی یاد کرتے ہوئے رو رہے تھے جو انبیاء کرام کے سواء تمام لوگوں کو ہوتا ہے (مرقاۃ ص ۲۰۸ ج ا وغیرہ)

حدیث: عن ابی سعیدؓ ...... لیسلط علی الکافر فی قبرہ تسعة وتسعون تنینا الخ: ''کافر پر اسکے قبر میں ننانوے اژدہے مسلط کئے جاتے ہیں جو اسکو قیامت تک کاٹیں گے اور ڈسیں گے'' بعض نے کہا نھس اور لدغ دونوں مترادف ہیں اس سے تاکید مقصود ہے اور بعض نے کہا نھس کے معنی زہر پہنچانے کے بغیر دانت سے کاٹنا اور لدغ کے معنی بغیر کاٹنے کے دانت مار کر زہر پہنچانا۔

قولہ: لو ان تنینا منها نفخ فی الارض ماأنبتت خضرا ...... وقال سبعون ''اور وہ اژدھے ایسے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک اژدہا زمین پر پھنکار مارتے تو زمین سبزا اگانے سے محروم ہو جائے'' ترمذی میں بجائے ننانوے کے ستر کا عدد ہے۔

ننانوے اور ستر کے مابین تعارض کے جوابات: (۱) ان دونوں سے تکثیر مراد ہے، ہاں دونوں خاص عدد لانے کی حکمت یہ ہوسکتی ہے کہ قرآن مجید میں اللہ کے ننانوے صفاتی نام ہیں اللہ پر ایمان نہ لانا گویا ان تمام اسماء حسنی پر ایمان نہ لانا ہے، لہذا ہر ایک کی کفری پر ایک ایک اژدہا مسلط کر دیا جائیگا، نیز ایمان کے ستر شعبے ہیں کفار نے ان تمام شعبے

سے انکار کیا، لہذا ہرایک کے مقابلے میں ایک ایک اژدہا مسلط کر دیا گیا۔ (۲) ابن حجر فرماتے ہیں کہ پہلی حدیث کافر مقتدی اور متبوع کے لئے اور دوسری حدیث کافر تابع کیلئے ہے" (۳) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں سبعون والی روایت ضعیف ہے (۴) علامہ امام غزالی فرماتے ہیں کافر غنی کیلئے ننانوے اور کافر فقیر کے لئے ستر یعنی عدد کا اختلاف کفاروں کے اختلاف احوال واشخاص پر محمول ہے (مرقاۃ ص ۲۱۰ ج ا وغیرہ)

حدیث: عن جابرؓ ..... سبح رسول الله ﷺ فسبحنا طويلا "رسول اللہ ﷺ نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھی اور ہم بھی دیر تک تسبیح پڑھتے رہے"

تشریح: ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ایک عبد صالح پر قبر کی ایسی تنگی جب آنحضرت ﷺ نے مشاہدہ فرمایا تو اللہ کی عظمت وجلالت شان بیان کرنا مناسب سمجھا"

قولہ ثم كبر فكبرنا: "پھر آپ ﷺ نے تکبیر کہی ہم نے بھی تکبیر کہی" یہ تکبیر کشادگی قبر کے بعد تھی کیونکہ "اللہ اکبر" عموماً خوشی کے وقت پڑھا جاتا ہے، اب ہمیں متنبہ ہونا چاہئے کہ جب ایسا ایک نیک کار صحابی ضغطۂ قبر میں مبتلا ہوئے تو دوسروں کا کیا حال ہوگا؟ (مرقاۃ ص ۲۱۰ ج ا وغیرہ)

حدیث: عنه..... ثم سلوا له بالتثبيت فانه الان يسأل "حضرت عثمانؓ بیان کرتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کا معمول تھا کہ آپ ﷺ جب میت کی تدفین سے فارغ ہوجاتے تو اس (کی قبر) کے پاس کچھ دیر کھڑے رہتے اور فرماتے کہ اپنے بھائی کیلئے استغفار کرو پھر اسکے ثابت قدم رہنے کی دعا مانگو، کیونکہ اسوقت سوال وجواب ہو رہا"

تشریح: میت کیلئے استغفار اور ثابت قدمی کی دعا جو اس حدیث میں ذکر ہے مثلا اللھم ثبتہ بالقول الثابت" وغیرہ پڑھنا اسطرح میت کے دفن کے بعد تھوڑی دیر قبر پر ٹھہر کر کچھ قرآن تلاوت کرنا، خصوصا ایک شخص قبر کے سرہانے کھڑے ہوکر سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیتیں مفلحون تک اور ایک شخص قبر کی بائیں کھڑے ہوکر اس سورت کی آخری آیتیں "اٰمن الرسول" سے آخر سورت تک پڑھنے پر علماء کا اتفاق ہے، لیکن تلقین مروجہ کے متعلق اختلاف ہے۔

مسئلہ تلقین میت کے متعلق اختلاف: مذاہب: امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ

شوافع کے نزدیک تلقین مستحب ہے، اور بعض احناف مثلاً علامہ ابن الہمامؒ وغیرہ اسکے قائل ہیں، اکثر حنفیہ اسکے قائل نہیں،

دلائل شوافع: (۱)روی أنه علیه السلام امر بالتلقین بعد الدفن یا فلان بن فلان أذکر دینك الذی کنت علیه وان الجنة حق والنار حق وأن البعث حق والساعة اٰتیة لا ریب فیها وان الله یبعث من فی القبور وانك رضیت بالله ربا وبالاسلام دینا وبمحمد ﷺ نبیا ورسولا وبالکعبة قبلة وبا القرآن امام وبالمسلمین اخوانا ربی الله لا اله الا هو رب العرش العظیم۔

فتح القدیر، امداد الاحکام، اسطرح التعلیق وغیرہا میں یہ روایت متقارب الفاظ کے ساتھ مذکور ہے۔

(۲) تقریباً اسی مضمون پر ابو امامہؓ سے بھی ایک حدیث مروی ہے جسکو کنز العمال، جمع الجوامع للسیوطیؒ، احیاء العلوم، طبرانی، ابن نجار، ابن عساکر اور دیلمی وغیرہ میں لائی گئی۔

دلائل احناف: (۱) اگر وہ ایمان کیساتھ مرا ہے تو تلقین کی حاجت نہیں اور اگر نعوذ باللہ کفر پر خاتمہ ہوا تو تلقین مفید نہیں۔ (۲) تلقین کا مقصد میت کے پاس شیطان حاضر ہونیکے وقت کلمۂ توحید یاد دلانا ہے، لہذا یہ بعد الموت فائدہ نہیں دیگا۔ (الکافی، الایات البینات للعلامۃ الآلوسی وغیرہ)

چنانچہ کفایہ میں درج ذیل عبارت ہےوقد روی انه علیه السلام أمر بتلقین المیت بعد دفنه وزعموا انه مذهب اهل السنة والاول مذهب المعتزلة الا انا نقول لا فائدة فی التلقین بعد الموت لانه ان مات مومنا فلا حاجة الیه وان مات کافرا فلا یفید ہ التلقین۔

(۳) دور حاضر میں تلقین بعد الدفن روافض کا شعار ہے، لہذا اسکی اجازت نہ ہونی چاہئے، چنانچہ وارد فی الشرع ہونیکے باوجود صاحب درمختار نے اسکی نظیر میں منع کی علت شعار فرق ضالہ قرار دی ہے انہوں نے لکھا ویجعله (ای الخاتم) ببطن کفه فی یده الیسری وقیل الیمنی الا انه شعار الروافض فتجب التحرز عنه (امداد الاحکام ص ۱۱۷ وغیرہ)

جوابات: (۱) پہلی دونوں روایات ضعیف ہیں، کما صرحہ المحدثون (مرقاۃ ص ۲۰۹ ج ۱، امداد الاحکام ص ۱۱۶، التعلیق ص ۱۱۲ ج ۱)

راقم الحروف کہتا ہے کہ (الف) یہ مسئلہ من وجہ من قبیل الاعتقادیات ہے لہذا یہ کسطرح قابل حجت ہو (ب) روایت بالمعنی ہونیکا احتمال بھی ہے۔ (ج) اگر یہ صحیح ہوتی تو ضرور اس پر توارث عملی پایا جاتا، حالانکہ یہ مفقود ہے۔

(۲) اورحدیث صحیح لـقنوا موتاكم لااله الاالله (مشکوٰۃ ص ۱۴۰ ج ۱) کے معنی یہ ہیں ای لقنوا عند استحضار الموت لا بعد الموت کمافی قولہ علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ، چنانچہ لفظ ''موتی'' سے جسطرح حقیقی معنی مفہوم ہوتے ہیں اسطرح مجازی بھی، اور مجازی معنی لے نے سے نفع زیادہ ہے، کیونکہ استحضار موت کے وقت شدت تکلیف کیوجہ سے از خود کلمہ کی طرف التفات ہونا دشوار ہوتا ہے اور تلقین سے اسکو توجہ ہو جاتی ہے اور کلمۂ شہادت پڑھ کر مؤمن من کان آخر کلامہ لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ کا مصداق بن جاتا ہے، بخلاف تلقین بعد التدفین کے، صاحب امداد الاحکام نے کہا اس جگہ حقیقت مہجور ہے اور حقیقت مہجورہ سے مجاز متعارف مقدم ہوتا ہے کیونکہ محتضر پر امت کا تعامل ہے حالانکہ اسکی دلیل سوائے لقنوا موتاکم کے اور کوئی نہیں ہے اگر مجاز متعارف نہ مانا جائے تو تلقین محتضر کی کوئی دلیل ہی نہ رہی، حالانکہ صاحب درایہ نے کہا انہ مستحب بالاجماع۔

اگر یہ کہا جائے کہ دونوں وقتوں میں تلقین کی جائے تاکہ مزید نفع ہو، اس کے متعلق کہا جائیگا مجاز وحقیقت کا جمع کرنا جائز نہیں کما تقرر فی الاصول، اور عموم مجاز کی کوصورت نہیں ہے چنانچہ محقق ابن الہمامؒ تحریر فرماتے ہیں ولیس یظہر معنی یعم الحقیقی والمجازی (فتح القدیر بحوالۂ امداد الاحکام ص ۱۱۸)

حدیث: عن ابن عمرؓ .... هذا الذى تحرك له العرش

حضرت سعد بن معاذؓ کے انتقال سے عرش اللہ حرکت میں آجانیکا مختلف وجوہات بیان کی گئیں (۱) عرش خوشی کے سبب سے رقص کرنے لگا کہ ایک پاک روح ہماری طرف آرہی ہے (۲) ان کے انتقال پر رنج وغم کیوجہ سے حرکت کرنے لگا کہ آج سے آپ کے اعمال صالحہ اوپر کیطرف نہیں چڑھیں گے۔

(۳) بعض نے کہا مضاف محذوف ہے ای حملة العرش، کیونکہ عرش غیر ذی روح ہے اس کے لئے طرب ونشاط، رنج وغم نہیں ہوسکتا ہے، راقم الحروف کہتا ہے تو جیہات سابقہ افضل ہے کیونکہ عرش کا رقص کرنے یا رنج وغم کرنے میں کوئی استبعاد نہیں اللہ پاک تو ان سب پر قادر ہے۔

سوال: اتنے عظیم الشان صحابی کو عذاب قبر میں کیوں مبتلا کیا گیا؟

جوابات: (۱) اللہ تعالی مختار کل ہے جسکو چاہے عذاب دے اور جسکو چاہے نجات دے (۲) صحابہ کرام تو معصوم نہیں، شاید کوئی معمولی گناہ پر عذاب دیکر آخرت میں ان کو درجۂ علیا عطا کرنا مقصود ہو۔

حدیث: عن جابرؓ..... اذا ادخل الميت القبر مثلت له الشمس الخ:

"جب مردہ (مومن) کو قبر کے اندر دفن کردیا جاتا ہے تو اس کے سامنے غروب افتاب کا وقت پیش کیا جاتا ہے چنانچہ وہ مردہ ہاتھوں سے آنکھوں کو ملتا ہوا اٹھ بیٹھتا ہے اور کہتا ہے مجھے چھوڑ دو تا کہ میں نماز پڑھ لوں، یعنی منکر نکیر اس کے پاس حاضر ہونے کے وقت غروب آفتاب کا وقت ہوتا ہے یہ دنیا سے کوچ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ دنیا بمنزلۂ دن کے اور برزخ بمنزلۂ رات کے اور آخرت بمنزلۂ دوسرے دن کے ہے تو برزخ (یعنی رات) دونوں دنوں کے درمیان فاصل ہوتی ہے (مرقاۃ وغیرہ)

باب الاعتصام بالكتاب والسنة

اس باب کے ساتھ ما قبل سے ربط یہ ہے کہ عذاب قبر اور تقدیر جو بمنزلۂ دعوی ہے اسکے اثبات کیلئے صرف دلائل عقلیہ کافی نہیں بلکہ دلائل نقلیہ یعنی کتاب وسنہ کی بھی ضرورت ہے

الاعتصام: بمعنی ہاتھ کے ذریعہ مضبوطی سے پکڑنا، بصلۂ من پناہ لینا، باز رہنا، کمافی قوله تعالی سَاٰوِيْٓ اِلٰى جَبَلٍ يَّعْصِمُنِيْ مِنَ الْمَاۗءِ

الكتاب پر الف لام عہد کا ہے، اور مراد قرآن ہے **والسنة** بمعنی طریقہ، یعنی عقائد، اعمال، اخلاق، معاملات اور عادات میں حضور ﷺ نے جو طریقہ اپنایا ہے وہ سنت ہے یہاں مراد حدیث نبوی ہے (سوال، اتحاد المدارس ۱۴۱۴ھ نسائی، ابن ماجہ)

حدیث : عن عائشة... من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهو رد "جو شخص ہمارے اس دین اسلام میں ایسی کوئی نئی چیز ایجاد کرے جو درحقیقت اسلام میں نہیں ہو تو وہ مردود ہے یا وہ شخص خود مردود ہے۔

أحدث احداث یہ خواہ بطور عقیدہ ہو یا عمل یا قول کے سب ہی بدعت میں شمار ہوگا،

"امرنا"، سے مراد دین اسلام ہے اس سے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ مسلمان کا کام دین ہی ہونا چاہئے، یا اسکی طرف بھی اشارہ ہے کہ جو چیز نئی ایجاد ہوئی لیکن وہ امر دین میں شمار نہیں کی گئی تو وہ بدعت کے زمرے میں نہیں آئیگی، پھر هذا اسم اشارہ جو محسوس کے لئے موضوع ہے اسکو لاکر یہ بتلانا مقصود ہے کہ دین اسلام کی حقانیت ایسی واضح ہے کہ وہ کالمحسوس ہے اسکا انکار کرنا گویا آفتاب کو انکار کرنا ہے۔

قوله ماليس منه: یعنی ایسی کوئی چیز دین میں اضافہ کرنا جسکی کتاب وسنت میں ظاہر خفی، ملفوظ اور مستنبط کسی طرح کی بھی سند نہیں ہے۔

قوله فهو رد: ھو ضمیر احدث سے جو محدث مفہوم ہوتا ہے اسکی طرف راجع ہے ای هذا المحدث مردود، یا ضمیر من موصولہ کی طرف راجع ہے، ای هذا الرجل الذی احدث رد ای مطررود عن جناب الله تعالى وقيل فهو رد بمعنى واجب الرد ای عدم الاتباع۔

بدعت کے معنی لغوی واصطلاحی: بدعۃ لغۃً بلا مثال سابق کسی چیز کو نو ایجاد کرنا اور شرعاً کسی ایسے کام کو ایجاد کیا جانا جسکی نظیر صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں نہ ظاہراً نہ کنایۃً نہ استنباطاً موجود ہو اور اسکو امر ثواب سمجھکر کیا جائے اور وہ کام ایسا بھی نہ ہو جو قرون ثلثہ میں عدم ضرورت کی بنا پر وجود میں نہ آیا ہو (السعایۃ، الاعتصام)

پہلی قید سے وہ امور بدعت سے خارج ہو گئے جن کی نظیر قرون ثلاثہ میں حیثیات مذکورہ سے کسی ایک حیثیت سے موجود ہے جیسے مسائل عقائد وفقہ وغیرہ اور دوسری قید سے وہ امور بدعت سے نکل گئے جنہیں ثواب سمجھکر نہ کیا جائے، جیسے دنیاوی جمیع ایجادات اور ذرائع آمدورفت وغیرہ اسطرح نکاح وغیرہ کی جمیع دنیاوی رسوم وغیرہ گو وہ رسومات اور کوئی

قباحت کیوجہ سے حرام یا مکروہ ہیں۔ اور تیسری قید سے وہ چیز نکل [illegible]
آنیوالی نسلوں کو کسی ضرورت پیش آنیکی وجہ سے کیا گیا۔ مثلاً موجودہ مدارس کا انتظام اور تسہیل علوم عربیت کیلئے قواعد وغیرہا کی ترتیب، کیوں کہ یہ احدث فی الدین (دین میں اضافہ) کی حیثیت سے نہیں بلکہ احداث للدین (دین کیواسطے) یعنی اشاعت دین کا ذریعہ سمجھ کر کیا جاتا ہے، مثلاً سفر حج بہت بڑی عبادت ہے مگر سفر کے جدید ذرائع اختیار کرنا بدعت نہیں کیونکہ ہوائی جہاز میں بیٹھنے کو بذات خود عبادت نہیں سمجھی جاتی ہے بلکہ حصول عبادت کا ذریعہ تصور کیا جاتا ہے، یہ بدعت کے جامع و مانع تعریف ہونیکی وجہ سے بدعت کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کیطرف کرنیکی ضرورت نہ پڑیگی اسلئے مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ وہیچ از بدعت بدعت حسنہ نیست (مکتوبات) لہذا وہ تقسیم بدعت لغوی کی ہے۔

(۲) بدعت لغوی کی اقسام: شیخ عز الدین عبد السلامؒ لکھتے ہیں کہ بدعت لغویہ پانچ قسم پر ہیں (۱) واجب مثلاً فرق باطلہ قادیانیت وغیرہا کی تردید کرنا کیونکہ شریعت کو ایسے بدعات سے حفاظت کرنا فرض کفایہ ہے اور تدوین اصول فقہ اور علم نحو وصرف کا اشتغال، کیونکہ یہ علوم حفاظت دین کا مقدمہ ہیں اور مقدمۂ واجب واجب ہوتا ہے (۲) حرام، مثلاً عقائد شیعہ ومعتزلہ اور قادیانی وغیرہ (۳) مستحب، مثلاً مدارس دینیہ اور تزکیۂ نفوس کیلئے خانقاہوں کی تعمیر، تراویح باجماعت ادا کرنا، چنانچہ حضرت عمرؓ اسکے متعلق فرماتے ہیں نعمت البدعة هذه، یہاں بدعت لغوی مراد ہے جو درحقیقت سنت ہے۔

(۴) مکروہ، مثلاً عقیب الصلوات ملاقات کرنا لان الصحابة ما صافحوا بعد اداء الصلوٰة، ولانها من سنن الروافض (شامی بحوالہ امداد الاحکام ص ۱۰۳ ج ۱)

(۵) مباح، مثلاً کھانے پینے اور مکان بنانے میں توسع کرنا جبکہ مال حرام سے نہ ہو، پیٹ بھر کے کھانا، چنانچہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں اول بدعة فی الاسلام شبع البطن۔

(۳) مذمت بدعت: بعض محققین کا قول ہے کہ بدعتی جو دین میں نیا امر شامل کرتا ہے وہ مخفی طور پر مدعی نبوت ہے، کیونکہ دین میں اضافہ وکمی کا بتلانا اور کرنا یہ تو فعل نبی ہے اور اس نے اسلام کی عدم تکمیل کا مدعی بنکر الیوم اکملت لکم دینکم الخ (مائدہ ۳) کی

تکذیب بھی کی ہے اسلئے آنحضرت ﷺ نے بدعت کی جتنی مذمت فرمائی ہے شاید کفر وشرک کے بعد کسی اور چیز کی اتنی برائی نہیں بیان فرمائی، بدعتی کو بدعت سے اکثر توبہ کی توفیق نہیں ہوتی کیونکہ وہ اسکی نظر میں دین ہے اور باطناً قبیح اور بد دینی ہے پس نہ وہ اسکو گناہ سمجھتا ہے اور نہ اس سے توبہ کرتا ہے بلکہ مرتے وقت بے ایمان ہوکر مرنے کا قوی اندیشہ ہے نعوذ باللہ من ذالک۔

حدیث: عن ابن عباسؓ .... أبغض الناس إلى الله ثلثة الخ ''اللہ کے نزدیک سب سے مغضوب تین قسم کے لوگ ہیں (۱) حرم میں کجروی کرنیوالا، (۲) اسلام میں ایام جاہلیت کے طریقوں کو ڈھونڈنے والا (مثلاً نوحہ کرنا، گریبان چاک کرنا، شگون بدلینا وغیرہ) (۳) کسی مسلمان کے خون ناحق کا طلبگار تاکہ اسکے خون کو بہائے۔

تشریح: ابغضیت کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں دوگنا جرم ہے، الحاد پھر یہ حدود حرم میں، بدعت، پھر قبول اسلام کے بعد بھی رسوم جاہلیت میں مبتلا رہنا، اسی طرح قتل، پھر یہ قتل ناحق۔

باب کل امتی یدخلون الجنة کی تشریح

حدیث: عن ابی هريرة .... كل امتی یدخلون الجنة الخ

''میری تمام امت جنت میں داخل ہوگی۔

تشریح: اگر امت سے، امت دعوت مراد ہوتو دخول جنت سے مطلق دخول مراد ہے، خواہ اوّلی ہو یا ثانوی، اور ''من اَبیٰ'' سے کافر مراد ہے، اور اگر امت سے امت اجابت مراد ہوتو ''من ابیٰ'' سے فاسق مراد ہے، تو اس صورت میں یہ حدیث تغلیظ پر محمول ہے، یا اس سے دخول اولی کی نفی مراد ہے۔

حدیث: عن انسؓ قال جاء ثلثة رهط ... الى قوله تقالوها ''حضرت انسؓ راوی ہیں کہ تین شخص آنحضرت ﷺ کی بیویوں کی خدمت میں حاضر ہوئے تاکہ ان سے آنحضرت ﷺ کی عبادت جو پوشیدہ طور پر کرتے تھے، اسکا حال دریافت کریں، جب ان لوگوں کو آپکی عبادت کا حال بتایا گیا تو انہوں نے انکو کم سمجھا (ان کے خیال میں تھا کہ

آنحضرت ﷺ کی شان کی حیثیت سے اور زیادہ عبادۃ کرنی ہوگی) اور آپس میں کہا ہمارے کیا نسبت ہے حضور ﷺ کے ساتھ ان کے تو اگلے پچھلے سارے گناہ معاف کردئے گئے۔

تشریح: ثلاثۃ رھط، سے مراد علیؓ، عثمان بن مظعونؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ ہیں اور بعض نے بجائے عبداللہ، مقداد بن سودؓ کہا۔ این نحن الخ سے مراد یہ کہ حضرت تو معصوم ہیں اور ہمیں تو سوء خاتمہ کا اندیشہ بھی ہے، یا حضرت ﷺ کا تعلق مع اللہ بہت قوی ہے لہذا آپکی تھوڑی عبادت بھی ہماری زیادہ عبادت سے افضل ہے، یا آپکی ظاہری عبادت اگرچہ کم ہے لیکن باطنی یا قلبی عبادت زیادہ ہے چنانچہ وارد ہے تفکر ساعۃ خیر من عبادۃ ستین سنۃ وکان رسول اللہ ﷺ دائم الفکر متواصلا الاحزان۔

قولہ من ذنبہ ،ذنب سے خلاف شان امور یا خطاء اجتہادی مراد ہے مثلا اساری بدر سے فدیہ قبول کرنا، غزوۂ تبوک میں متخلفین کو تخلف کی اجازت دے دینا، اور رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی کے جنازہ میں شریک ہونا، ان معاملے کے مقصد تو صحیح تھے لیکن فعل غلط تھا۔

قولہ وما تأخر: سوال مغفرت کیلئے گناہ کا وجود ضروری ہے لہذا ماتأخر کا کیا مطلب؟

جوابات: (۱) یہاں مغفرت سے مراد عدم مواخذہ ہے، یعنی آپ ﷺ سے کوئی ذنب صادر بھی ہوجائے تو بھی کوئی مواخذہ نہیں کیا جائیگا۔

(۲) یا مغفرت بمعنی عصمت ہے کیونکہ نبی کی مغفرت ان کے اور گناہ کے درمیان آڑ ڈالدینا ہے اور غیر نبی کی مغفرت گناہ اور ان کی سزا کے درمیان آڑ ڈالدینا ہے، لہذا مغفرت ماتأخر کے معنی ذنوب اور آپ ﷺ کے مابین آڑ ڈالدیا جاتا ہے، تاکہ گناہ صادر نہ ہو سکے، گو آپ ﷺ کو معصیت کی طاقت حاصل ہے، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں الا بتلاء فی قوۃ المعصیۃ، جیسا کہ کہا گیا ؎ درمیان قعر دریا تختہ بندم کردۂ ☆ بازمی گوئی کہ دامن ترمکن ہشیار باش۔

(۳) ذنوب ماتأخر اگرچہ وجود میں نہیں آئے مگر علم خداوندی میں سب موجود ہیں لہذا سب کی مغفرت دفعۃً کردی گئی، اور عصمت انبیاء کی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۵۷۷ ج ۴) میں ملاحظہ ہو۔

قوله : اما والله انی لا خشاكم لله و أتقاكم له ۔ ''خبردار! میں تم سے زیادہ خدا سے ڈرتا ہوں اور تم سے زیادہ تقوی اختیار کرتا ہوں، لیکن اسکے باوجود میں رخصت پر عمل کرتا ہوں، مثلاً افطار، نوم، نکاح کیونکہ اسمیں اظہار بشریت اور عجز انکساری ہے اب تم کون ہو جو رخصت پر عمل نہیں کرتے ہو، شاہ اسحٰقؒ صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے بعض علماء نے یہ استنباط کیا ہے کہ اس حدیث میں ان لوگوں کا بھی رد ہے جو بدعت حسنہ کے قائل ہیں، کیونکہ ان تینوں صحابہ نے جن چیزوں کو اپنے اوپر لازم کرنیکا ارادہ کیا تھا یہ عبادت کی قسم سے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ طریق سنت کے خلاف تھیں اسلئے آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمادیا۔

حدیث: عن عائشة قالت صنع رسول الله ﷺ شيئا فرخص فيه فتنزه عنه : ''حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول ﷺ نے کچھ کام کیا اور اسکی اجازت دیدی لیکن کچھ لوگوں نے اس سے پرہیز کیا۔

سوال: وہ کام کیا تھا؟ جواب: ابن بطالؒ نے کہا حالت صوم میں اپنی بیوی کو بوسہ دیا، بعضوں نے کہا حالت سفر میں روزہ نہ رکھا، محی الدین بن عربیؒ نے فرمایا لا اَدری۔

تشریح: اگر رُخِّصَ کو مجہول پڑھا جائے تو مطلب یہ ہے کہ خدا کی جانب سے کرنیکی اجازت مل گئی یعنی رخصت دی گئی، رخصت کے معنی یہ ہیں کہ کسی حکم شرعی کو باقتضاء احوال مکلف سختی سے آسانی کی طرف منتقل کردینا اور اسی پر عمل نہ کرکے اصل حکم پر عمل کرنا عزیمت ہے، صحابۂ کرام نے خیال کیا کہ عزیمت میں ثواب زیادہ ہے اور رخصت میں کم اور شارع علیہ السلام کیلئے تو دونوں برابر ہیں اور ہم تو گنہگار ہیں کہ ہم عزیمت پر عمل کریں، تاکہ ہمیں ثواب زیادہ ملے اسپر آپ ﷺ نے تنبیہ کردی کہ کبھی کبھی رخصت پر عمل کرنا چاہئے تاکہ بندہ کے عجز وناچارگی اور ضعف بشریت کا اظہار ہو۔

تأبیر نخل کا مسئلہ

حدیث: عن رافع بن خديجؓ قال قدم نبی الله ﷺ وهم يؤبرون النخل الخ: ''حضرت رافع بن خدیجؓ بیان کرتے ہیں (جب) سرکار دو عالم ﷺ

مدینہ تشریف لائے اس وقت مدینہ کے لوگ کھجور کے درختوں میں تأبیر کیا کرتے تھے"

تشریح: تأبیر کے معنی نر درخت کے شگوفہ کو توڑ کر مادہ درخت کے شگوفہ کے اندر ڈالدینا تاکہ پھل زیادہ ہو، آپ ﷺ نے اس عمل کو ابتداءً منع فرمایا تھا اور اسکو رسم جاہلیت قرار دیا تھا جب ان کے دلوں میں یہ عقیدہ راسخ ہوگیا کہ عمل بطور سببیت اختیار کرتے ہیں (کیونکہ خرما درخت کو انسان سے بہت مناسبت ہے نر و مادہ کی جفتی بھی اسپر مبنی ہے، حتی کہ بعض کاشتکاروں سے میٹھا کدو میں بھی اسکا تجربہ ثابت ہے) نہ کہ بطور علیت، تو پھر اجازت دیدی، یا ممانعت کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ گمان فرمایا تھا کہ تأبیر نخل ایک جاہلی خرافات اور غیر مفید کام ہے بعد میں جب معلوم ہوا اسکی تاثیر بدرجہ سببیت ہے تو اسکی اجازت مرحمت فرمایا۔

قوله : انما انابشر الخ: یعنی میں بھی ایک آدمی ہوں لہذا جب میں تمہیں کسی ایسی چیز کا حکم دوں جو تمہارے دین کے ہو تو اسے قبول کرلو اور جب میں کوئی بات اپنی عقل سے تمہیں بتاؤں تو تم سمجھ لو کہ میں بھی انسان ہوں" اس کا مطلب یہ ہے کہ میں عالم الغیب نہیں ہوں، لہذا دنیوی امور میں مجھ سے بھی خطا کا احتمال ہے کیونکہ ہمیشہ میری توجہ امور آخرت کی طرف رہتی ہے چنانچہ ایک روایت میں ارشاد ہے أنتم أعلم بأمور دنیاکم (مرقاۃ ص۲۲۳ ج۱) لہذا ان امور میں میرا قول واجب التعمیل نہیں، علم غیب کا مسئلہ ایضاح المشکاۃ ص۵۱ ج۳ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث : عن ابی موسیٰؓ ---- وإنی أنا النذیر العریان "اور میں ننگا (بے غرض) ڈرانیوالا"

تشریح: یہ ایک مشہور مثل ہے جو سخت ناگہانی خطرے کے موقعہ پر بولی جاتی ہے اسکا استعمال ہر بے غرض ڈرانیوالا پر ہوتا ہے، عرب کی عادت تھی کہ جب کوئی آدمی دشمن کو اچانک آتے دیکھتا تو اپنے کپڑے اتار کر سر پر رکھ لیتا اور ان کو گھماتا اور خود چیخنا شروع کردیتا تاکہ قوم خبردار ہوجائے، اور یہ ننگا ہونا اس بات کی علامت ہوتی کہ یہ شخص بالکل سچا ہے۔

قوله فالنجاء أی اطلبوا النجاء - اور اسکا تکرار تاکید کیلئے ہے یعنی نجات کی راہ

ڈھونڈو (من قبیل الطریق الطریق لاعینہ بل یشابھہ)

قولہ فادلجوا ، ادلاج بمعنی رات کے آخری حصہ یا رات بھر چلنا، الدلج والدلجۃ رات کے آخری حصہ کا وقت یعنی قوم کے کچھ لوگ اپنے گھروں سے راتوں رات نکل کھڑے ہوئے (کسی محفوظ مقام پر) پہنچکر نجات حاصل کی،

حدیث: عن أبی هریرة .... جعل الفراش وهذا الدواب اللتی تقع فی النار الخ ۔ ''تو پروانے اور وہ پتنگے جو آگ میں جا پڑتے ہیں وہ آکر آگ میں گرنے لگے اور آگ روشن کرنیوالا شخص نے ان کو روکنا شروع کیا لیکن وہ (نہیں رکتے بلکہ اسکی کوششوں پر) غالب رہتے ہیں اور آگ میں گر پڑتے ہیں اسطرح میں بھی تمہاری کمریں پکڑ کر تمہیں آگ میں گرنے سے روکتا ہوں اور تم آگ میں گرتے ہیں۔

تشریح: هذه الدواب، یہ عطف تفسیری ہے یا اس سے دوسرے جانور مثلا ٹڈی وغیرہ مراد ہیں۔ قولہ بحجز کم، حجز، حجزۃ کی جمع ہے بمعنی کمر، ازار باندھنے کی جگہ یقال ہذا الکلام اخذ بعضہ بحجز بعض، یعنی یہ کلام ایک دوسرے سے مربوط ہے کمر کا پکڑنا روکنے میں زیادہ مؤثر ہوتا ہے، اسلئے اسکا ذکر کیا، اس حدیث کی تشبیہ کا حاصل یہ ہے کہ محرمات اور مہلکات جن کو بالوضاحت تمہیں بیان کر دیا گیا، یہ بمنزلہ آگ ہیں اور آنحضرت ﷺ کا ان کو بیان فرمانا بمنزلہ آگ روشن کرنے کے ہے۔ اور جاہلوں کا انجام سوچے بغیر ان محرمات ومہلکات کا مرتکب ہونا بمنزلہ ان پروانوں کے گرنے کے ہیں اور آپ ﷺ کا پوری طاقت سے روکنا بمنزلہ پکڑنے کے ہے۔

قولہ هلم عن النار ای حال کونی قائلا اسرعوا إلیَّ وابعدوا انفسکم عن النار۔

حدیث: عن ابی موسیٰ .... مثل مابعثنی الله به من الهدی والعلم کمثل الغیث الکثیر الخ : ''اس چیز کی مثال جسے خدا نے مجھے دیکر بھیجا یعنی علم وہدایت یہ اس کثیر بارش کے مانند ہے جو زمین پر ہوئی چنانچہ زمین کے اچھے ٹکڑے نے اسے قبول کرلیا''

تشریحات: یہاں علوم وحی کو غیث کیساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غیث کہا جاتا ہے ایسی بارش کو جو بہت دن تک نہ برسنے کی وجہ سے لوگ نہایت پریشان اور محتاج ہو اسیطرح آنحضرت ﷺ کی بعثت بھی ایسے وقت میں ہوئی جبکہ پوری دنیا علم سے بالکل خالی تھی لوگ اس کے بہت محتاج تھے اب علوم وحی بمنزلہٗ بارش ہوئے اور انسان بمنزلہٗ زمین ہوئے، اب زمین تین قسم پر ہے، (۱) طیبہ، یعنی وہ زرخیز زمین جو پانی کو جذب کرلیتی ہے اواس سے سبزیات وغیرہ اگتی ہے یعنی نافع ومنتفع بہ، (۲) اجادب یہ اجدب کی جمع ہے یعنی وہ سخت زمین جو پانی کو روک لے لیکن خود جذب نہ کرے یہ نافع غیر منتفع ہے۔ (۳) قیعان، یہ قاع کی جمع ہے بمعنی وہ پتھریلی زمین جو نہ پانی کو روک رکھتی ہے اور نہ جذب کرتی ہے یعنی غیر نافع غیر منتفع، الکلاء، بمعنی گھاس، العشب بمعنی سبزہ تر گھاس، اسیطرح انسان بھی تین قسم پر ہیں (۱) جس نے نفع لیا اور دیا بھی جیسے فقہائے مجتہدین، باعمل معلمین مصنفین (۲) جس نے خود نفع نہ لیا لیکن دوسروں کو نفع پہونچایا جیسے بے عمل معلمین، بے عمل محدثین غیر مجتہدین (۳) وہ جس نے نہ خود نفع لیا اور نہ دوسروں کو نفع پہنچایا یعنی جاہل محروم، مشرک وغیرہما۔

اشکال: زمین کی تین قسمیں بیان کیں اور انسان میں صرف دو قسم کا بیان ہے اور دوسری قسم کی زمین کا کوئی مشبہ مذکور نہیں لہذا مشبہ بہ میں مطابقت نہیں۔

جوابات: (۱) علامہ عینیؒ اور علامہ طیبیؒ وغیرہما فرماتے ہیں مشبہ بہ میں اول اور ثانی کو ایک شمار کیا جائے کہ وہ زمین کی دونوں قسم قابل انتفاع ہیں اس حیثیت سے زمین مجموعی طور پر دو قسم ہوئی۔ (۱) منتفع بہ (۲) غیر منتفع بہ، اسطرح انسان کی دو قسمیں ہیں (۲) منتفع بہ یعنی معلم مجتہد اور معلم غیر مجتہد (۲) غیر منتفع بہ یعنی جاہل، یا اسطرح کہا جائے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں (۱) محمود (۲) مذموم۔ پھر محمود کی دو شاخیں ہیں، نافع منتفع، نافع غیر منتفع اور مشبہ بھی دو چیزیں ہیں، انسان محمود، انسان مذموم، پھر انسان محمود کی دو شاخیں ہیں، معلم مجتہد، معلم غیر مجتہد، اوران میں سے دوسری شاخ کو قیاساً علی المشبہ بہ ذکر نہیں کیا، الحاصل یہ تشبیہ ثنائی ہے نہ کہ ثلاثی اسپر قرینہ یہ ہے حدیث میں لفظ اَصاب اور لفظ طائفۃ صرف دو جگہ میں آرہا ہے نہ کہ تین جگہ میں، ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ نے یہ تشبیہ ثلاثی کہہ کے تطبیق دینے کی کوشش فرمائی، اس کیلئے مطولات ملاحظہ ہو۔

قولہ: فذلك مثل من فقه فی دين الله ونفعه الخ: "لہذا یہ (مثالیں) اس شخص پر منطبق ہیں جس نے خدا کے دین کو سمجھا اور جو چیز خدا تعالی نے میری وساطت سے بھیجی تھی اس نے" اس سے نفع اٹھایا پس اسنے خود سیکھا اور دوسروں کو سکھایا یہ پہلے قطعۂ زمین کا مشبہ اور ممثل لہ ہے یعنی علم مع العمل قبول ماء کا مشابہ ہے اور تعلیم اثبات ماء کا مشابہ ہے۔

قوله ومثل من لم يرفع بذالك: "اور اس شخص کی مثال ہے جس نے خدا کے دین کو سمجھنے کیلئے (تکبر کی وجہ سے) سر نہیں اٹھایا اور خدا تعالی کی ہدایت کو جو میرے ذریعہ بھیجی گئی تھی قبول نہیں کیا" یہ تیسرے قطعۂ زمین کا مشابہ یعنی کافر جاہل محروم انسان ہے حدیث کا ماحصل یہ ہے کہ جسطرح بارش ہر قسم کی زمین کو پہنچی ہے مگر زمین کی استعداد متفاوت ہونیکی وجہ سے قبولیت میں تفاوت ہوتا ہے اس طرح نبی علیہ السلام کے علم وحی ہر قسم کے انسان کے پاس پہنچا ہے مگر اپنی استعداد کے تفاوت کی حیثیت سے انسان میں بھی تفاوت ہوا (مرقاۃ ص۲۲۶ ج ا وغیرہ)

محکم اور متشابہ حقیقی و اضافی کی تعریفات

حدیث: عن عائشةؓ قالت تلا رسول الله ﷺ هو الذی أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات (ال عمران آیت ۷)

قرآن کریم کی آیت کی تین قسمیں ہیں (۱) محکمات، جن آیات کی مراد ایسے شخص پر بالکل ظاہر اور بین ہو جو عربی زبان میں ماہر ہو (۲) متشابہ حقیقی وہ یہ ہے کہ جس کے یقینی معنی معلوم ہونیکی نہ تو امید ہی باقی رہی ہو اور نہ اسکی مراد معلوم ہونیکا کوئی ذریعہ اور امکان ہو، جیسے مقطعات قرآنیہ، الٓمٓ، طٰسٓمٓ وغیرہ اس میں معنیٰ ظنی بیان کر سکتے ہیں بشرطیکہ محکمات سے متعارض نہو، (۳) متشابہ اضافی وہ یہ ہے کہ جس کے الفاظ و معانی میں کوئی اشتباہ نہیں ہے مگر اجمال یا ابہام یا اشتراک لفظی کی وجہ سے اسکی مراد میں اشتباہ ہو جیسے وجہ اللہ، ید اللہ، استوی، وغیرہ اگرچہ اسکے اصل کنہ اور حقیقت اور پوری کیفیت اللہ ہی کو معلوم ہے تاہم متأخرین کے نزدیک اسکی ایسی تاویلات کی جاسکتی ہیں جو محکمات کیساتھ متعارض نہ ہو۔

سوال: حدیث الباب کی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض قرآن محکم اور بعض متشابہ ہے، الٓمٓ

• کتاب احکمت ایاتہٗ (ھود آیت ا) سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا قرآن محکم ہے، اور نزّل احسن الحدیث کتابا متشابھا (زمر آیت ۲۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا قرآن متشابہ ہے فکیف التوفیق؟
جواب: حدیث الباب کی آیت میں معنی ومراد کی حیثیت سے بعض کو محکم اور بعض کو متشابہ کہا گیا، اور دوسری آیت میں لفظا، معنی اور دلالۃ مضبوطی، قوت اور عدم تغیر وتبدل کی حیثیت سے سب کو محکم قرار دیا گیا اور تیسری آیت میں بحیثیت بلاغت وفصاحت اسرار وحکم اور سعادت وفلاح کے ضامن وکفیل ہونے میں پورے قرآن کو متشابہ (یعنی ایک آیت دوسرے سے ملتی جلتی ہے) کہا گیا۔

حدیث: عن عبد الله بن عمرؓ وقال ھجرت، "ایک دن دوپہر کو میں گیا،"

قولہ: فقال انما ھلك من كان قبلكم باختلافھم في الكتاب: "آپ ﷺ نے فرمایا تم سے پہلے کے لوگ کتاب (الہی) میں اختلاف کرنیکی وجہ سے ہلاک ہوئے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں اپنی اپنی نفسانی خواہشات کے اعتبار سے اختلاف کرنا جو کفر یا بدعت تک پہنچادے یا ایسا اختلاف جس سے فتنہ وفساد پیدا ہوتا ہے یہاں وہ مراد ہے باقی روایات مختلفہ کی بنا پر ائمہٴ مجتہدین کا اختلاف مذموم نہیں، بلکہ یہ اختلاف محمود اور دین میں وسعت کا باعث ہے اور حدیث ،اختلاف امتی رحمة سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔

فضول اور عبث سوالات کی مذمت

حدیث: عن سعد بن ابي وقاصؓ ... من سئل عن شئ الخ:
مسلمانوں میں سب سے بڑا گنہگار وہ شخص ہے جس نے کسی ایک چیز کا سوال کیا ہو جو حرام نہ تھی مگر اسکے سوال کرنے سے وہ حرام ہوگئی ہو۔

تشریح: اس سے مراد فضول اور عبث سوال کرنا جس سے لوگوں کو تنگی میں ڈالنا ہوتا ہے، وہ باعث گناہ ہے جیسا کہ بنی اسرائیل نے گائے کے بارے میں غیر ضروری سوالات کئے اور مشقت میں پڑ گئے، ہاں ضرورت کے تحت سوال کرنا جائز بلکہ مامور بہ ہے کما قال الله تعالی فاسئلوا اھل الذكر ان كنتم لا تعلمون (النحل ایت ۴۳)

حدیث: عنہ کفی بالمرء کذبا أن یحدث بکل ماسمع، "آدمی کا جھوٹا

(ثابت) ہونے کیلئے یہی کافی ہے کہ وہ جس بات کو سنے (بغیر تحقیق کئے) اسے نقل کردے۔

تشریح: بالمرء میں باء زائدہ مفعول پر خلاف قیاس بطور شاذ آ گیا ہے کمافی شعر الانصاری وکفی بنا فضلا علی من غیرنا ☆ حب النبی محمد اِیانا، اور اَن یحدث یہ کفی کا فاعل ہے، کذبا بفتح کاف وکسر ذال یا بکسر کاف وسکون ذال مصدر ہو تو تمییز ہے یا بالتاویل حال ہے، اور ایک روایت میں اِثما ہے یعنی ہر سنی سنائی بات سچی نہیں ہوتی بلکہ بعض باتیں جھوٹی ہوتی ہے لہذا بلا تحقیق بات نہ کہنی چاہئے خصوصا حدیث نبوی میں زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے اسی مناسبت سے اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

حدیث: عن ابن مسعودؓ .... من امته حواریون، حواریون یہ حور بمعنی خالص سفید سے مشتق ہے اور مخلص دوست اور معاون کو صفائی نیت کی وجہ سے حواری کہتے ہیں اور دھوبی کو بھی حواری کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ کپڑا صاف کرتا ہے، عیسی علیہ السلام کے حوارین دھوبی ہونے کے ساتھ ساتھ مخلص معاون بھی تھے اور حواریون کی کثرت اکثر انبیاء علیھم السلام کے اعتبار سے ہے ورنہ بعض نبی کو صرف ایک حواری تھا، کما جاء فی حدیث انس وان من الانبیاء نبیا ماصدقہ من امتہ الا رجل واحد (مشکوۃ ص ۵۱۱ ج ۲)

حدیث: عنه بدأ الاسلام غریبا وسیعود کما بدأ، ''اسلام نامانوس حالت میں شروع ہوا اور آخری زمانہ میں بھی ویسا ہی ہو جائیگا جیسا کہ شروع ہوا تھا،

تشریح: قوله بدأ بلا ہمزہ بمعنی ظاہر ہوا یا با ہمزہ بمعنی شروع ہوا، غریبا بمعنی کالغریب یہ بدأ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوا یعنی ابتدا میں اسلام لوگوں میں مسافر کی طرح نامانوس بے یار و مددگار تھا اور اسلام لانے والے بےبسی کی حالت میں تھے حتی کہ ان کو ظاہرا بھی مسافر و مہاجر بننا پڑا کچھ دن کے بعد اسلام اپنی پوری شان وشوکت سے مشرق و مغرب میں پھیل گیا پھر آخری زمانہ میں ابتدائی حالت کی طرف لوٹ آئیگا۔

قوله فطوبی للغرباء: نامانوس والوں کیلئے خوش خبری ہے'' اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو غربت اسلام اور گھٹا ٹوپ اندھیری اور گمراہی کے زمانہ میں بھی اسلام کو تھامے ہوئے لوگوں کی اصلاح اور احیاء سنت میں سرگرمی کیساتھ کام کرنے والے ہو (مرقاۃ ص ۲۳۴ ج ۱، تعلیق ص ۱۲۴ ج ۱)

قوله لتنم عينك کی تشریح

حدیث: عن ربیعة الجرشیؓ قال أتی نبی الله ﷺ فقیل له لتنم عینك الخ: ''آپ ﷺ کو خواب میں فرشتے دکھلائے گئے اور آپ ﷺ سے کہا گیا (یعنی فرشتوں نے کہا) چاہئے کہ آپ کی آنکھیں سوئیں، آپکی کانیں سنیں اور آپکا دل سمجھے''۔
اس سے مراد امتثال امر اور حضور دل اور توجہ کامل کیساتھ اس مثال کو سنئے تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا فنامت عینی یعنی میں پورا متوجہ ہوں، بیدار شخص کی طرح دل پورا بیدار ہے

قولہ والدار الاسلام، **سوال:** پہلی حدیث میں گذرا کہ دار سے مراد جنت ہے اور یہاں فرماتے ہیں دار سے مراد اسلام ہے فتعارضا۔

جواب: اسلام دخول جنت کا سبب ہے تو اس حدیث میں سبب کو اور پہلی حدیث میں مسبب کو ذکر کیا فاندفع التعارض (مرقاۃ ص ۲۳۵ ج ۱، التعلیق ۱۲۴ ج ۱)

حدیث: عن أبی رافع ..... لا الفین احدکم متکئا علی أریکته ''تم میں سے کسی کو اس حال پر نہ پاؤں کہ وہ اپنے چھپر کھاٹ پر تکیہ لگائے ہوئے ہو''

تشریح: یہاں نفی بمعنی نہی ہے اس قسم کی نہی بہت مؤثر ہوتی ہے اور''متکیا'' حال یا مفعول ثانی ہے۔'' أریکة'' بمعنی مزین تخت، یہ انکار حدیث کی علت کیطرف اشارہ ہے یعنی جسوقت لوگ عیش وعشرت میں رہیں گے اور از راہ غرور وتکبر بے فکر ہو کر بیٹھیں گے تو حصول علم میں کوتاہی اور احادیث کے انکار کریں گے۔ اور یہ انکار حدیث بے علمی وجہالت سے ناشی ہوگا۔

قولہ: فیقول لا ادری ماوجدنا فی کتاب الله اتبعنا ''پس کہیں گے میں کچھ نہیں جانتا جو کچھ ہمیں خدا کی کتاب میں ملا ہم نے اس کی اطاعت کی۔ قولہ لا ادری ای غیر القرآن ای لا الفین احدکم والحال انہ متکئ ویأتیہ الامر فیقول لا ادری، اور وہ لوگ آرام سے بیٹھے بیٹھے کہیں گے کہ دین وشریعت کے احکام ومسائل صرف قرآن میں منحصر ہیں حالانکہ احکام شرع کیلئے جسطرح قرآن حجت ہے اسطرح حدیث بھی، حدیث کے انکار سے قرآن کا انکار

لازم ہےکما قال الله وماینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (النجم ایت ۳)
وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نهکم عنه فانتهوا (الحشر آیت ۷)
گفتۂ او گفتۂ اللہ بود ☆ گر چہ از حلقوم عبداللہ بود
(مرقاۃ ص ۲۳۶ ج ۱، التعلیق ص ۱۲۵ ج ۱)

حدیث: عن المقدام بن معدیکرب الا انی اوتیت القرآن ومثله معه الا یوشك رجل شبعان علی اریکته الخ: ’’آگاہ رہو مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اسکے ساتھ اسکا مثل بھی، خبردار عنقریب اپنے چھپر کھاٹ پر پڑ کر ایک پیٹ بھرا شخص کہیگا کہ فقط اس قرآن کو اپنے اوپر لازم جانو۔

سوال: قرآن قطعی ہے اور حدیث ظنی ہے تو مثل کسطرح فرمایا گیا؟

جواب: (۱) صحابہ کرام کیلئے تمام احادیث قطعی ہیں کیونکہ وہ حضرات آنحضرت ﷺ سے بالمشافہہ سنتے تھے اور حدیث کا ظنی ہونا بوجہ کثرت وسائط ان کے غیروں کیلئے ہے (۲) یا یہ مماثلت بحیثیت وحی ہونیکی ہے (۳) یا بحیثیت اثبات احکام کی ہیں (۴) یا بعض احایث یعنی متواترہ کی جہت سے مماثل قرار دیا گیا، شبعان کنایہ ہے بدفہمی سے چنانچہ کثرت اکل بدفہمی وبلادت کا سبب ہوتی ہے، علی اُریکتہ کنایہ ہے تکبر اور غرور و مال وجاہ سے جو طلب علم سے مانع اور انکار حدیث کا باعث ہوتا ہے۔

قوله: الا لا یحل لکم الحمار الأهلی: یہ بطور تمثیل کے ہے کیونکہ حمار وغیرہ کی حرمت کا ذکر صراحۃً قرآن میں موجود نہیں، اسکی حلت وحرمت کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۶۳ ج ۳ میں ملاحظہ ہو،

قوله ولا کل ذی ناب من السباع، اسطرح کچلی رکھنے والے درندے کا حکم بھی حدیث سے ثابت ہوتا ہے، اسکی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۳۹۸ ج ۴ میں ملاحظہ ہو،

قوله ولا لقطة معاهد الا أن یستغنی عنها صاحبها ’اور نہ تمہارے لئے معاہد کا لقطہ (جو چیز راستہ میں گری پڑی پائی جائے) حلال کیا ہے مگر وہ لقطہ حلال ہے جسکی پرواہ اس کے مالک کو نہ ہو‘‘

قولہ ولقطۃ معاھد ، میں اضافت للتخصیص کافر حربی کے اعتبار سے ہے مسلمانوں سے تخصیص کرنے کیلئے نہیں ہے، کیونکہ مسلمانوں کا لقطہ تو بطریق اولی حرام ہونا چاہئے، یا یہ تخصیص احوال مخاطبین کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس وقت مسلمانوں کے لقطہ کو لوگ حرام قرار دیتے تھے اور معاہدوں اور ذمیوں کے لقطہ کو غنیمت قرار دیکر حلال سمجھتے تھے اس لئے تاکید فرمایا کہ وہ بھی مسلمانوں کے لقطہ کی طرح حرام ہے اسکی تفصیلی بحث باب اللقطہ میں آرہی ہے۔

قوله الا ان يستغنى عنه استغناء کی ایک صورت یہ ہے کہ ریڈیو یا اخبار وغیرہ کے ذریعہ یعنی معتد بہ اعلان کے بعد بھی کوئی مالک نہ نکلے (۲) یا مالک خود اسکو ہبہ کردے (۳) یا اتنی حقیر چیز ہے کہ مالک اسکی تلاش میں نہ ہو،

قوله ومن نزل بقوم فعليهم ان يقرءه "جو شخص کسی قوم کا مہمان ہو اس قوم پر لازم ہے کہ اسکی مہمانی کریں، اگر وہ مہمانی نہ کریں تو اس شخص کے لئے یہ اجازت ہے کہ وہ بغیر اذن مہمانی کے مانند اس سے وصول کرے" اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۴۱۹ ج ۴ باب للضیافۃ میں ملاحظہ ہو (مرقاۃ ص ۲۳۷ ج ۱۱ التعلیق ص ۱۲۵ ج ۱)

ماتحتی لوگوں کے گھروں میں بلا اجازت داخل ہونیکی ممانعت

حدیث: عن عرباض بن سارية قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جب حدیث میں لفظ قام رسول اللہ ﷺ آتا ہے وہاں وعظ وتقریر مراد ہوتا ہے۔

قوله ان الله لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب "بیشک اللہ تعالی نے تمہارے لئے یہ حلال نہیں کیا کہ تم اہل کتاب کے گھروں میں بلا اجازت چلے جاؤ"

تشریح: یہاں ایام جاہلیت کی بری عادتوں سے پرہیز کرنیکا حکم فرمایا ہے کیونکہ وہ لوگ اپنی ماتحتی لوگوں کے گھروں میں بلا اجازت داخل ہوکر ان کی عورتوں سے بدسلوکی کرتے تھے اور انکے مالوں میں بغیر اجازت تصرف کرتے تھے آنحضرت ﷺ نے فرمایا اسکی ہرگز اجازت نہیں بلکہ ذمیوں کی عزت وآبرو بھی مسلمانوں کے مانند ہیں۔

حدیث: عنه .... فقال رجل يارسول الله كأن هذه موعظة مودع "ایک شخص نے عرض کیا یارسول اللہ (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) گویا رخصت کرنے والے کی یہ آخری نصیحت ہے"

تشریح: یہ تشبیہ جامع ہونے میں ہے کہ جسطرح الوداع اور رخصت کرنے والے کی نصیحت خوب جامع اور کامل ہوتی ہے اسیطرح یہ نصیحت بھی جامع اور کامل ہے، یہ تشبیہ کمال تاثیر میں ہے جس پر ذرفت منها العیون اور وجلت منها القلوب دال ہیں۔

قوله فأوصنا فقال أوصيكم بتقوى الله۔ ''لھذ اہم کووصیت فرمادیجئے! آپ ﷺ نے فرمایا میں تم کووصیت کرتاہوں کہ خدا سے ڈرتے رہو''

یہ جملہ جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ اس میں دین کے تمام مامورات ومنہیات آگئے،

روى عن ابن عباس رأس الدين التقوى وللتقوى مراتب (١) الاتقاء عن الشرك (٢) الاتقاء عن الكبائر (٣) الاتقاء عن السيئات (٤) الاتقاء عن الشبهات (٥) الاعراض عما سوى الله تعالى۔

قوله : والسمع والطاعة وان كان عبدا حبشيا ''تم کو (مسلمان سردار کی) بات اور ان کے حکم بجالانیکی وصیت کرتاہوں اگرچہ وہ سردار حبشی غلام ہو'' غلام کو سردار بنانے کے متعلق جواختلاف ہے اسکو ایضاح المشکوٰۃ کے ص ۳۰۹ ج ۳ میں ملاحظہ ہو۔

قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين الخ۔ ''تم پر ضروری ہے کہ میرے اور ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کے طریقہ کولازم جانو اور اسی طریقہ پر بھروسہ رکھواور اسکو دانتوں سے مضبوط پکڑتے رہو''

تشریح: آنحضرت ﷺ نے اپنی سنت کے ساتھ خلفاء اربعہ کی سنت کو بھی ملادیا (۱) کیونکہ آپ ﷺ کو یقین تھا کہ وہ میری سنت سے اجتہاد کرکے جو سنت نکالیں گے اس میں خطا نہیں کریں گے (۲) اسطرح آنحضرت ﷺ کو یہ بھی معلوم تھا کہ آپ کی بعض سنتیں آپ ﷺ کی حین حیات میں اتنی اشاعت نہیں ہوگی جسقدر اشاعت خلفاء اربعہ کے زمانہ میں ہوگی، امام تورپشتیؒ وغیرہ نے خلفاء کی صفت الراشدین المهدیین اور دوسری حدیث ''الخلافة بعدی ثلثون سنة'' کے قرینے پر یہاں خلفاء اربعہ مراد لی ہے اور لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة کلھم من قریش'' (الحدیث) سے معلوم ہوتاہے اور بھی آٹھ خلفاء ہیں لیکن وہ خلفاء راشدین میں سے نہیں اور انکی خلافت، خلافت علی منہاج النبوۃ نہیں

ہیں، گو بعض نے خلافت معاویہ کو تتمۂ خلافت راشدہ قرار دیا ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۶۱۰ ج ۴ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن عبد الله بن عمروؓ .... لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به۔ ''تم میں سے کوئی اس وقت تک (کامل) مؤمن نہیں ہوسکتا جبتک اسکی خواہش میری لائی ہوئی شریعت کے تابع نہ ہو جائے،

تشریح: ''تبعاً'' سے اگر عقائد کا اتباع مراد ہو تو لایؤمن میں نفس ایمان کی نفی ہے اور اگر اعمال، عبادات اور عادات کا اتباع مراد ہو یعنی وہ چیزیں بغیر کلفت، کامل تسلیم ورضا کے ساتھ سرزد ہو اور اسکو اسمیں خوب لذت حاصل ہو تو کمال ایمان کی نفی مراد ہے یعنی نبی علیہ السلام کے لائے ہوئے تمام احکام دل وجان سے قبول کرے اور انکی تعمیل میں مسرت وفرحت محسوس کرے اور اعمال شرعیہ کو کھانے پینے کے مانند مرغوب جانے، یہ ہے مؤمن کامل اور اللہ کا ولی۔

حدیث: عن بلال بن حارث المزنیؓ .... من أحيى سنة من سنتي قد أميتت بعدي الخ ''جس نے میری اس سنت کو زندہ کیا (یعنی اسکی ترویج اور اشاعت کی) جو میرے بعد ترک کردی گئی ہو تو یقیناً اسکو اتنا ثواب ملے گا جتنا کہ اس سنت پر عمل کرنیوالا کو (مجموعی طور پر ملیگا)

تشریح: سنت سے مراد دین کی بات خواہ فرض ہو یا مستحب، اسکی احیاء کی صورت یہ ہے کہ (۱) خود عمل کرے اور دوسروں کو بھی ترغیب دے، (۲) خود عمل کرے لیکن دوسروں کو ترغیب نہ دے، (۳) خود عمل نہ کرے لیکن دوسروں کو عمل کے متعلق ترغیبی بات کہے۔ آخری دونوں صورتیں ادنیٰ ہے۔

قوله ومن ابتدع بدعة الخ: ''اور جس نے کوئی ایسی گمراہ کن بدعت ایجاد کی جو اللہ اور اسکے رسول کی ناراضگی کا باعث ہو تو اسکو اتنا گناہ ہوگا جتنا اس بدعت پر عمل کرنے والوں کو (مجموعی طور پر ہوگا) بغیر اسکے کہ انکی گناہ میں کچھ کم کیا جائے''

اعتراض: ''قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى'' سے معلوم ہوتا ہے، کہ

ثواب وعتاب متعدی نہیں ہوتا ہے اور زیر بحث حدیث سے سمجھا جاتا ہے یہ متعدی ہوتا ہے۔

جوابات: (۱) حدیث میں ثواب وعتاب کا متعدی ہونا اس صورت میں تسلیم کیجا ئیگی کہ اگر عامل سے عمل کا ثواب وعتاب سلب کرلیا جاتا حالانکہ انکے لئے ثواب وعتاب اپنی حالت پر رہتی ہے تو گویا احیاء سنت کرنے والوں کو عاملین کے مانند ثواب دیا جانا یہ ترویج واشاعت کے عوض میں فضل الہی ہے، اور بدعتی کو عتاب دیا جانا اسکی ترویج کے عوض میں غضب الہی سے ہے، فاندفع التعارض۔

(۲) کہ آیت میں ایک کا بوجھ (ثواب یا گناہ) دوسرا شخص اٹھانے کی نفی ہے جس سے دوسرے پر بوجھ ہی باقی نہیں رہتا، اور حدیث میں "من غیر أن ینقص من أجره ومن وزره شیئا" کی تصریح سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کا عین بوجھ نہیں اٹھائیگا، ورنہ من غیر أن ینقص الخ کے کوئی معنی نہ ہوتے، پس دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں تو فلہ أجرھا وأجر من عمل بھا ووزرھا ووزر من عمل بھا کے معنی مثل اجر من عمل بھا ومثل وزر من عمل بھا یہی ہے،

حدیث: عن عبد الله بن عمرؓ ...... لیاتین علی أمتی کما أتی علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل "اس میں ذرا شک نہیں کہ میری امت پر (ہلاکت کا) ایک زمانہ آئیگا جیسا کہ بنی اسرائیل پر آیا تھا بالکل اسطرح جیسے ایک جوتی دوسری جوتی کی برابر ہوتی ہے۔

تشریح: لفظ أتی کے بعد جب علی آتا ہے اور زمانہ فاعل ہوتا ہے تو ہلاکت کے معنی پر دلالت کرتا ہے أی لیاتین علی امتی زمان اتیانا مثل الاتیان علی بنی اسرائیل (مرقاۃ ص ۲۷۷ ج ۱)

قوله حتی ان كان منهم من أتى امه علانية الخ: "یہاں تک کہ اگر ان (بنی اسرائیل) میں کوئی ایسا شخص گزرا ہوگا جو علانیہ اپنے ماں پر (بدکاری کیلئے) آیا تھا تو یقیناً میری امت میں بھی ایسا شخص ہوگا جو ایسا ہی کریگا"

تشریح: یعنی امت محمدیہ ﷺ پر بھی ایسی خواہش نفسانی غالب ہوگی کہ ماں وغیر ماں کی تمیز نہ ہوگی، یہاں امہ سے حقیقی ماں مراد نہ لیکر سوتیلی ماں مراد لینی چاہئے گرچہ حقیقی ماں کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب بالکل محال بھی نہیں ہے کیونکہ دور حاضر میں بعض انسان پر ایسی حیوانیت اور بہیمیت طاری ہوگئی کہ اپنی حقیقی بیٹی سے منہ کالا کرنیکی خبریں اخبارات میں آتی رہتی ہیں تاہم یقیناً ماں کی طرف جنسی رغبت میں بغیر شرعی رکاوٹ کے طبعی رکاوٹ بھی ہوتی ہے اسلئے سوتیلی ماں ہی مراد لینا انسب ہے (احقر کو بعض جگہ سے اپنی حقیقی ماں کے متعلق بھی ایسی خبر ملی۔ العیاذ باللہ)

قوله: وان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملةً الخ:
"حقیقت یہ ہے کہ بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائیگی سب کے سب دوزخ میں جائیں گے مگر ایک فرقہ، صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ کون ہے؟ فرمایا جسطریقہ پر میں اور میرے صحابہ ہیں" یہاں پانچ مباحث ہیں
(۱) بہتر گمراہ فرقے کا اجمالی تذکرہ: واضح رہے کہ بڑے گمراہ گروہ بحیثیت اصول چھ ہیں (۱) خوارج (۲) روافض (۳) معتزلہ (۴) جبریہ (۵) مرجیہ (۶) مشبہ پھر ہر فرقہ میں شاخیں ہیں خوارج کے پندرہ فرقے، روافض کے بتیس فرقے، معتزلہ کے بارہ، جبریہ کے تین، مرجیہ کے پانچ، مشبہ کے پانچ مجموعہ بہتر فرقے ہوئے ایک فرقہ ناجی ہے اسکا مصداق اہل سنت والجماعت ہے۔

(۲) اہل سنت والجماعت کی حقانیت پر دلائل:

(۱) یہ ہے کہ اکثر حفاظ قرآن اس جماعت سے ہیں اور دوسرے فرقے میں حفاظ شاذ ونادر کالمعدوم ہے، (۲) جتنے اولیاء اللہ اور بزرگان امت کو شریعت کے ستون مانے گئے ہیں وہ سب سنی ہی تھے۔ (۳) جتنے شعائر اسلام ہیں مثلاً جمعہ کی نماز، عیدین کی نماز وغیرہ ان کو علی الاعلان، جسطرح سنی ادا کرتے ہیں دوسرے اسطرح ادا کرنے سے محروم ہیں (۴) مہبط وحی مکہ ومدینہ میں اہل سنت والجماعۃ کا مسلک رائج ہے (۵) ائمۂ اربعہ اور تمام ائمۂ حدیث اور مصنفین صحاح ستہ سب اہل سنت والجماعت کا مسلک رکھتے تھے الغرض اس مسلک کی

حقانیت پر بے شمار دلائل ہیں، جو شخص بھی نفسانیت سے الگ ہو کر قلب صادق کیساتھ حق کو جاننا چاہتا ہو اس کیلئے مذکورہ دلیلیں کافی ہیں۔

(۳) دور حاضر میں بھی فرق ضالہ موجود ہیں: جن فرقہ ضالہ مضلہ کے نام بیان کئے گئے ہیں ان میں سے بہت سے فرقے اگرچہ جوں کے توں ناموں کے ساتھ موجود نہ ہوں لیکن ان کے جیسے افکار ونظریات اور انکے جیسے اعمال اختیار کئے ہوئے گروہ ضرور موجود ہیں نیز ان کے ساتھ ساتھ دوسرے باطل فرقے مثلاً منکرین حدیث، قادیانی اور تجدد پسند یا ترقی پسند گروہ وغیرہ گمراہی پھیلا رہے ہیں۔

---

(٤) قوله كلهم فى النار الاملة واحدة: میں اگر دخول ابدی مراد ہو تو مستثنیٰ منہ کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ بالاجماع یہ فرق باطلہ سب کے سب کافر نہیں ہیں لہذا ان سب کیلئے دخول ابدی نہیں ہے اور اگر دخول غیر ابدی مراد ہو تو بحیثیت مستثنیٰ صحیح نہیں کیونکہ سنیوں کے عصاۃ بھی دوزخ میں داخل ہونیکا احتمال ہے اگرچہ بعد میں ناجی ہونگے۔

<u>جواب:</u> دخول نار دو اعتبار سے ہوگا ایک سوء اعتقاد کیوجہ سے دوسرا بداعمال کیوجہ سے زیر بحث حدیث میں دخول غیر ابدی مراد ہے مگر یہ دخول سوء اعتقاد کی بناپر ہے بداعمال کی بناپر نہیں لہذا فرق باطلہ داخل نار ہونگے سوء اعتقاد کی بناپر، اور سنیوں کے عصاۃ داخل نار ہونگے بداعمالی کی بناپر۔

<u>(۵) سوال:</u> یہاں کلھم فی النار الاملۃ واحدۃ ہے اور دوسری ایک روایت میں کلھم فی الجنۃ الاملۃ واحدۃ ہے فکیف التوفیق۔

<u>جوابات:</u> (۱) بعض نے اسکو موضوع کہا۔ (۲) بعض نے اسکو بالکل ضعیف قرار دیا (۳) بالفرض اگر صحیح مانا جائے تو کلھم فی النار کی روایت امت دعوت کے متعلق ہے اور کلھم فی الجنۃ امت اجابت کے متعلق ہے، فی النار سے مراد صرف دخول نار ہے نہ کہ خلود اور کلھم فی الجنۃ" سے مراد جنہوں نے حضور ﷺ کی دعوت کو قبول کیا وہ جنتی ہونگے خواہ دخول اولی ہو یا ثانوی "الاملۃ واحدۃ" سے مراد کفار ہیں جنہوں نے دعوت رسول پر لبیک نہیں کہا وہ دوزخ میں جائیگا

انکو جنت میں دخول ثانوی بھی نصیب نہیں ہوگا۔ الا ان یشاء اللہ۔

قولہ وھی الجماعۃ: ''جماعت'' سے مراد وہ لوگ ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اور فقہ کا صحیح علم رکھتا ہے جنکو اہل سنۃ والجماعۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ان کو ''جماعت'' اس اعتبار سے فرمایا گیا ہے کہ یہ لوگ کلمۂ حق پر جمع اور متفق ہیں،

قولہ وانہ سیخرج فی امتی اقوام الخ: ''قریب ہے کہ میری امت میں ایسے فرقے ظاہر ہونگے جن میں نفسانی خواہشات (یعنی بدعتیں) اسطرح سرایت کئے ہونگے جسطرح ہڑک ہڑک والے کے اندر سرایت کر جاتی ہے کہ (اسکے جسم کی) کوئی رگ اور کوئی جوڑ ایسا باقی نہیں رہتا جس میں وہ ہڑک گھس نہ گئی ہو۔

تشریح: کلب بفتح الکاف واللام بمعنی ہڑک یہ ایک بیماری کا نام ہے جو دیوانے کتے کے کاٹنے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ مالیخولیا کے مشابہ ہوتی ہے وہ پانیک کو دیکھکر چلاتا ہے اور بھاگتا ہے حتی کہ وہ شدت پیاس سے تڑپ تڑپ کر مرجاتا ہے اور یہ امراض متعدیہ میں سے ہے اسی طرح بدعتیں بھی امراض متعدیہ ہیں اور بدعتیوں میں ہوائے نفسانی اسطرح سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے کہ وہ حق تک پہونچنے سے بھی ڈرتے ہیں اور سنت سے بھاگتے ہیں حتی کہ بدعت کی موت سے مرجاتا ہے (مرقاۃ ص ۲۴۷ ج ۱، مظاہر حق ۲۳۱ ج ۱ اشعۃ اللمعات ص ۱۵۳ ج ۱)

حدیث: عنہ .... اتبعوا السواد الاعظم الخ: ''بڑی جماعت کی پیروی کرو۔ پس حقیقت یہ ہے کہ (جماعت سے) جو لوگ الگ ہوا وہ (جنتیوں کی جماعت سے) الگ کر کے دوزخ میں ڈالا جائیگا۔

تشریح: سواد بمعنی سیاہی اور یہ لفظ جماعت پر بھی بولا جاتا ہے یہاں اس سے مراد جمہور علماء اہل سنۃ والجماعۃ ہے جو اہل حق ہیں وہ اگرچہ بعض دور میں عدداً کم ہوں، اسلئے حدیث میں اعظم فرمایا ہے اکثر نہیں فرمایا، یہ حکم اتباع اصول عقائد کے متعلق ہے باقی فروعی مسائل میں ہر مجتہد کی تقلید شخصی جائز ہے۔

حدیث: عن جابرؓ ..... حین أتاہ عمرؓ الخ: ایک دن حضرت عمرؓ نبی ﷺ

کی خدمت میں حاضر ہوئے اور بولے کہ ہم یہودیوں سے انکی (مذہبی) باتیں سنتے ہیں جو ہمیں بھلی لگتی ہیں تو کیا آپ ﷺ اجازت دیتے ہیں کہ (ان میں سے ایسی) چھ باتیں لکھ لیں جو ہمیں اچھی لگتی ہیں۔

تشریح: چونکہ حضرت عمرؓ کا گھر شہر مدینہ میں سے دو تین میل کے فاصلہ پر تھا دربار رسالت میں آنے کی راہ میں اہل کتاب کے مکانات پڑتے تھے تو بعض وقت انکے ساتھ بیٹھ جاتے تھے انکا خیال تھا جہاں سے بھی علم دین میسر ہو کچھ اخذ کر لینا بہتر ہے لیکن حضرت ﷺ یہ بات سنکر ناگواری کے ساتھ فرمایا "امتھوکون أنتم کما تھوکت الیھود والنصاری" کیاتم حیرت میں گرفتار ہوجانے والے ہو جیسے یہود و نصاری (اپنے دینی اعتقادات اور مذہبی احکام میں) حیرت اور پریشانی کا شکار ہوگئے (کان کھول کر سن لو) میں جو شریعت تمہارے درمیان لایا ہوں وہ بلاشبہ روشن و صاف ہے، اگر آج موسیٰ (یہود کا نبی) زندہ ہوتے تو انکو بھی میری پیروی کے سواء کوئی چارہ نہ ہوتا۔

تشریح: یعنی میری شریعت مکمل ہے وہاں دوسرے ادیان سے اضافہ کی ضرورت نہیں نیز میری شریعت واضح روشن، افضل، اکرم تحریف اور شک وشبہ سے محفوظ ہے کیاتم افضل کو چھوڑ کر مفضول کو اختیار کرنا چاہتے ہو؟

حدیث: عن ابی سعید الخدریؓ ـــ من اکل طیبا وعمل فی سنة الخ "جس نے حلال رزق کھایا اور پوری زندگی سنت میں گذارا (فی استغراق کیلئے ہے) اور لوگ اسکی شرارتوں سے محفوظ رہا تو وہ جنت میں جائیگا۔

تشریح: "عمل فی سنۃ" سے جمیع حقوق اللہ کی طرف اشارہ فرمایا اور "امن الناس" سے تمام حقوق العباد کی طرف اشارہ کیا لہذا جو شخص دونوں قسم کے حقوق ادا کریگا وہ بیشک جنتی ہے۔

قوله فقال رجل یا رسول الله الخ: ایک صحابی نے کہا یا رسول اللہ! آج کل تو یہ بات بہت لوگوں میں ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا! اور میرے بعد کے زمانوں میں بھی اسطرح کے لوگ ہونگے"

تشریح: یعنی صحابی نے کہا آپکی صحبت کی برکت سے اس زمانہ میں ویسے بہت افراد ہیں

آنحضرت ﷺ نے فرمایا آخری زمانہ میں جب شریعت سے لاپرواہی عام وبا کی صورت میں پھیلی ہوئی ہوگی اسوقت بھی ایک طبقہ ایسا ہوگا جوتقوی کا حامل اور صراط مستقیم پر گامزن رہیگا اگر چہ قلت وکثرت کا فرق ہوگا لیکن فی ذاتہ آخری زمانہ میں بھی بہت افراد ہونگے، آنحضرت ﷺ نے اکل حلال کوعمل پر اسلئے مقدم فرمایا کہ اعمال صالحہ کی توفیق بغیر اکل حلال کے نہیں ہوتی، کما قال اللہ تعالی کلوا من الطیبات واعملوا صالحا (مرقاۃ ص ۲۵۱ ج ا وغیرہ)

قوله "ما امر به" کی مراد میں اشکال اور اسکے جوابات

حدیث: عن ابی هریرةؓ .... انکم فی زمان من ترك منکم عشر ما أمر به الخ: ''یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ما اُمر بہ سے کیا مراد ہے اگر فرائض ومحرمات مراد ہوں تو پہلا جملہ یعنی ''من ترک الخ'' تو صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صحابہ کرام باوجود صحبت یافتہ ہونے اور وجدان دورنزول وحی کے اگر ایک آدھ خلاف مامورات یا منہیات کرتے تو وہ بھی موجب ہلاکت ہوسکتا ہے لیکن دوسرا جملہ یعنی ''من عمل منھم الخ'' صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر فرائض ومحرمات کے ایک عشر پر عمل کرے اور باقی کو ترک کرے تو اس سے نجات تو نہیں ہوسکتی ہے، اور اگر ''ما امر بہ'' سے مستحبات مراد لی جائے تو پہلے جملہ کا مطلب صحیح نہیں نکلتا کیونکہ سنن ومستحبات کے عشر چھوڑ دینے پر ہلاکت تو متصور نہیں ہوسکتی ہے۔

جواب: ''ما امر بہ'' سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مراد ہے کیونکہ دور نبی میں تبلیغ کا ترک عذر کی وجہ سے نہیں بلکہ کوتاہی کیوجہ سے ہوگا اس وقت دین غالب تھا لہذا اسوقت دسویں حصے کا ترک بھی موجب ہلاکت ہے لیکن آخری زمانہ میں ضعف اسلام اور غلبہ ظلم وفسق کے عذر کی بنا پر ترک تبلیغ ہوگا نہ کہ کوتاہی کی بنا پر لہذا دسوی حصے کا ارتکاب بھی نجات کیلئے کافی ہوگا۔

حدیث: عن ابی امامةؓ .... ماضل قوم بعد هدی کانوا علیه الا او تو الجدل ''کوئی بھی قوم راہ ہدایت پر گامزن ہونیکے بعد پھر اسی وقت گمراہی کا شکار ہوئی جب اسکو جھگڑے کی عادت ہوگئی''

تشریح: یعنی احقاق حق کی نیت کے بغیر محض اپنی غلط آراء کی ترویج وتائید کی غرض سے

جھگڑے اور مجادلے کا بازار گرم کرنا اور قرآن کو تختۂ مشق بنالینا گمراہی کا سبب ہے البتہ نیک غرض کیلئے مناظرہ کرنا فرض کفایہ ہے۔

قوله لا تشددو علی انفسكم کی توضیح:

حدیث: عن انس ؓ ان رسول الله ﷺ كان يقول لا تشددوا على انفسكم الخ: ''حضرت انس ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ (دین کے بارے میں) تم اپنی جانوں پر سختی نہ کرو اور ایسا نہو کہ پھر اللہ تعالی بھی تم پر سختی کرے، حقیقت یہ ہے کہ ایک قوم (بنی اسرائیل) نے اپنی جانوں پر سختی کی تو اللہ تعالی نے بھی ان پر سختی کردی۔

تشریح: یعنی ایسی ریاضتیں اور ایسے مجاہدے اپنے اوپر لازم نہ کرلو کہ جنکا بار قوائے جسمانی اٹھا نہ سکے مثلاً کسی نے روزہ رکھنے کا نذر کرلیا یا امر مباح کو اپنے اوپر حرام کرلیا وغیرہ اگر ایسا کروگے تو بنی اسرئیل کے قصہ بقرہ کے مانند تم پر بھی تشدد ہوگا۔

قوله: فتلك بقايا هم فى الصوامع: ''یہ صومعوں اور دیار میں جو لوگ ہیں وہ ان بنی اسرائیل کے باقی ماندہ لوگ ہیں جنہوں نے رہبانیت کو ایجاد کیا''

قوله صوامع: یہ صومعۃ کی جمع ہے بمعنی عیسائیوں کی عبادت گاہ، دیار دیر کی جمع ہے بمعنی یہودیوں کی عبادت گاہ اور خانقاہ، رھبانیت کہتے ہیں کہ کوئی دنیا کے جائز مشاغل کو چھوڑ کر ایک گوشہ تنہائی میں بیٹھ جائے اور سخت سخت ریاضتیں کرنے لگے وغیرہ اسلام میں اس طریقہ کی ریاضت ومجاہدہ قطعا درست نہیں۔

قوله رهبانية ابتدعوها الخ: یہ قرآن پاک کی آیت کا ایک ٹکڑا ہے یہاں رہبانیۃ مفعول بہ کی بنا پر منصوب ہے، مفعول بہ کے عامل جن چار جگہ میں حذف کرنا واجب ہے ان میں سے ایک ما اضمر عاملہ علی شریطۃ التفسیر ہے اس قاعدہ کی بنا پر ابتدعوا عامل کو یہاں حذف کردیا گیا کیونکہ "ابتدعوھا" سے اس قول کی تفسیر کی جارہی ہے اور وہ مفعول بہ کی ضمیر کیساتھ مشغول ہوا ہے یعنی ابتدعوا رہبانیۃ (مرقاۃ ص ۲۵۲ ج ا وغیرہ)

مختلف فیہ حکم کا مصداق کیا ہے؟

حدیث : عن ابن عباسؓ ... فامر اختلف فیه الخ
''تیسرا وہ حکم جس میں اختلاف کیا گیا پس اسکو اللہ عز وجل کے سپرد کردو''

تشریح: مختلف فیہ حکم سے (۱) مراد وہ ہے جو غیر واضح اور مشتبہ ہو جیسا کہ متشابہات (۲) یا اس سے مراد وہ مسائل اجتہادیہ ہیں جن کے بارے میں دلائل کا اختلاف ہے مثلاً اطفال مشرکین کا مسئلہ، آنحضرت ﷺ کے والدین کے ایمان کا مسئلہ، تعیین وقت قیامت اور تعیین شب قدر وغیرہ انکے بارے میں توقف ہی بہتر ہے، (۳) یا اس سے مراد امور مسکوتہ جنکے متعلق حلت وحرمت کی صراحت نہیں انکو اللہ تعالی کا سپرد کردو اور اصل کے اعتبار سے انکی اباحت کا اعتقاد رکھو مثلاً کھانے پینے میں وسعت۔

حدیث : عن معاذ بن جبلؓ ..... الشاذة الخ ''الشاذة وہ بکری جو نفرت کیوجہ سے ریوڑ سے بھاگ کر اکیلی ہوگئی ہو، ''القاصیۃ' وہ بکری جو گھاس کیوجہ سے ریوڑ سے دور چلی جائے، الناحیۃ وہ بکری جو غفلت کیوجہ سے ایک کونہ میں رہ جائے۔

قوله وایاکم الشعاب ''اور تم پہاڑ کے درّے سے بچو'' شعاب یہ شعب کی جمع ہے بمعنی پہاڑی راستہ یعنی کتاب وسنت کے سیدھے راستے چھوڑ کر پر خطر بدعت کے راستے اختیار کرنا بمنزلۂ پہاڑی درّوں اور گھاٹیوں کے ہے اور اجماع امت کے شاہراہ سے منفرد ہونا یہ سبب ہلاکت ہے۔

حدیث : عن ابی ذرؓ.... من فارق الجماعة شبرا الخ۔

شبــرا بمعنی بالشت یہ کنایہ ہے قلت سے، یعنی تھوڑے وقت یا تھوڑے احکام میں بھی اجماع اور جمہور کی خلاف ورزی کرنا قابل وعید ہے،

قولـه ربـقة بمعنی رسی کے وہ پٹے جو بکری وغیرہ کی گردن میں ڈالے جاتے ہیں، ربقۃ الاسلام یعنی اسلام کی رسی کی پھندا اسے مراد اسلام کی پیروی اور شریعت کے احکام کی پابندی ہے یہ حکم بطور تغلیظ وتشدید کے ہے کہ یہ رو یہ آہستہ آہستہ اسکو دائرہ اسلام سے خارج کردیگا۔

حدیث : عن عصیف بن الحارث الثمالیؓ.... فتمسك بسنة خير من احداث بدعة ''پس سنت کو مضبوطی سے پکڑنا بدعت کے ایجاد کرنے سے اچھا ہے''

تشریح: یہاں خیر معنیٰ تفضیل سے مجرد ہے کمافی قولہ تعالیٰ فتبارک اللہ احسن الخالقین، ورنہ یہ لازم آویگا کہ بدعت فی نفسہ خیر ہو گو کم درجہ کی کیوں نہ ہو؟

حدیث : عن ابن مسعودؓ .... ضرب الله مثلا صراطا مستقيما

تشریح: قوله صراطا مستقیما یہ مثلا سے بدل واقع ہوا وعن جنبی الصراط الخ یہ جملہ صراطا سے حال واقع ہوا، فیھما ابواب مفتحۃ سوران کی صفت ہے۔ اس حدیث کی تشبیہ کا حاصل یہ ہے کہ دین واسلام بمنزلۂ ایک سیدھی سڑک کے ہے اور محرمات الٰہیہ بمنزلۂ ابواب مفتحہ کے ہیں، اور احکام وحدود جو بندوں کو ان محرمات سے روکنے والی ہیں وہ بمنزلۂ پردوں کے ہیں اور قرآن بمنزلۂ اس داعی کے ہے جو راستے کے سرے پر بیٹھا ہے اور یوں کہتا ہے استقیموا علی الصراط ولا تعوجو اور القاء ملکی سے دل میں جو اچھا خیال آتا ہے یہ بمنزلۂ اس داعی کے ہے جو راستے کے اوپر بیٹھا ہے اور یوں کہتا ہے ویحک لاتفتحہ۔

فضائل وخصوصیات صحابۂ کرام

حدیث : عن ابن مسعودؓ قال من كان مستنا فليستن بمن قدمات

حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا جو شخص کسی طریقہ پر چلنا چاہتا ہے تو اسکو چاہئے کہ وہ ان لوگوں کا طریقہ اختیار کرے جو اس دنیا سے گذر گئے ہیں''

تشریح: حضرت ابن مسعودؓ نے بمن قدمات کے الفاظ کے ذریعہ ان صحابہ کی طرف اشارہ کیا جو اس وقت تک اس دنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اور یہ بات اپنے زمانہ کے تابعین کو خطاب کرتے ہوئے فرما رہے تھے کیونکہ صحابۂ کرام کی جماعت فتنہ اور نفسانی خواہش سے مامون تھے اور ان کے قلوب اخلاص اور ایمان کامل کے نور سے بھرے ہوئے تھے۔

قوله: اولئك اصحاب محمد ﷺ ''جماعت صحابہ کیطرف تعظیما اشارۂ حسیہ کیا گیا

کیونکہ انکے ایمان وعمل ایسے معروف ہیں گویا کہ وہ حضرات خودموجود ہیں۔

قولہ کانوا افضل هذه الامة ''امت'' سے مراد امت اجابت ہے جوتمام امتوں سے افضل ہے کما قال اللہ تعالی ''کنتم خیرامۃ اخرجت للناس'' اس خطاب کا بالذات مخاطب صحابۂ کرام ہیں لہذا انکا مقام انبیاء سے نیچے اور دوسرے تمام اولیاء سے بلند او نچا''

قولہ ابرها قلوبا ''جودل کے اعتبار سے اس امت کے نیک ترین کما قال اللہ تعالی اولئک الذین امتحن اللہ قلوبهم للتقوی قولہ واعمقها علما ''اور علم کے اعتبار سے اس امت کے کامل ترین افراد تھے، یعنی وہ حضرات گہری فہم کے مالک اور تمام ضروری علوم کے جامع تھے بعد والوں میں اکثر ناقص کوئی صرف مفسر اور کوئی صرف محدث ہیں۔

قولہ واقلها تکلفا ''انکے اندر کسی چیز میں تکلف نہیں تھا نہ ظاہرانہ باطنانہ اعتقاداً نہ عملاً مثلا کھانے پینے، لباس مکان اور تلاوت قرآن وغیرہ میں غایت درجہ کی سادگی اور بے تکلفی تھی، اور جس مسئلہ کو وہ نہ جانتے اس سے اپنی لاعلمی کا برملا اظہار کردیتے تھے کیونکہ انکے جسم تو فرش کیطرح زمین میں بچھے ہوئے نظر آتے تھے مگر انکی روحیں عرش الہی تک پرواز رکھتی تھیں۔

قولہ اختار هم الله لصحبة نبیه ''اللہ تعالی نے انکو امام الانبیا کے صحبت کیلئے پسند کیا تھا کیونکہ وہ اسکے اہل تھے کما قال اللہ تعالی والزمھم کلمۃ التقوی وکانوا احق بھا واھلھا اسی سے معلوم ہوا کہ نبوت کیطرح صحابیت بھی وہبی ہے نہ کسبی، وہبی چیزوں میں جرح وقدح کرنا جائز نہیں لہذا اصحابؓ کے متعلق طعن وتشنیع جائز نہیں ہوگی۔

قولہ ولا قامۃ دینه: ''اور دین کی اقامت کیلئے ان کو منتخب کیا تھا، یعنی صحابۂ کرام نے آنحضرت ﷺ سے مکمل دین حاصل کیا اور اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے بے انتہاء قربانیاں دیں اور جہاد کے ذریعہ ممالک فتح کرکے ان میں حکومت الہیہ قائم کی اسلئے وہ قبلۂ اقوام عالم ہوئے آنحضرت ﷺ کے زمانہ تربیت میں اگر کسی صحابہ سے کوئی بھول چوک واقع ہوا تو اسپر اللہ ورسول نے گرفت کرلی آنحضرت ﷺ کی وفات کے کچھ آگے جب انکو رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ کا خطاب مل گیا اب اسکے بعد کسی کے لئے انگشت نمائی کا حق نہیں رہا۔

سوال: ابن مسعودؓ تو صحابۂ کرام کی تقلید کرنے کیلئے فرمائے لہذا ائمۂ کرام کی تقلید کیسے جائز ہوگی؟ **جواب:** صحابۂ کرام کے آراء منتشر تھے ائمۂ کرام نے انکو یکجا کر کے کتابوں میں مرتب کردیا لہذا انکی تقلید صحابۂ کرام کی تقلید ہے۔

قولہ فاعرفوا لھم فضلھم الخ: ''پس تم لوگ ان حضرات کی فضیلت کو پہچانو (وہ افضل امت ہونیکا عقیدہ رکھو) انکے نقش قدم کی پیروی کرو''

حدیث: عنہ ...... کلامی لا ینسخ کلام اللہ الخ :میرا کلام اللہ کے کلام کو منسوخ نہیں کرتا اور اللہ کا کلام میرے کلام کو منسوخ کردیتا ہے اسی طرح اللہ کے کلام کا بعض حصہ اپنی بعض حصہ کو منسوخ کردیتا ہے، یہاں چار مباحث ہیں۔

(۱) نسخ کے معنی لغوی وشرعی: نسخ بمعنی تبدیل کرنا، مٹادینا، اور شرع میں نسخ حکم مطلق کی انتہا ہے جو ہمارے ذہنوں میں ہمیشہ رہنے والا تھا یا ہمارے اوہام میں تھا کہ یہ کلمہ ہمیشہ رہیگا۔ یہ نسخ ہمارے لئے تو تبدیلی ہے لیکن صاحب شرع کے لئے ایک چیز کا بیان کردینا ہے محل نسخ وہ حکم ہوتا ہے جو فی نفسہ وجود وعدم کا متحمل ہو یعنی وہ حکم واجب لذاتہ نہو مثلا وجوب ایمان، نسخ کا مثال مریض کیلئے تبدیل نسخہ کی طرح ہے یعنی ماہر معالج جسطرح مرض میں تغیر کے پیش نظر نسخہ کو بدل دیا کرتا ہے اسیطرح طبیب روحانی شارعؑ لوگوں کے حالات کے نئے تقاضے پر احکام میں تبدیل کردیتے ہیں،

(۲) اقسام نسخ: (۱) نسخ القرآن بالقرآن (۲) نسخ الحدیث بالحدیث (۳) نسخ الحدیث بالقرآن (۴) نسخ القرآن بالحدیث، ان چار صورتوں میں سے پہلی دو صورتیں باتفاق ائمہ اربعہ جائز اور واقع ہیں اور آخری دونوں صورتوں کے متعلق اختلاف ہے

(۳) مذاہب: (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ جائز نہیں (۲) احناف اور موالک کے نزدیک جائز اور واقع ہیں۔

دلائل فریق اول: وہ کہتے ہیں کہ نسخ حدیث بالقرآن کی صورت میں دشمنان دین یہ کہیں گے کہ جب اللہ تعالی خود رسول کی تکذیب کر رہا ہے تو اسکی دعوی نبوت کو کیسے تسلیم کریں (۲) نسخ القرآن بالحدیث کے عدم جواز پر حدیث الباب تو صریح دال ہے۔ (۳)

نیز جب رسول اللہ ﷺ خود اللہ کو تکذیب کررہے ہیں تو ہم رسول کے کہنے پر خدا پر کیسے ایمان لائیں۔

نسخ الحدیث بالقرآن کے متعلق دلائل فریق ثانی: (۱) بعد الہجرت بیت المقدس کو قبلہ بنانے کا حکم حدیث سے ثابت تھا پھر فول وجھک شطر المسجد الحرام (البقرۃ آیت ۱۴۴) نے اسکو منسوخ کردیا (۲) نیز حدیث الباب وکلام اللہ ینسخ کلامی اسپر صریح دال ہے۔

نسخ قرآن بالحدیث کے دلائل: (۱) ''لا وصیۃ لوارث ولا فوق ثلاث'' حدیث سے آیت وصیت کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت منسوخ ہے

سوال: آیت وصیت تو آیت میراث سے منسوخ ہے نہ حدیث مذکور سے،

جواب: آیت میراث سے میت کے ورثاء کے صرف حقوق وحصص متعین ہورہے ہیں اس سے وصیت کا بطلان ثابت نہیں ہوتا لہذا وصیت کا نسخ لا وصیۃ لوارث سے ہوا۔ (۲) ملائکہ نے آدمؑ کو سجدہ تحیہ کیا اور برادران یوسفؑ نے یوسفؑ کو سجدہ کیا تھا انکا ذکر قرآن میں موجود ہے لیکن شریعت محمد یہ ﷺ میں لوکنت امر احد ان یسجد لا حد لامرت المرأۃ ان تسجد لزوجھا (مشکوٰۃ ص۲۸۲ ج ۲) سے منسوخ ہونے پر اجماع ہے۔

جوابات: نسخ فی الواقع کوئی تبدیلی نہیں بلکہ بیان محض ہے لہذا جائز ہے کہ اللہ تعالی اپنے رسول کے کسی حکم کی انتہاء کو بیان کردے یا رسول اللہ کے کسی حکم کی انتہاء بیان کردے، باقی رہے اعتراضات دشمنان دین وہ تو متفقہ امور میں بھی موجود ہیں (التفسیرات الاحمدیہ ص ۳۶) (۲) دلائل مذکورہ کے قرینہ پر حدیث الباب میں جو کلامی ہے اس سے مراد کلام اجتہادی ہے نہ کہ کلام وحی اور کلام اجتہادی سے عدم نسخ قرآن کے ہم بھی قائل ہیں (۳) یا کلام نبوی کلام الہی کے الفاظ کی تلاوت کو منسوخ نہیں کرسکتا چنانچہ آیت وصیت اور آیات سجدۂ تحیہ کی تلاوت باقی ہے لیکن حکم منسوخ ہے (مرقاۃ ص ۲۶۲ ج ۱، اصول السرخسی ۶۷ ج ۲ وغیرھما)

شیعوں کے بدا اور اہل السنہ والجماعۃ کے نسخ کے مابین واضح فرق: بدا کی حقیقت یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالی نے ایک حکم دیا پھر جب اس میں کوئی نقصان معلوم ہوا تو

اسکو بدل دیا لہذا خطا اور غلطی بدا کی مفہوم کی حقیقت میں داخل ہے، اہل السنہ اسکو محال قرار دیتے ہیں کیونکہ اللہ کے علم اور حکم وارادہ میں کسی خطا ونسیان کا ذرہ برابر امکان نہیں۔ شیعوں کے نزدیک بدا تین قسمیں ہیں (۱) بدانی العلم یعنی خدا تعالی نے پہلے سے جو جان رکھا تھا بعد میں فی الحقیقت اسکے خلاف معلوم ہوئی (۲) بدانی الارادہ یعنی پہلی کچھ ارادہ تھا پھر بعد میں یوں معلوم ہوا کہ ارادہ ٹھیک نہیں تھا (۳) بدانی الامر یعنی پہلے کچھ حکم دیا پھر یہ معلوم ہوا کہ پہلے حکم میں کچھ غلطی تھی اسکو بدل کر دوسرا حکم ایسا دیا کہ جس میں غلطی نہو بلکہ مصلحت وقت کے مطابق ہو (معارف ص ۱۱۳ ج ۴)

کتاب العلم

باب الاعتصام کے بعد کتاب العلم کو لانا تعیم بعد التخصیص ہے لہذا ما قبل سے ربط ثابت ہوا اور ایمان تمام امور شرعیہ کا موقوف علیہ ہے اسلئے اسکو سب پر مقدم کیا، اور ہر قسم کے اعمال علم پر موقوف ہے اسلئے اسکو بعد الایمان سب پر مقدم کیا، گو قیامت کے دن بعد الایمان نماز کے بارے میں سوال کیا جائیگا تاہم نماز کے کل اعمال میں علم کی احتیاج ہوتی ہے لہذا وہ مقدم ہونا چاہیئے،۔۔۔ یہاں چار مباحث ہیں

(۱) **تعریف علم:** اسکے متعلق اختلاف ہے کہ وہ ممکن التحدید ہے یا نہیں جنہوں نے ممکن التحدید مانا ان میں بھی باہم اختلاف ہے کہ بدیہی ہے یا نظری پھر نظری ماننے والوں میں بھی باہم اختلاف ہے کسی نے متعسر التحدید کہا اور کسی نے متیسر التحدید کہا جن لوگوں نے علم کو ممکن التحدید مان کر متیسر التحدید کہا انہوں نے اسکی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ ان مطلق علم کی تعریفوں میں سے احسن الحدود یہ ہے ''هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به '' یہاں مذکور سے مراد مذکور بالقوہ یعنی من شانہ أن یذکر ہے نہ کہ مذکور بالفعل، ماتریدیہ نے کہا العلم صفة مودعة في القلب تنكشف بها الامور كما هي وهي أعم للموجود والمعدوم

علم کی تعریف شرعی یہ ہے هو نور في قلب المؤمن مقتبس من نور النبوة من

الاقوال المحمدية والافعال الاحمدية والاحوال المحمودية يهتدى به الى الله تعالى وصفاته وافعاله واحكامه (انوار المحمود ص ۳۸۰ ج ۲ مرقاۃ) راقم الحروف کہتا ہے کہ قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء (فاطر آیت ۲۸) اوران اکرمکم عند اللہ اتقاکم کے پیش نظر علم ایسے ایک نور کا نام ہے جس سے اللہ تعالی کی عظمت شان اور جلالت قدر قلب میں جاگزیں ہوتی ہے، لہذا جسکا علم اور معرفت خداوندی زیادہ ہوگی اسکو اللہ کا خوف بھی زیادہ ہوگا چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ علم کثرت حدیث کی بنا پر نہیں ہے بلکہ خوف خدا کی کثرت کے لحاظ سے ہے، حسن بصریؒ نے فرمایا کہ عالم وہ ہے جو اللہ سے بے دیکھے ڈرے اور جو کچھ اللہ کو پسند ہے اسکی طرف راغب ہو، اور جس چیز سے اللہ ناراض ہے اس سے وہ کوئی دلچسپی نہ رکھے، جس علم کے بعد خوف خداوندی حاصل نہو تو سمجھ لو کہ وہ علم اللہ کے نزدیک معتبر نہیں۔

؎ علم چندانکہ بیشتر خوانی ☆ چوں عمل در تو نیست نادانی

علم دین سے مقصد تزکیۂ نفس اور عمل ہے ورنہ ہیچ ہے جیسے علم طب سے مقصود جسمانی صحت کی حفاظت ہے محض دواؤں کے نام اور انکے خواص یاد کر لینا مقصود نہیں ہے، یہ ناممکن ہے کہ واقع میں کوئی شراب پیئے اور اسکو نشہ نہ ہو اسی طرح یہ ناممکن ہے کہ کوئی حقیقۃ علم دین کا ایک جام پیئے اور اسپر دین کا نشہ اور سکر نہ آئے۔

<u>اقسام علم</u>: اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، (۱) دینی، جو کتاب وسنت سے متعلق ہو، (۲) دنیوی جو دنیا سے متعلق ہو مثلاً جغرافیہ اور سائنس وغیرہ ما یہاں دینی علم کا بیان ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک علم دنیوی کی کوئی حیثیت نہیں ہے

؎ علم کالج ہمچنیں علم سکول ☆ جہل مطلق نزد اللہ ورسول"

پھر دینی علم دو قسمیں ہیں (۱) تشریعی جو قرب الہی اصلاح ظاہر وباطن کا ذریعہ بنے، (۲) تکوینی جس سے واقعات وحالات کونیہ کا علم ہو، پھر تشریعی کی دو قسمیں ہیں، (۱) مبادی مثلاً نحو، صرف، لغت، بلاغت وغیرہا (۲) مقاصد جو علوم عقائد واحکام سے متعلق ہیں۔

<u>طریقۂ حصول علم</u>: (۱) کسبی جو کوشش ومحنت سے حاصل کیا جائے (۲) وہبی اسکی تین

صورتیں ہیں (۱) جو بذریعۂ وحی حاصل ہو اسکو علم نبوت کہا جاتا ہے جو قطعی ہے اور وہ انبیاء کیلئے خاص ہے (۲) بذریعۂ الہام (۳) فراست وبصیرت مؤمن یہ دونوں ظنی ہیں، وہبی کو علم لدنی بھی کہتے ہیں جیسا کہ حضر علیہ السلام کے متعلق فرمایا گیا وعلمناہ من لدنا علما (کہف ایت ۶۵)

(۴) حکم تعلم: (۱) جو حکم جس وقت جسپر فرض ہو اس کے فرائض وواجبات کا سیکھنا فرض عین ہے تقلید سے ہو یا دلیل سے، سب سے پہلے توحید ورسالت کا علم اسکے بعد مسائل نماز اور اگر صاحب نصاب ہو تو زکوۃ اور مسائل رمضان اسطرح بیع وشراء کے مسائل اور شادی شدہ ہو تو حیض ونفاس اور طلاق کے مسائل سیکھنا اسطرح معصیات کیا کیا ہے اسکا علم بھی فرض عین ہے تاکہ احتراز کر سکے کما قال النبی ﷺ طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ لہذا اس سے کوئی مستثنی نہیں نہ عاقل نہ کم عقل کیونکہ وہ درجہ سہل الحصول ہے ہاں علم دین کا جو درجہ فرض کفایہ ہے یعنی تبحر فی العلم اسکا محل ہر شخص نہیں بلکہ وہی ہے جس میں علم کی قابلیت اور جسکی طبیعت میں سلامتی ہو اور ایسا متبحر فی العلوم جو مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب دے سکے کم از کم ہر شہر میں ایک کا وجود ضروری ہے اگر کسی شہر میں ایک عالم بھی ایسا نہیں تو وہاں کے سب مسلمان گنہگار ہونگے (امداد الاحکام ص ۱۲۶ ج ۱)

بلغوا عنی ولو آیۃ کی تشریح

حدیث: عن عبد الله بن عمروؓ..... بلغوا عنی ولو آیۃ: بلغوا کا مفعول کل ما أخذتموہ محذوف ہے، لو وصلیہ ہے ای ولو کلاما مفیدا قصیرا یعنی جو کچھ تم نے مجھ سے حاصل کیا دوسروں کو پہنچا دو اگر چہ وہ ایک مختصر جملہ ہو مثلاً من صمت نجا، الدین النصیحۃ وغیرہما، آیۃ سے وہ حدیث مراد ہے جس کے الفاظ تھوڑے اور معانی بہت ہوں۔ بقول بعض آیۃ سے کتاب اللہ کی مختصر آیت مراد ہے۔

سوال: حدیث تو مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ آیت کا اطلاق حدیث پر نہیں ہوتا ہے اور اس سے آیت قرآن مراد لینا بھی بعید ہے کیونکہ قرآن کی حفاظت کی ضمانت خود اللہ نے لے لی ہے قولہ تعالی وانالہ لحافظون۔

جواب: آیت کے معنی لغوی علامت مراد ہے یعنی اگر میں نے اشارۃ بھی کوئی بات کہی تو

اسکوبھی دوسروں تک تبلیغ کردوزین العربؒ نے کہامحفوظیت قرآن کے باوجود آیات قرآن کی تبلیغ جب ضروری ہے تو حدیث کی تبلیغ بطریق اولی ضروری ہوگی نیز اسمیں سند متصل کیساتھ حدیث بیان کرنے نیز الفاظ حدیث بلاتغیر وتبدل پہنچانیکا حکم ہے کیونکہ تبلیغ کے معنی شی کوبعینہ اپنی انتہا تک پہنچادینا ہے۔

قوله حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج ، تعارض- قوله علیه السلام امتهوکون أنتم کما تهوکت الیهود والنصاری (مشکوٰة ص۳۰ ج۱) سے معلوم ہوا کہ بنی اسرائیل سے کچھ بیان نہ کرو، اور حدیث الباب میں اسرائیلیات کے نقل کرنیکا امرفرمارہاہے فوقع التعارض۔

وجوہ تطبیق: (۱) حدیث الباب میں حکایات ونصائح (کحکایۃ عوج بن عنق) بطور عبرت نقل کرنیکا حکم فرمایااور پہلی حدیث میں انکی کتابوں کے احکام نقل کرنے سے منع فرمایا کیونکہ وہ منسوخ ہیں، (۲) یا کہا جائے ابتداء اسلام میں منع فرمایا تھا جب مسلمانوں کے اندار دین مستحکم اور مضبوط ہوگیا تو اجازت دے دی، (۳) یا کہا جائے کہ بطور رغبت وتصدیق منع فرمایاہے لاتصدق و'لاتکذب کی حیثیت سے جائز ہے

قوله ومن کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار ۔''جس شخص نے جان بوجھکر مجھ پرجھوٹ لگایا تو اسکو چاہیئے کہ وہ اپنا ٹھکانہ دوزخ میں تلاش کرے'' یہ امر بمعنی خبر ہے یعنی تبلیغ حدیث میں تو بہت فضیلت ہے لیکن اس میں احتیاط سے کام لے، اس حدیث کو باسٹھ صحابہ نے روایت کیا ہے جن میں عشرۂ مبشرہ بھی ہیں یہ حدیث متواترات میں نمبر اول ہے لہذا جھوٹی حدیث بنانا اور بیان کرنا بالاتفاق کبیرہ گناہ ہے

امام جوینیؒ والدامام الحرمین نے اسکوکفر لکھا ہے کیونکہ یہ افتراء علی اللہ اور غیر دین کو دین بنانا ہے ناصر الدین مالکیؒ کا بھی یہی فتوی ہے (مرقاۃ ص ۲٦٥ ج۱، فضل الباری ص۱۲۴ ج۱، الکوکب ص۱۳۱ ج۲ وغیرھا)

حدیث: عن معاویة ... من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین ۔''اللہ کوجسکی بھلائی منظور ہوتی ہے اسکو دین کی سمجھ عنایت فرماتا ہے'' یرد اور یفقهه دونوں من شرطیہ کی وجہ سے مجزوم ہے۔

تشریح: یہاں فقہ سے احکام شرعیہ عملیہ نہیں بلکہ پورے دین کی سمجھ مراد ہے چنانچہ ابو نعیم نے یفقھہ فی الدین کے بعد ویلھم رشدہ کی زیادت لانا اسپر قرینہ ہے (مرقاۃ ص ۲۶۷ ج۱) حسن بصریؒ فرماتے ہیں فقیہ وہ ہے جو دنیا سے بے نیاز ہو عاقبت کیطرف راغب ہو، اپنے دینی معاملات میں بصیرت رکھتا ہو اور اپنے پروردگار کی عبادت پر مداومت کرنیوالا ہو (معارف القرآن کاندھلوی)

سوال: اگر مَن سے عموم مراد لیں تو اسکے معنی یہ ہو جائیں گے کہ اللہ جسکے ساتھ بھی خیر وبھلائی کا ارادہ فرماتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں مثلاً کوئی شخص بچپن ہی میں مکلف ہونے سے پہلے ہی فوت ہو جائے تو اسکے متعلق ارادۂ خیر پایا گیا لیکن فقہ فی الدین نہیں پایا گیا وغیرہ۔

جوابات: (۱) یہاں مبالغۃً فقیہ کی بنسبت غیر فقیہ سے ارادۂ خیر کی نفی کی گئی (۲) یہ مکلفین کیساتھ خاص ہے (۳) یا خیرا کی تنوین کو تعظیم وتفخیم کیلئے لے لیں یعنی اللہ تعالیٰ جسکے ساتھ عظیم کا ارادہ فرماتا ہے اسے فقیہ بنا دیتا ہے مطلق ارادۂ خیر دوسروں سے بھی متعلق ہو سکتا ہے۔

قولہ انما انا قاسم واللہ یعطی کی تشریح: (۱) معطی عرف میں مالک کو کہتے ہیں اور قاسم بانٹنے والا کو کہتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ اصل مالک تو اللہ ہے میں تو صرف تقسیم کرنیوالا ہوں یعنی نعمتہائے خداندی میرے ذریعہ سے بندوں کو ملتی ہیں، استدل الحافظ بن تیمیہ بہذا الحدیث ان الانبیاء علیھم السلام لایملکون شیئا حال حیاتھم کما انھم لا ملک لھم بعد وفاتھم (فیض الباری ص ۱۷۱ ج۱) اسکی تشریح یہ کہ آنحضرت ﷺ قاسم ہیں لیکن حقیقۃً معطی اور قاسم دونوں اللہ ہے، کما قال اللہ تعالیٰ ''وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ'' (الانفال آیت ۱۷) لہذا حدیث کا مطلب یہ کہا جائیگا کہ مخلوق کو جو کچھ ملتا ہے (اسمیں تفقہ فی الدین بھی داخل ہے) وہ اللہ ہی کا عطیہ ہے خواہ وہ نعمتیں جتنے بھی اعلیٰ مراتب کی ہو مثلاً ولایت وصدیقیت حتی کہ نبوت ورسالت بھی ہاں یہ سب آپ ﷺ ہی کے واسطے سے مخلوق کو ملتی ہیں براہ راست کسی کو کچھ نہیں ملتا اور یہ فیض قیامت تک جاری رہیگا اس حیثیت

سے آپ ﷺ قاسم ہیں۔(۲) حضرت ﷺ کی تعلیم تو تمام صحابہ کیلئے برابر تھی اسکے باوجود فقاہت میں سب یکساں نہیں اسکی حکمت یہ بتائی جاتی ہے کہ آپ ﷺ صرف قاسم ہے اور معطی تو اللہ ہے وہ اپنے اپنے استعداد کے موافق فقیہ ہوتا ہے (مرقاۃ ص ۲۶۷ ج ا، قسطلانی ص ۱۷۰ ج ا، فیض الباری ص ۱۷۱ ج ا وغیرہ)

حدیث : عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ "تشبیہ کا مقصد یہ ہے (ا) کہ جسطرح کانوں کی مختلف انواع ہوتی ہیں کسی کان سے سونا، چاندی، کسی کان سے لعل ویاقوت برآمد ہوتے ہیں اسیطرح انسان بھی اخلاق واعمال اور علوم میں مختلف استعدادیں اور صلاحیتیں رکھتے ہیں کوئی فقیہ ہوتا ہے کوئی جاہل کوئی بداخلاق کوئی نیک اخلاق وغیرہ (۲) سونا چاندی کیساتھ تشبیہ دینے کی حکمتیں درج ذیل ہیں (ا) چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہیں اور سونا چاندی اشرف الجواہرات ہیں (۲) انسان کے جسم پر زکوۃ فرض ہے مثلا عبادت کرنا اسطرح سونا چاندی پر بھی زکوۃ فرض ہے۔

(۳) انسان کے پورے عالم مزین ہوا جس طرح سونے چاندی سے عورت مزین ہوتی وغیرہا قولہ خیارھم فی الجاھلیۃ خیارھم فی الاسلام اذا فقھو، اسکا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ جاہلیت میں مکارم اخلاق اور شرافت نسبی کیساتھ متصف تھے وہ مسلمان ہونے کے بعد سب سے بلند درجہ کا مالک ہوگا بشرطیکہ وہ فقیہ ہو (مرقاۃ ص ۲۷۶ ج ا، حاشیہ نووی ص ۳۰۷ ج ۲ وغیرہما)

حدیث : عن ابن مسعودؓ.... لا حسد الا فی اثنین الخ "آنحضرت ﷺ نے فرمایا دو آدمیوں کی خصلتوں پر کوئی رشک کرے تو ہوسکتا ہے"

تشریح: (ا) بعض نے اسکا مطلب یہ بیان کیا کہ حسد مذموم تو کسی چیز میں جائز نہیں اگر کسی چیز میں جائز ہوتا تو یہ دو چیزیں ہیں کہ ان میں جائز ہوتا مگر یہ معنی مراد لینا تکلف سے خالی نہیں، صحیح معنی یہ ہے کہ (۲) حسد سے غبطہ مراد ہے چنانچہ امام بخاریؒ نے باب الاغتباط کے تحت اس حدیث کو لا کر اشارہ کر دیا کہ اسمیں حسد کے معنی غبطہ ہے، ہاں غبطہ اگرچہ تمام

صفات میں جائز ہے مگر ان دو کی تخصیص مزید اہتمام کیلئے ہے کہ یہ دو غبطہ کیلئے زیادہ لائق ہیں (۳) حسد سے صدق رغبت وشدت حرص مراد ہے

قولہ رجل ای خصلۃ رجل کیونکہ یہاں اثنین نہ فرما کر اثنتین فرمانا اسپر دال ہے۔

قولہ فسلطہ علی ھلکتہ فی الحق: ''ہلاک سے مراد فنا کرنا یعنی وہ اپنا مال اللہ کی اطاعت میں فنا کرتا ہے اور حق کے معاملہ میں بے دریغ خرچ کرتا ہے۔

قولہ أتاه الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها ''حکمت یہ علم صحیح عمل صالح، قول صادق، عقل سلیم فقہ فی الدین، اصابت رائ، خشیت اللہ وغیرھا تقریبا تیس معنیوں پر اطلاق ہوتی ہے لیکن بعض روایت میں بجائے حکمت کے لفظ قرآن آیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں فہم قرآن مراد ہے یعنی جسکو اللہ تعالی نے قرآن کا فہم عطا فرمایا اور پھر وہ شخص اپنے معاملہ اور دوسروں کے معاملہ میں بھی اسی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور تعلیم دیتا ہے اسمیں تو تین باتیں جمع ہوئیں (۱) علم (۲) عمل (۳) اور تعلیم ایسے شخص کو عالم ملکوت میں بڑا آدمی کہا جاتا ہے (فیض الباری ص۱۷۲ج۱، مرقاۃ ص۱۶۸ج۱، حاشیۂ نوویؒ ص۲۷۲ج۱ وغیرہ)

مرنے کے بعد بھی آدمی کو صدقۂ جاریہ کا ثواب ملتا رہنا

حدیث: عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ اذا مات الانسان الخ

تشریح: مطلب یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی آدمی کو تین چیزوں کا اجر وثواب ملتا رہیگا (۱) صدقۂ جاریہ مثلا مسجد کی عمارت (۲) علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے مثلا دینی کتاب کی تصنیف، (۳) اولاد صالح جو اس کیلئے دعا کرے، یہ قید دعا پر ترغیب دینے کیلئے ہے، ورنہ غیر ولد دعا کرنے سے بھی مردہ کو ثواب ملے گا اور وجود ولد کیلئے والدین سبب ظاہری ہے اسلئے ولد کے عمل میں والدین کا دخل ہے۔

سوال: عن فضالة بن عبيد .... كل ميت يختم على عمله الا الذى مات مرابطا الخ (مشکوۃ ص۳۴۲ج۲) اس سے معلوم ہوتا ہے سرحدی محافظ کے عمل کا

ثواب بھی اسکے وفات کے بعد جاری رہیگا اسطرح ''من سن سنۃ حسنۃ'' کے متعلق بھی یہی حکم ہے لہذا حصر علی الثلثہ باطل ہے۔

جواب: (۱) مرابط کا عمل مسلمانوں کی نصرت ہے جو صدقۂ جاریہ میں داخل ہے اسطرح اجرائے سنۃ حسنہ علم نافع میں داخل ہے۔

حدیث: وعنہ.... ومن بطأ بہ عملہ لم یسرع نسبہ ۔ ''جس شخص کو (محشر میں) اس کے عمل نے پیچھے کردیا تو اسکا نسب اسکو آگے بڑھا نہیں سکیگا'' کیونکہ سعادت اور تقرب بارگاہ الٰہی کا مدار بارشاد ربانی ''ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم'' اعمال صالحہ اور تقوی پر ہے چنانچہ بعض علماء سلف شرافت نسبی نہ رکھنے کے باوجود عمل صالح نے انکو بلند مقام عطا کیا اور اسکے برعکس بعض ارباب نسب عدم تقوی کی وجہ سے نسیا منسیا ہوگئے۔

حدیث: عن انسؓ قال کان النبی ﷺ اذا تکلم بکلمۃ أعادھا ثلثۃ

تشریح: أعادھا معنی میں قالھا کے ہے ورنہ کلمہ چار مرتبہ ہوجائیگا۔ (قسطلانی ص۱۹۲ ج۱)

یہاں دھرانے سے مراد ہر بات دھرانا نہیں بلکہ ایسے مضمون کا دھرانا ہے جسکے متعلق یہ خیال ہوتا کہ ایک بار بیان کرنے سے لوگ اچھی طرح نہیں سمجھیں گے، اور تین مرتبہ اسلئے دھراتے کہ لوگ تین درجہ کے ہیں ادنی اوسط، اعلی۔

قولہ سلم علیہم ثلاثا (۱) علامہ انور شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تین سلام اسوقت کرتے جب کسی بڑے مجمع میں تشریف لے جاتے تو ایک سلام ابتداء مجمع میں دوسرا وسط میں تیسرا آخر میں (۲) ایک سلام سامنے کیطرف اور ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف کرتے تھے (۳) یہ تینوں سلام استیذان کیلئے تھے (۴) پہلا سلام استیذان دوسرا سلام تحیہ تیسرا سلام تودیع، علماء کرام فرماتے ہیں کہ عموما سلام کافی ہے کیونکہ تین مرتبہ سلام کرنا حضور ﷺ کی عادت عامہ نہ تھی کبھی کبھار موقع ومحل کے پیش نظر بضرورت مصلحت تین مرتبہ سلام کرتے تھے (فیض الباری ص۱۹۲ ج۱ کنز العمال)

قوم عراۃ کا مصداق اور الفاظ مشکلہ کی تحقیق

حدیث: عن جریرؓ قال کنا فی صدر النہار عند رسول اللہ ﷺ

فجاء قوم عراة .... الی قوله کلهم من مضر ۔ ''حضرت جریرؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک دن ہم لوگ دوپہر کے وقت رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں حاضر تھے کہ کچھ لوگ جو برہنہ جسم تھے کمبل یا عبا لپیٹے ہوئے تھے اور گلے میں تلواریں لٹکائی ہوئی تھیں آپکی خدمت میں آئے ان میں سے اکثر لوگ بلکہ وہ سب ہی قبیلہ مضر کے تھے۔

تشریح: قوله مجتابی الخ بم لپٹنے والا، قوله النمار بکسر النون وبفتحہا جمع نمرۃ یعنی وہ ادنی دھاری دار کمبل جس میں سفید وسیاہ دھاریاں ہوں، قولہ عباء بالمد وبفتح العین جمع عبایۃ بم چوغہ، یہاں او شک راوی یا تنویع کیلئے ہے۔

تعارض: عراۃ سے معلوم ہوتا ہے ان کے پاس کپڑے نہ تھے اور مجتابی النمار سے سمجھا جاتا ہے کہ کپڑے تھے۔

وجوہ تطبیق: (۱) عراۃ سے مراد اکثر بدن برہنہ تھے اور مجتابی النمار سے مراد بعض حصہ پر کپڑے تھے (۲) جو کپڑے تھے وہ اپنا نہیں بلکہ عاریۃ لائے تھے اسلئے اسطرح تعبیر کی (یہ توجیہ راقم الحروف کے خیال میں پھیکی ہے) ہاں یہ لوگ اگرچہ مساکین تھے لیکن لفظ متقلدی السیوف انکی شجاعت پر دال ہے، یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے آنحضرت ﷺ کے پاس وفد عبدالقیس کو آنے سے روکا تھا۔

قوله فتعمر وجهه ۔ یعنی ان لوگوں کے شکستہ حال دیکھکر آنحضرت ﷺ کے چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا پھر حجرۂ مبارک میں جا کر انکی امداد کیلئے کچھ تلاش کی لیکن وہاں کچھ نہیں ملا۔

قوله فصلی ثم خطب قال النوویؒ فیہ استحباب جمع الناس للامور المهمة ووعظهم وحثهم علی مصالحهم (حاشیۂ نووی ص ۳۲۷ ج ۱) یعنی پھر نماز پڑھ لی اور خطبہ ارشاد فرمایا اسی خطبہ میں مذکورہ دو آیتیں تلاوت فرمائیں کہ پہلی آیت سورۂ نساء میں مذکور ہے کہ جسمیں لوگوں پر اللہ تعالی کا بڑا احسان اور قرابت داروں کے ساتھ حسن سلوک کا ذکر ہے اور دوسری آیت میں یہ ہے کہ ہر ایک انسان کیلئے ضروری ہے کہ سامان آخرت مہیا کرے اور صدقات وخیرات بھی اہم سامان آخرت میں سے ہیں

قوله تصدق رجل: (۱) تصدق صیغۂ امر اصل میں لیتصدق تھا لام امر تخفیفا حذف کر دیا گیا (۲) صیغۂ ماضی، لوگوں کو صدقہ پر برآنگیختہ کرنے کیلئے بجائے امر ماضی لایا گیا گویا کہ فلاں نے صدقہ دے دیا لیکن ملاعلی قاریؒ لکھتے ہیں ولو حمل تصدق علی الفعل الماضی لم یساعدہ۔

قوله بصرة كادت كفه الى قوله كانه مذهبة: راوی کا بیان ہے کہ ایک انصاری (دینار یا درہم سے) بھری ہوئی تھیلی لاکر پیش کی (اس کے بوجھ سے) ان کا ہاتھ تھک جانے کے قریب تھا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تھک گیا تھا پھر یکے بعد دیگر جب لوگوں نے لاکر جمع کرنا شروع کیا تو میں نے دیکھا کہ (وہاں) کھانے پینے کی اشیاء اور کپڑوں کے دو (بڑے بڑے) ڈھیر لگ گئے اور پھر میں نے رسول اللہ ﷺ کا چہرہ اقدس دیکھا جو (خوشی کے مارے) ایسا چمک رہا تھا جیسا کہ سنہرا، آنحضرت ﷺ کی خوشی کی دو وجہ ہو سکتی ہے (۱) اطاعت خداوندی کیطرف مسلمانوں کی غیر معمولی مبادرت۔ (۲) بر و تقوی کی بناپر تعاون کرنے سے بہت صدقہ کے اموال جمع ہو جانا۔

قوله من سن فی الاسلام سنة حسنة الخ: اسی کلام کو یہاں لانے کا سبب قولہ فجاء رجل من الانصار بصرۃ الخ ہے اور یہاں وہ سنت مراد ہے جسکی اصل پہلے ہی سے موجود تھی مگر عملا اسمیں کمزوری آگئی یا اس پر عمل بالکل چھوڑ دیا گیا۔ یہ مراد نہیں کہ اپنی طرف سے کوئی نئی سنت طریقہ ایجاد کیا جائے یہ تو بدعت ہے (حاشیہ نووی ص ۳۲۷ ج ۱، مرقاۃ ۲۷۷ ج ۱)

حدیث: عن كثير بن قيس قال كنت جالسا مع ابی الدرداء فی مسجد دمشق الخ

<u>سوال</u>: اس شخص کو پہلے ہی سے جب یہ حدیث پہنچ چکی تو پھر دوبارہ حضرت ابوالدرداء سے پوچھنے کیلئے اسقدر دور دراز سفر کرنیکی کیا ضرورت تھی؟

<u>جوابات</u>: (۱) اولا اجمالاً حدیث سنی تھی ثانیا تفصیل کیلئے پوچھ رہے ہیں (۲) پہلے بالواسطہ سنی تھی اب بلا واسطہ سننا چاہتے تھے (۳) پہلے صرف معنی ہی سنے تھے اب الفاظ پوچھنا چاہتے ہیں (۴) علو اسناد کی غرض سے پوچھ رہے تھے (۵) کوئی اور حدیث مطلوب تھی ہاں

زیر بحث حدیث کو سفر علم کی فضیلت اور انکی حوصلہ افزائی کیلئے بیان فرمائی کہ تمہارا آنا بڑا مبارک ہے شاید حدیث مطلوب کتاب العلم سے تعلق نہیں رکھتی اسلئے اسکو یہاں مؤلف کتاب نے نقل نہیں کیا۔

قولہ وان الملائکۃ لتضع اجنحتھا الخ اسکی تشریح میں پانچ اقوال ہیں (۱) حقیقۃً فرشتے طلبہ کے اعزاز کیلئے اپنے پر بچھا دیتے ہیں اسپر بہت واقعات شاہد ہے (۲) وضع اجنحہ سے مراد مجرد اکرام ہے (۳) تواضع مراد ہے کقولہ تعالی واخفض لھما جناح الذل (۴) اڑنا بند کر کے انکے ساتھ مجلس علم میں شریک ہو جاتے ہیں۔ (۵) فرشتے اپنے پر جھکا کر مہمانان رسول کیلئے سلام دینا مراد ہے۔

ساری مخلوق کا علماء دین کیلئے استغفار کرنا

قولہ وان العالم لیستغفر لہ من فی السموٰت ومن فی الارض والحیتان فی جوف الماء۔

تشریح: آسمان کی ساری مخلوق اور زمین کی ساری مخلوق علماء دین کیلئے استغفار کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ انکے گناہوں سے قیامت برپا ہو جائیگی لہذا انکا گناہ ساری مخلوق کی فنا کا سبب بنے گا۔

سوال: زمین کی ساری مخلوق ذکر کرنے کے بعد پھر الگ مچھلیوں کا ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے؟

جواب: اس نکتہ کیطرف اشارہ مقصد ہے کہ دراصل بارش کا برسنا کھیتیوں کا لہلہا اٹھنا اور اس سے جو بے شمار فائدے دنیا والوں کو حاصل ہوتے ہیں یہاں تک کہ پانی کے وسیلہ سے مچھلیوں کا زندہ رہنا بھی علماء دین کی برکت سے ہے۔

قولہ وان فضل العالم علی العابد الخ

تشریح: العالم سے مراد وہ محقق عالم جو عابد ہو اور جو فرائض وواجبات اور سنن مؤکدہ ادا کرنے کے بعد تصنیف وتدریس میں بھی مصروف ہو جاتا ہے۔ گونوافل کی پابندی میں کمی ہے اور عابد سے مراد وہ ہے جسکو وصف عبادت غالب ہے ہمیشہ نوافل میں مصروف رہتا

ہے ہاں بقدر ضرورت علم بھی ہے لیکن علمی مشغلہ نہیں رکھتا ہے ایسے عالم کی فضیلت اس عابد پر ہونے کو بیان کیا جارہا ہے نرا عالم بے عمل اور عابد بے علم قابل ذکر بھی نہیں کیونکہ حدیث میں آتا ہے "اشد الناس عذابا یوم القیامۃ عالم لم ینفعہ اللہ بعلم لانہ یکون حینئذ ضالا مضلا۔ پھر عالم کو قمر کیساتھ اسلیئے تشبیہ دی کہ قمر کی روشنی جسطرح دوسروں تک متعدی ہوتی ہے اسطرح عالم کے علم کا فائدہ بھی بخلاف ستاروں کے کیونکہ انکی روشنی قمر کے مانند متعدی نہیں ہوتی۔ اور اس تشبیہ سے اسطرح بھی اشارہ کیا کہ یہاں علماء کے وہ علم مراد ہے جو مستفاد من نور شمس الرسالۃ ہو جسطرح فلسفی لوگ کہتے ہیں چاند کا چاندنا اپنی ذاتی نہیں بلکہ مستفاد من الشمس ہے۔ نیز اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ افراد الامۃ سے کسی کا علم علم نبوت کے ہرگز مساوی نہیں ہوسکتی۔

قولہ وان الانبیاء لم یورثوا دینارا ولا درھما: مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اموال انکی وفات کے بعد رشتے داروں کو میراث میں نہیں ملتے بلکہ پوری امت کیلیئے وقف ہوتے ہیں تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ انبیاء نے کنبہ پروری کیلیئے مال جمع کیا تھا (الکوکب الدری ص ۱۳۳ ج ۲، انوار المحمود ص ۳۸۱ ج ۲، مرقاۃ ص ۲۷۸ ج ۱ وغیرہ)

حدیث: عن ابی سعید ن الخدریؓ ... فاستوصوابھم خیرا، یعنی طلبہ کے ساتھ خیر خواہی کا معاملہ کرو، استیصاء میں سین اور تاء دونوں مبالغہ کیلیئے ہیں اور بھم میں با تعدیہ کیلیئے ہے یعنی پس جب وہ آئیں گے تو انکے ساتھ اچھا سلوک کرنے میں تم میری وصیت قبول کرو (یعنی میں ہدایت کرتا ہوں کہ ان لوگوں کیساتھ اچھا معاملہ رکھنا انکو دینی علم کی تعلیم دینا اور انکو اچھی طرح وصیت و نصیحت کرنا)

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الکلمۃ الحکمۃ ضالۃ الحکیم الخ "حکمت و دانائی کی بات حکیم کی کھوئی ہوئی چیز ہے لہذا جہاں بھی اسکو پائے وہ اسکا زیادہ حقدار ہے" ترمذی کی روایت میں ضالۃ المؤمن ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا یعنی یہ مؤمن کا مطلوب ہے۔"

تشریح: دین وفقہ کی باتیں اگر کسی ادنی آدمی سے بھی معلوم ہو تو اسکو لینے میں عار نہ کرے

کیونکہ یہ حکیم کی گم شدہ چیز ہے جسطرح کسی کی کوئی چیز گم ہو جائے اور اسکو دوسرا شخص پالے تو وہ لے لیتا ہے اسکی طرف نہیں دیکھتا وہ کیسا ہے کہ وہ اچھا ہے یا برا ہے الحاصل فانظر الی ماقال ولا تنظر الی من قال (حاشیۂ ترمذی ص ۹۸ ج ۲ مرقاۃ ص ۲۸۳ ج ۱)

تعارض: عن ابن سیرینؒ قال ان هذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم (مشکوٰۃ ص ۳۷ ج ۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال واخلاق دیکھکر استاذ منتخب کرو۔

دونوں کے مابین تطبیق: یوں ہے کہ (۱) حدیث الباب ایسے لوگوں کیلئے ہے جنکو بصیرت اور تفقہ فی الدین حاصل ہے جو خیر وشر میں تمیز کر سکتا ہے حدیث ابن سیرینؒ ایسے لوگوں کے بارے میں ہے جو عدیم البصارت ہو اور جو کھرے اور کھوٹے میں خود فرق نہیں کر سکتا ہو اور جو بغیر تحقیق ہر نصیحت وحکمت کا اتباع ہی کر لینگے انکو استاذ دیکھکر انتخاب کرنا چاہئے (مرقاۃ ص ۲۸۳ ج ۱ وغیرہ)

حدیث: عن انسؓ قال قال رسول الله ﷺ من خرج فی طلب العلم فهو فی سبیل الله حتی یرجع: یعنی طلبۂ علم دین کو مجاہد فی سبیل اللہ کیطرح ثواب ملتا ہے کیونکہ وہ مجاہد کیطرح شیطان کو ذلیل کرنے اور اپنے نفس کو اصلاح کرنے کیلئے گھر سے نکلے ہیں، حتی یرجع (یعنی جبتک وہ واپس نہ آجائیں اپنے گھر کیطرف) فرماکے اس بات کیطرف اشارہ کیا کہ جب وہ فارغ ہو جاتے ہیں اس وقت اس سے بھی بڑا درجہ پاتے ہیں کیونکہ وہ وارث الانبیاء بنکر دین کی تعلیم وترویج اور ناقصوں کو کامل بنانے کے کام میں مشغول ہو جاتے ہیں، یعنی تعلم کے بعد تدریسی مشاغل اختیار کرنے کیطرف ترغیب ہے (مرقاۃ ص ۲۸۵ ج ۱)

حدیث: عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ من سئل عن علم علمه الخ: ''علم سے مراد وہ دینی فرائض وواجبات جسکی طرف سائل واقعی طور پر محتاج ہو،

قوله ثم کتمه: میں ثم استبعاد کیلئے ہے یعنی کسی عالم کی شان کتمان علم ہونا بہت ہی بعید ہے یہ کتمان یا تکبر یا کسی دنیوی غرض یا سستی کی بنا پر یا بتادینے سے وہ اسپر فوقیت لے جائیگا وغیرہ باتیں، یہ سب اصول دین کے خلاف ہیں، پھر آگ کی لگام کی سزا اسلئے لگائی جائیگی کہ

(۱) جسوقت مسئلہ بتانے کی ضرورت تھی اسوقت وہ گونگا بن گیا تھا اب قیامت کے دن منہ کھلا رہنے کی کیا ضرورت ہے جب ضرورت کے وقت بند رہا، (۲) نیز بے زبان جانور جسطرح فیض تعلیم وتبلیغ سے محروم ہیں اسطرح وہ آدمی بھی، لہذا وہ بھی چوپائے کیطرح لگام کا مستحق ہے، ہاں کتمان علم حرام ہونے کیلئے چند شرائط بھی ہیں۔ (۱) ضرورت فی الحال ہو (۲) اسکے بغیر کوئی بتانے والا نہ ہو (۳) سیکھنے کی غرض سے سوال کیا ہو۔ (۴) سائل سمجھدار ہو (۵) مسئول کو کوئی عذر نہ ہو۔ اذا فات الشرط فات المشروط (مرقاۃ ص ۲۸٦ ج ۱ الکوکب ص ۱۲۹ ج ۲، حاشیۂ ابی داؤد ص ۵۱۵ ج ۲، فضائل علم وغیرہ)

حدیث: عن كعب بن مالكؓ قال قال رسول الله ﷺ من طلب العلم ليجارى به العلماء الخ

تشریح: قوله ليجارى یہ جری سے ماخوذ ہے، بمعنی مقابلہ کرنا یعنی جس نے اس غرض سے علم حاصل کیا کہ اسکے ذریعہ بطور ریا، وشہرت علماء دین کے ساتھ مقابلہ کرے۔

قوله ليمارى: یہ اگر مریہ (شک) سے ماخوذ ہو تو مراد یہ ہے کہ ایک دوسرے کے قول میں شک کرتے ہوئے جھگڑا کرے۔ یا مری بم دودھ نکالنے کیلئے دودھ کے تن مالش کرنے سے ماخوذ ہے یعنی دونوں مناظر اپنے مقابل کی مخفی باتیں نکالنے کی کوشش کرے الغرض دینی علم دنیا کی جاہ ودولت حاصل کرنے کیلئے طلب کیا۔

قوله ادخله الله النار: یہ جملہ دعائیہ یا خبریہ ہے یہ وعید اس شخص کیلئے ہے جسکا مقصد صرف اغراض فاسدہ ہو ہاں کسی نے علم دین کو لوجہ اللہ طلب کیا لیکن بعد میں بتقاضائے جبلت اغراض فاسدہ کی کچھ آمیزش ہوگئی تو وہ اس وعید میں شامل نہیں (حاشیۂ ترمذی ص ۹۴ ج ۲)

میں کوئی اشکال نہیں (مرقاۃ ص ۲۸۷ ج ۱) یا علما کی صفت ثانیہ ہے یعنی علوم دینیہ (کالصلاۃ والصوم) سیکھنے کا مقصد رضائے مولی کے علاوہ کچھ نہیں ہوسکتا ہے

قوله: عرضا من الدنیا۔ ای لا یتعلم لغرض من الاغراض الالیصیبه ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف دنیاوی غرض سے سیکھنے والا اس وعید کے اندر داخل ہے۔لہذا اگر رضائے مولی کیلئے طلب کرتے وقت قدرے میلان دنیا کیطرف ہوتو وہ وعید مذکور سے خارج ہے ہاں علوم دنیویہ کا بغرض دنیا سیکھنا جائز ہے بشرطیکہ اس کی تعلیم شرعاً ممنوع نہ ہو مثلاً نجومی کہانت وغیرہ۔

قوله لم یجد عرف الجنة: سوال: اس سے مرتکب کبیرہ کا خلود فی النار ہونا ثابت ہوتا ہے جو معتزلہ کا عقیدہ ہے

جوابات: (۱) یہ مستحل پر محمول ہے (۲) زجر وتوبیخ پر محمول ہے (۳) یا اس سے مراد طالب دنیا قیامت کے دن سابقین اور مقربین حضرات کے ساتھ جنت میں داخل نہیں ہوگا۔ (۴) میدان حشر میں جب صلحاء کو بحسب مراتب جنت کی خوشبو ملیگی یہ بدنصیب محروم رہیگا (۵) ایسا بدنیت شخص اسکا مستحق ہے لیکن اللہ پاک اپنے فضل ورحمت سے جنت دیدیگا وہ تو دوسری بات ہے (حاشیہ ابی داؤد ص ۵۱۵ ج ۲، انوار المحمود ص ۳۸۵ ج ۲ مرقاۃ ص ۲۸۷ ج ۱)

حدیث : عن ابن مسعودؓ .... فرب حامل فقه الخ

تشریح: یہاں فقہ سے مراد علم حدیث اور علم دین ہے یعنی بعض کو الفاظ حدیث محفوظ ہوتے ہیں لیکن انکا مطلب معلوم نہیں ہوتا لیکن وہ ایسے شخص کو حدیث پہنچاتا ہے جو اسکے معنی مراد پالیتا ہے اور کبھی راوئ حدیث عالم ہوتا ہے مگر اس کا تلمیذ اس سے بھی زیادہ فہم رکھتا ہے اور وہ اس حدیث سے بہت مسائل استنباط کرلیتا ہے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث مشعر ہے کہ رواۃ تین قسم پر ہے، (۱) فقیہ (۲) افقہ (۳) غیر فقیہ

قوله: ثلث لا یغل علیهن: لا یغل بفتح الیاء وکسر الغین ازضرب، بمعنی کینہ والا ہونا اور بفتح الیاء وضم الغین از نصر، بمعنی خیانت کرنا یعنی جس مؤمن کا دل ان تین صفات پر قائم ہو ان کی برکت سے وہ کینہ وخیانت سے پاک وصاف ہوجاتا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے

پہلے تبلیغ حدیث کی ترغیب دی پھر اس جملے سے اسکی تائید فرمادی کہ تبلیغ حدیث یہ اخلاص عمل اور مسلمانوں کی خیرخواہی اور باب الحقوق الواجبۃ لجماعۃ المسلمین میں سے ہے
(حاشیۂ ابی داؤد ص ۵۱۵ ج ۲، الکوکب ص ۱۳۰ ج ۲، مرقاۃ ص ۲۸۹ ج ۱)

حدیث: عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله ﷺ من قال فی القرآن برأیه:

تشریح: جسکو نہ قواعد عربیہ مشہورہ پر واقفیت حاصل ہو اور نہ قرآن کی فصاحت و بلاغت پر اور وہ ایسی تفسیر کرے جو دوسرے نصوص اور متفق علیہ مسائل کے خلاف ہو اور سیاق و سباق کے موافق نہ ہو تو یہ تفسیر بالرای ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وورث سلیمان داؤد (الایۃ) سے حضرت علیؓ کی علمی وراثت مراد لینا ایسی تفسیر پر وعید ہے کیونکہ وہ تفسیر بالرای ہیں (الکوکب ص ۱۸۸ ج ۲ وغیرہ)

حدیث: عن عمرو بن شعیبؓ قال سمع النبی ﷺ قوما یتدارؤن فی القرآن: "نبی کریم ﷺ نے کچھ لوگوں کے بارے میں سنا کہ وہ قرآن پاک میں باہمی اختلاف رکھتے تھے۔

تشریح: (۱) ملا علی قاریؒ، علامہ قسطلانیؒ سے نقل فرماتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ تکذیب کے ارادے سے آیات کے درمیان تعارض و تناقض ثابت کیا جائے حالانکہ طریقۂ صواب یہ ہے کہ جن آیات کے مابین بظاہر تناقض معلوم ہو انمیں تطبیق دینے کی کوشش کریں (۲) شاہ دہلویؒ فرماتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے مذہب کی تائید میں ایک آیت پیش کرے اور اسکے مقابل شخص اسکے خلاف دوسری آیت پیش کرے دونوں کا مقصد تردید کرنا ہو اور اظہار حق مقصود نہ ہو تو یہ طریقہ بھی موجب ہلاکت ہے (مرقاۃ ص ۲۹۳ ج ۱، حجۃ اللہ البالغۃ)

حدیث: عن ابن مسعودؓ قال قال رسول الله ﷺ أنزل القرآن علی سبعة أحرف الخ:

(۱) سبعۃ احرف کی تشریح: اسکے متعلق اتقان ص ۴۵ ج ۱ میں چالیس اقوال منقول

ہیں لہذا یہ مشکل الاثار میں سے ہے یعنی ایسی احادیث میں سے ہے جنکے معانی کے احتمالات کثیر ہونیکی وجہ سے کسی کی تعیین کرنا مشکل ہو، یہاں چند معتمد علیہ اقوال درج ذیل ہیں (۱) قبائل عرب کی سات لغات مشہور مراد ہیں ۱۔قریش۔۲۔ثقیف۔۳۔طی۔۴۔ ہوازن۔۵۔ہذیل۔۶۔اہل یمن۔۷۔بنوتمیم، کیونکہ احرف کے معنی اطراف ہیں لہذا سبعۃ احرف کے معنی عرب کے سات اطراف لغات ہیں یہ راجح ہے کیونکہ یہ قول ابن عباسؓ سے منقول ہے

(۲) مطلق تکثیر مراد ہے کما فی قوله تعالی من بعده سبعة ابحر مانفدت كلمات الله (لقمان آیت ۲۷) یعنی قرآن کو جسطرح چاہے پڑھیں اس وقت یہ حکم ابتداء اسلام پر محمول ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو معانی کثیرہ پر مشتمل کر کے نازل کیا گیا كما يقال لا تنقضى عجائبه۔

(۳) مضامین سبعہ مراد ہے۔۱۔امر۔۲۔نہی۔۳۔حلال۔۴۔حرام۔۵۔محکم۔۶۔متشابہ۔۷۔امثال۔

(۴) سات قسم کے احکام مراد ہیں۔ ۱۔ عقائد۔۲۔احکام۔۳۔اخلاق۔۴۔قصص۔۵۔وعید۔۶۔وعد۔۷امثال

(۵) اقالیم سبعہ، اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کا قانون پوری دنیا کیلئے عام ہے۔

(۶) سات قراء: (۱) ابن عامر (۲) عاصم (۳) ابن کثیر (۴) نافع (۵) ابوعمرو (۶) حمزہ (۷) کسائی) کے سات قراءت متواترہ مراد ہیں کیونکہ اختلاف قرأت مرکبات میں ہوگا یا مفردات میں اگر مرکبات میں ہو تو اسمیں صرف ایک صورت تقدیم وتاخیر کی ہے مثلا وجائت سکرة الموت بالحق اور جاءت سکرة الحق بالموت، اور اختلاف فی المفردات کی چھ صورتیں ہیں۔(۱) بعض قرأت میں کوئی کلمہ موجود ہے اور بعض میں نہیں جیسا کہ فان اللہ ھو الغنی الحمید وان اللہ لغنی حمید بلا ضمیر، (۲) تبدیل بلا اختلاف معنی جیسا کہ کالعھن المنفوش والصوف المنفوش (۳) یا تبدیل مع اختلاف معنی نحو طلع منضود بمعنی کھجور کا گابھا طلح منضود بمعنی شگوفہ درخت خرما، (۴) یا اختلاف مع تغییر ہیئت مثلا ھن اطھر لکم، راء میں رفع ونصب

کے اختلاف کیساتھ، (۵) اختلاف مع تغییر حرف مثلاً باعد بیننا وبعد بیننا (۶) اختلاف مع تغییر مادہ نحو کیف ننشرھا وننشزھا (۷) ایسے مختلف فیہ الفاظ جو سات طرح پڑھے جائے کقولہ تعالی ولاتقل لھما اُفِ، اُفُ اُفَ، اُفٌ، اُفً، اُفاً، اُفٍّ، اُفٌ (مرقاۃ ص ۲۹۵ ج ۱)

(۲) سبعة احرف کی حکمت: پہلی تشریح کے مطابق اسکی حکمت یہ بتائی جاسکتی ہے کہ عربیوں میں چونکہ ہر قسم کے کمالات موجود تھے نیز انکی زبان میں لطافت ومزہ دوسری لغات سے زیادہ تھے اسلئے اولا قرآن لسان عربی کے اوضح اللغات جو لغت قریش ہے اس زبان پر نازل ہوا پھر چونکہ قرآن کے اولین مخاطب عرب تھے اور عرب میں دو قسم کے لوگ تھے ایک شہری دوسرا بدوی، ان دونوں کی زبان میں فرق تھے نیز انکے مابین نسلی امتیازات اور شدید قبائلی عصبیتوں کیوجہ سے ہر ہر قبیلہ کی الگ الگ قومی زبانیں وجود میں آگئی تھی انہی میں سے سات قبائل زیادہ مشہور ہوگئے اور وہ ہر ایک اپنی اپنی زبان کے عادی تھے مثلاً لغت قریش کے اسلم کو بنو تمیم عشلم بولتے تھے لیکن جب موسم حج میں سب اکھٹے ہوجاتے تھے تو جو لفظ جسکو اچھا لگتا اپنی زبان میں داخل کر لیتے تھے، لہذا ایک قبیلہ کیلئے دوسرے قبیلہ کی لغت پڑھنا نہایت مشکل ہوگیا اسلئے آنحضرت ﷺ نے سہولت کی دعا فرمائی تو سات قبیلے کو اپنی اپنی لغت میں تلاوت کی اجازت مل گئی یہ سات لغات آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں جاری تھیں اور صدیق اکبرؓ نے جو جمع قرآن کیا تھا یہی سات لغات تھیں یہاں تک کہ یہ سلسلہ دور عثمان تک جاری رہا پھر اس دور میں اسلامی حکومت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو چکا تھا اور بکثرت غیر عرب مسلمان ہو گئے تھے اور دور دراز کے علاقوں میں اختلاف لغات کی بنا پر جھگڑے ہونے لگے حتی کہ تکفیر کی نوبت تک پہنچ گئی اسلئے حضرت عثمانؓ نے پچاس ہزار صحابۂ کرام کے متفقہ آراء سے قرآن کی حفاظت کیلئے اس عارضی اجازت کو ختم کر دیا اور حضرت حفصہؓ کے پاس لغت قریش کا ایک صحیفہ تھا اسکو منگوا کر صرف لغت قریش کے موافق چند نسخے لکھوایا اور تمام ممالک اسلامیہ میں ارسال کر دیا اسلئے انکو جامع القرآن کہا جاتا ہے اور باقی لغات میں سے جو غیر فصیح تھے ان کو ختم کر دیا مثلاً لغت ہذیل میں حتی کہ بجائے عتی پڑھنا وغیرہ لہذا اس وقت کی تمام مروجہ قرأت لغت قریش

اور دیگر قبائل کے لغات فصیحہ غیر منسوخہ ہیں جو عہد صحابہ کے بعد اسناد متصلہ کیساتھ بطریق تواتر قراء سبعہ کو پہنچا اوران قراء سبعہ نے انکو اصولی طور پر مرتب کر کے ہمیشہ کیلئے قرأت قرآن کی مسلمہ سارت بنیادیں قائم کردیں کہ ہرشخص ان میں سے جس قرأت کے مطابق چاہے کلام اللہ کی تلاوت کرسکتا ہے۔

قوله لكل آية منها ظهر وبطن: یعنی ہرایک آیت کا ایک ظاہری معنی ہیں اور ایک باطنی معنی ہیں۔

تشریح: (۱) ظہر سے وہ معنی مراد ہیں جسکو تمام اہل زبان سمجھتے ہیں بطن سے مراد وہ معانی اور اسرار ورموز ہیں جنکا انکشاف خاص بندوں پر ہی ہوتا ہے۔ (۲) ظہر لفظ کا نام ہے اور بطن معنی کا نام ہے (۳) ظہر سے معانی تفسیر یہ اوربطن سے مسائل مستنبطہ مراد ہیں (۴) ظہر سے تلاوت مراد ہے اوبطن سے اسمیں غور وخوض اور تدبر کرنا مراد ہیں (۵) ظہر سے وہ مراد ہے جو سنتے ہی فوراً سمجھ میں آجائے اوربطن سے وہ مراد ہے جسکو دلالۃ، اشارۃ کنایۃ نکالا جاتا ہے۔

قوله لكل حد مطلع: ''ہرحد کا ایک آگاہ ہونے کا مقام ہے''

تشریح: حد سے مراد ظہر وبطن کی انتہاء ہے، مطلع اس مقام کو کہا جاتا ہے جہاں سے کسی چیز کو دیکھا جاسکتا ہے یا جس کے ذریعہ کسی چیز تک پہنچا جاسکتا ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ ہرآیت کے ظاہری اور باطنی معنی اور اسکی حد معلوم کرنے کیلئے ایک مقام اور ذریعہ وآلہ موجود ہے چنانچہ ظاہری معنی کا مقام وذریعۂ اطلاع علم عربیت وعلم ادب وغیرہ اور باطنی معنی کا مقام وذریعہ تزکیۂ نفس ہے ہرایک آیت کا ظاہری اور باطنی معنی کے رہنے کیوجہ سے قاضی ابوبکرؒ فرماتے ہیں کہ علوم القرآن ۷۷۴۵۰ ستتر ہزار چار سو پچاس کا مجموعہ ہے پھر بعض نے کہا اس عدد کو چار میں ضرب دینے سے جو عدد نکلتا ہے ۳۰۹۸۰۰ تین لاکھ نو ہزار آٹھ سو علوم کا مجموعہ ہے، وقيل ان الشيخ ابراهيم المقتولى أخرج عن سورة الفاتحة مأتئ الف علم وسبعة وأربعين ألف علم وتسع مأة وتسعة وتسعين علما (التفسیر الاحمدیہ، مرقاۃ ص ۲۹۵ ج ا وغیرہ)

حدیث: عن عبد الله بن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ العلم ثلثة آية محكمة او سنة قائمة الخ.

العلم میں الف لام عہد ذہنی کا ہے یعنی جو علوم دینیہ کی اصل ہے یا جنکا سیکھنا فرض کفایہ ہے (۱) کتاب اللہ کی آیات محکمات کی تفصیل جاننا اور جو علوم کتاب اللہ کو سمجھنے اور جاننے کا وسیلہ ہیں وہ بھی اس کے تحت داخل ہیں۔ (۲) سنۃ قائمہ سے مراد وہ احادیث ہیں جو غیر منسوخ اور بسند محفوظ ثابت ہیں (۳) فریضۂ عادلہ، اس سے اجماع وقیاس کی طرف اشارہ کیا گیا کیونکہ ان دونوں کو فریضہ اس اعتبار سے کہا گیا کہ اسکو تسلیم کرنا اور اسپر عمل کرنا واجب ہے، عادلہ بھی اس مطلب کو ظاہر کرتا ہے کیونکہ عادلہ سے مراد وہ فریضہ جو کتاب وسنت کے عدیل یعنی اسکے مشابہ ہے لہذا اس حدیث میں ادلۂ اربعہ کی حجیت کیطرف اشارہ ہے یا فریضۂ عادلہ سے علم میراث مراد ہے، الغرض ان تینوں قسم کے علماء میں سے کوئی شہر خالی رہنا حرام ہے لتوقف الدين عليه وما سوى ذلك من باب الفضل والزيادة (مرقاۃ ص ۲۹۸ ج ۱)

حدیث: عن معاوية قال ان النبی ﷺ نهى عن الاغلوطات، نبی کریم ﷺ نے مغالطہ ڈالنے سے منع فرمایا ہے۔

تشریح: اغلوطات، اغلوطة کی جمع ہے یہ ان پیچیدہ مسائل کو کہا جاتا ہے جن سے کسی کو دھوکہ اور مغالطہ میں ڈالا جائے یہ ابتداء حرام ہے کیونکہ انمیں اپنے علم وفضل کا اظہار اور دوسرے کی ذلت اور شرمندگی ہوتی ہے لیکن اگر کوئی تم کو ایسے مسائل میں پھنسا دے تو جوابا "جزاء سيئة سيئة بمثلها" الایۃ کے بموجب جائز ہے اور بعض روایت میں الغلوطات ہے یہ غلوطة کی جمع ہے والمعنى واحد (انوار محمودہ ص ۳۸۴ ج ۲، مرقاۃ ص ۲۹۸ ج ۱)

حدیث: وعنه قال فيما اعلم عن رسول الله ﷺ قال ان الله عزوجل يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها۔ "حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے جو کچھ جانا اور پایا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا حقیقت یہ ہے اللہ بزرگ وبرتر اس امت

(کو نفع پہنچانے) کیلئے ہر صدی کے سرے پر ایسا شخص بھیجے گا جو امت کے سامنے دین کو تازہ کردیگا''

تشریح: مجدد وہ ہے جو علوم ظاہریہ وباطنیہ کا جامع ہو اور محی السنۃ قامع البدعۃ والفتن ہو اور وہ اپنے زمانہ کے لوگوں میں سے ممتاز اور منفرد ہو اور اس زمانہ کے اہل اللہ اسکے احوال کے قرینہ سے درجۂ ظن میں اسکی تعیین فرمادیں، اس تعریف کی بناپر پہلی صدی کے خاتمہ کا مجدد عمر بن عبد العزیز المتوفی ۱۰۱ھ اور دوسری صدی کا مجدد امام شافعیؒ المتوفی ۲۰۴ھ اور تیسری صدی میں امام ابوالحسن اشعریؒ المتوفی ۳۳۰ھ اور امام الحرمین ابو المعالیؒ المتوفی ۴۷۸ھ اور امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ اور تقی الدین احمدؒ اور ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ علامہ جلال الدین سیوطیؒ المتوفی ۸۶۷ھ اور شیخ زکریا المتوفی ۹۱۰ اور مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی المتوفی ۱۰۳۴ھ اور بعض نے کہا ملا علی قاریؒ المتوفی ۱۰۱۴ھ اور شاہ ولی اللہ المتوفی ۱۱۷۶ھ اور شاہ اسماعیل شہید المتوفی ۱۲۴۶ھ اور علامہ رشید احمد گنگوہیؒ المتوفی ۱۳۲۳ھ کو اس منصب کے قابل قرار دئے لیکن ملا علی قاریؒ تحریر فرماتے ہیں ''من یجدد'' میں لفظ 'من' واحد اور جمع دونوں پر اطلاق ہوسکتا ہے لہذا اس مرتبہ کی حامل کوئی ایک شخصیت بھی ہوسکتی ہے اور کوئی پوری ایک جماعت بھی (مرقاۃ ص۳۰۲ ج۱) احقر مؤلف کہتا ہے ایک ہی زمانہ میں مختلف ممالک میں مختلف مجددین بھی ہوسکتے ہیں بلکہ جو شخص جتنی مقدار کی تجدیدی کاروائی کریگا وہ اسی مقدار کے اعتبار سے مجدد ہے اگر ایک ملک میں ایک زمانہ میں دو تین شخصیت پر مجدد کا اطلاق کیا جائے مثلاً حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کو بعض نے چودھویں صدی کا مجدد کہا ہے جسطرح گنگوہیؒ کو، اسکی تطبیق یہ ہے کہ وہ مجدد غیر مائۃ ہیں۔

صدقۂ جاریہ کی تفصیل

حدیث: عن ابی ھریرۃ .... تلحقہ من بعد موتہ۔

مشکوٰۃ ص۳۲ ج۱ میں گذرا ہے کہ جن اعمال کا ثواب موت کے بعد جاری رہتا ہے وہ تین ہیں (۱) علم، (۲) ولد صالح (۳) صدقۂ جاریہ۔ یہاں تو سات چیزوں کا ذکر ہے فتعارضا۔

تطبیق: علم اور ولد صالح کے علاوہ باقی پانچ چیزیں یعنی مصحف، مسجد، بیت لابن السبیل، نہر، خیرات یہ سب صدقۂ جاریہ کی تفصیل ہیں فاندفع التعارض۔

حدیث: عن الاعمش قال قال رسول الله ﷺ أفة العلم النسيان واضاعته ان تحدث به غير اهله ۔ ''علم کی آفت نسیان ہے اور اسکا ضائع کرنا یہ ہے کہ اسکو نااہل کے سامنے بیان کیا جائے''

تشریح: یہ آفت حصول علم کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے تحصیل علم کی راہ میں بہت سی آفتیں ہیں جیسا کہ مشہور ہے ''لکل شیٔ افۃ وللعلم افات'' حدیث کا مقصد یہ ہے کہ اسباب نسیان سے اجتناب کرو یعنی خواہشات نفسانی اور ارتکاب معاصی سے پرہیز کرو کما قال الامام الشافعیؒ۔

شكوت الى وكيع سوء حفظى ☆ فاو صانى الى ترك المعاصى
فان العلم نور من الهى ☆ ونور الله لا يعطى لعاصى

قوله غير أهله: نااہل سے مراد وہ شخص ہے جو تحصیل علم اور علمی باتیں سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یا وہ شخص مراد ہے جو علم پر عامل نہ ہو (مرقاۃ ص۳۰ ج۱، مظاہر حق ص۳۰ ج۱)

حدیث: عن ابى هريرة قال حفظت من رسول الله ﷺ وعائين الـخ ''حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ سے دو باتیں محفوظ کی ہیں پس ان میں سے ایک (علم) کو تو میں نے تم میں پھیلا دیا ہے اور دوسرے (علم) کو اگر میں پھیلاؤں گا تو یہ نرخرہ کاٹ ڈالا جائیگا''۔

تشریح: وعائین سے مراد دو قسم کے علم (۱) علم ظاہری جو اخلاق اور احکام مسائل سے متعلق ہے (۲) علم باطن جو تصوف کے اسرار و دقائق کا علم ہے جو نگاہ نبوت کے خصوصی فیضان سے ابو ہریرہؓ کے دل میں پیدا ہوا وہ چونکہ علماء و عارفین میں سے خواص کیساتھ مختص ہے جسکے سمجھنے سے عوام الناس قاصر ہیں اور اسکے اظہار میں عوام کی گمراہی کا خطرہ ہے مثلاً فنا فی اللہ کا مقام وحدۃ الوجود، وحدۃ الشھود، امکان نظیر، امکان کذب وغیرہ بعض نے کہا دوسرے علم سے مراد وہ مخصوص باتیں جو آنحضرت ﷺ نے رازدارانہ طور پر انکو بتائی تھیں، یعنی منافقین اور ظالم امراء کی تعیین اسماء کا علم مثلاً ابو ہریرہؓ کہا کرتے تھے کہ اعوذ باللہ من رأس السبعین وامارۃ الصبیان (مشکوٰۃ ص۳۲۳ ج۱) یہ اشارہ تھا ظالموں کی حکومت کیطرف۔

کتاب الطهارة

یہاں دو مباحث ہیں **(۱) ربط وترتیب کی حکمت:** مصنفؒ نے کتاب الایمان اور اسکے لواحقات میں کتاب العلم کو لانے کے بعد کتاب الطہارۃ کو لانے کی حکمت یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں بعد الایمان عبادۃ صلوٰۃ کا درجہ ہے نیز علم کا ثمرہ ونتیجہ عبادات ہیں، اور عبادات میں توجہ الی اللہ بلا واسطہ ہے بخلاف معاشرات ومعاملات کے، لہذا وہ افضل ہے۔ پھر عبادات میں سب سے افضل نماز ہے کیونکہ وہ (۱) عماد الدین ہے (۲) اول مسئول ہے، (۳) کثیر الوقوع ہے، (۴) اس مین جناب باری تعالیٰ سے مکالمہ ہوتا ہے (۵) وہ ایک خاص فرض ہے جسکا حکم عرش معلیٰ پر بلا کے سنایا گیا ہے۔ (۶) عبادات کی اصل مقصد جو اظہار عبدیت ہے نماز میں وہ علی وجہ الاتم پایا جاتا ہے نیز نماز میں پوری مخلوق کی عبادات جمع ہے۔ درخت کھڑے ہوکر چوپائے رکوع میں، رینگنے والے جانور سجدے میں، پہاڑیں اور عمارتیں بیٹھکر عبادت کرتی ہیں۔ نیز فرشتے جو عبادت ہی کیلئے تخلیق کی گئی کچھ کھڑے ہوکر کچھ ہمیشہ رکوع میں کچھ ہمیشہ سجدہ میں اور کچھ قعود میں عبادت کرتے ہیں یہ سب نماز میں اکٹھے ہیں۔

نیز نماز کے اندر اسلام کی تمام عبادات اجمالاً موجود ہیں، کیونکہ نماز میں شہوات ثلثہ کا امساک پایا جاتا ہے لہذا اس میں روزہ آگیا بلکہ روزے سے بھی بڑھکر بولنے رونے ہسنے اور گفتگو کرنے، چلنے پھرنے وغیرہ کا بھی روزہ ہوتا ہے، اس میں ستر عورت اور مسجد کی عمارت کے لئے مال خرچ ہوتا ہے تو زکوٰۃ بھی آگیا، اور حج کی حقیقت تو حضور بحضرۃ اللہ اور تعلق بیت اللہ ہے اور نماز میں ان دونوں کیساتھ ساتھ توجہ الی بیت اللہ بھی ہے لہذا حج بھی آگیا، اور قربانی اور جہاد کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے حکم پر اپنے کو فنا کردینا اور سجدہ ریز ہوجانا ہے لہذا وہ بھی نماز میں آگیا اسلئے تمام عبادات پر نماز کو مقدم کیا گیا۔ پھر نماز موقوف ہے شرائط پر اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے اسلئے شرائط نماز کو مقدم کیا پھر شرائط نماز میں طہارت کو مقدم کیا (۱) کیونکہ طہارت کے مسائل بہت ہیں (۲) حدیث میں طہارت کو

مفتاح الصلوٰۃ کہا گیا ہے۔ طہارت کا دین میں زیادہ اہتمام ہے چنانچہ حدیث میں ہے نظفوا افنیتکم ولا تشبھوا بالیھود (مشکوٰۃ ص ۳۸۵ ج ۲) جب فناء دار یعنی گھر کے سامنے کی جگہ کو صاف رکھنے کا حکم ہے تو اندرونی صحن کو اس سے زیادہ اور کمرے کو اس سے زیادہ اور بستر کو اس سے زیادہ اور کپڑوں کو اس سے زیادہ اور بدن کو اس سے زیادہ نیز اعضاء جسم کو گناہوں سے حفاظت کرنا اس سے زیادہ اور دل کو برے اخلاق اور برے عقائد سے پاک صاف رکھنے کا اس سے زیادہ شدت کے ساتھ حکم ہے۔

طہارت کے معنی لغوی وشرعی: ''طہارۃ'' از ن وک، ہر حسی اور معنوی عیب سے نظافت اور نزاہت حاصل کرنا کما قال اللہ تعالی انہم اناس یتطہرون۔ اور شرع میں طہارت کہی جاتی ہے بدن اور کپڑے اور مکان کو نجاست سے پاک کرنا خواہ نجاست حقیقیہ ہو یا حکمیہ صوفیائے کرام کے نزدیک بھی طہارۃ کی دو قسمیں ہیں ایک اخلاق ذمیمہ سے طہارت دوسرے غیر اللہ سے طہارت، طہارت بکسر الطاء بمعنی آلۂ طہارت مثلا لوٹا، پانی وغیرہ، طہارت بضم الطاء فعلۂ وضو (الحل المفہم لصحیح المسلم ص ۵۳، فتح الملہم ص ۳۸۳ ج ۱، مرقاۃ ص ۳۱۸ ج ۱)

حدیث: عن ابی مالک الاشعریؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الطھور شطر الایمان الخ

تشریح: شطر بمعنی نصف جیسا کہ بعض روایات میں نصف الایمان آیا ہے،

سوال: اس سے معلوم ہوتا ہے طہور ہی ایمان کا نصف ہے حالانکہ تمام عبادات کا ثواب بھی ایمان کے ثواب کا نصف نہیں ہوسکتا ہے اب طہارۃ نصف الایمان کیسی ہوئی۔

جوابات: (۱) ایمان سے صغائر وکبائر دونوں معاف ہوجاتے ہیں اور وضو سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں (۲) ایمان میں دو درجہ ہے ایک تخلیہ کا دوسرا تحلیہ کا، طہارت سے تخلیہ حاصل ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ ایمان کا نصف ہوئی۔ (۳) شطر بمعنی جزء یعنی طہارت کمال ایمان کا جزء ہے (۴) یہاں ایمان سے نماز مراد ہے کقولہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوٰتکم الی بیت المقدس (۵) شطر بمعنی شرط ہے یعنی طہارت صلوٰۃ کیلئے شرط ہے۔

والحمد لله تملأ الميزان: سوال: وزن تو اجسام وجواہر کا ہوتا ہے اور الحمد للہ عرض ہے تو عرض کا وزن کیسے ہوگا؟

جوابات: (۱) اعمال کا وزن بھی ممکن ہے کیونکہ دور حاضر میں حرارت وبرودت اور ہوا جیسی اعراض کے وزن اور مقدار کو معلوم کیا جا سکتا ہے تو ہو سکتی ہے خالق کائنات بھی ایسا کوئی حسی میزان بنالے جسکے ذریعہ اعمال کے وزن معلوم ہو جائے (۲) صحف اعمال کو تولا جائیگا کما قال ابن عمرؓ وغیرہ۔ پس اسکی مراد یہ ہے کہ الحمد للہ میں یہ صلاحیت ہے کہ اگر اسکو کما حقہ پڑھا جائے تو وہ ترازو کو بھر دے۔

قوله: تملأ مابين السموات والارض: تملأ کے فاعل دو ہیں سبحان اللہ والحمد للہ لیکن صیغہ کو مفرد لانا من حیث المجموع کل واحدۃ کے اعتبار سے ہے۔

قوله والصلوٰة نور کی توجیہات: (۱) یعنی وہ چہرے کی نورانیت کا سبب ہے کما قال تعالی سيماهم فی وجوههم من أثر السجود (الفتح ۲۹) (۲) قبر کے اندھیرے میں پھر (۳) قیامت کے دن کی تاریکیوں میں نور ہے (۴) یا وہ پلصراط میں روشنی ہو کر نمودار ہوگی کما قال اللہ تعالی یسعی نورھم بین ایدیھم (التحریم ۷) (۵) یا وہ خواہشات نفسانی اور قلب کی اندھیریوں کو دور کر کے باطن کو صاف کر دیتی ہے کما قال اللہ تعالی ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر (العنکبوت ۴۵) یعنی انسان کو برائیوں سے روکنے کیلئے جتنے بریک (Brak) لگانے ممکن ہیں انمیں سب سے زیادہ کارگر بریک نماز ہی ہو سکتی ہے اسلئے اسکو نور کہا گیا ہے۔

قوله والصدقة برهان: اس کے دو مطلب ہیں (۱) اخلاص کے ساتھ صدقہ کرنا محبت الٰہی اور ایمان صادق کی دلیل ہے کیونکہ منافق ایسا نہیں کر سکتا ہے (۲) قیامت کے دن متصدق پر اسکے صدقے کیوجہ سے ایک نشانی ہوگی اس بناء پر صدقہ فلاح کی دلیل ہے۔

قوله الصبر ضياء: (۱) یہاں صبر سے مراد صوم ہے قرینہ یہ ہے کہ صلوٰۃ اور صدقہ یعنی زکوٰۃ کے ساتھ اسکو ذکر کیا گیا ہے اسطرح دوسری جگہ میں نماز کیساتھ، کما فی قولہ تعالی واستعينوا بالصبر والصلوٰة (البقرۃ ۴۵) (۲) دوسرا قرینہ یہ ہے کہ حدیث میں

ماہ رمضان کو شہر الصبر کہا گیا ہے اب صبر سے مراد روزہ ہوا اور روزہ کو ضیا کہی گئی ہے بعض نے کہا اسکا اطلاق ذاتی روشنی پر ہوتا ہے اسلئے انہوں نے اس سے استدلال کیا کہ صوم کا مرتبہ صلوٰۃ سے زیادہ ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ یونانی فلسفہ سے متاثر ہوکر کہا گیا ہے ورنہ لغت میں اسکی کوئی اصل نہیں ہے کما قال ابن السکیت (۲) یا صبر کے معنی حقیقی یعنی شہوات نفسانی سے نفس کو روکنا مراد ہے اور اسکی تین قسمیں ہیں (۱) الصبر عن المعصیات (۲) الصبر علی الطاعات (۳) الصبر علی البلاء والمصائب قرآن میں سورج کی روشنی کو ضیاء کہی گئی ہے کیونکہ وہ بہت تیز ہے کما قال اللہ تعالی وجعل القمر نورا وجعل الشمس ضیاء (یونس ۵) اسلئے یہاں صبر کو ضیاء کہی گئی کیونکہ صبر تمام عبادات کا مدار ہے۔

قولہ کل الناس یغدو ’’ہر انسان صبح ہونے پر اپنی جسمانی توانائی کو اس کام میں صرف کرنیوالا ہوتا ہے جسکو وہ اپنا مطلوب سمجھتا ہے گویا کہ وہ اپنی زندگی کی طاقت بیچتا ہے پس اگر وہ نیکی کرکے اللہ سے سودا کرتا ہے تو وہ نفس کو نجات دلانیوالا ہے اور بدی کرکے شیطان سے سودا کرتا ہے تو نفس کو ہلاک کرنیوالا ہے (فتح الملہم ص ۳۸۳، مرقاۃ ص ۳۱۸ ج ۱ وغیرہ)

حدیث: عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ الا ادلكم على مايمحو الله به الخطايا ’’حضور ﷺ نے فرمایا کیا میں تمکو ایسی چیز نہ بتاؤں کہ اللہ تعالی اسکے ذریعہ خطاؤں کو مٹادے‘‘

قولہ الا ادلكم: کسی بڑی چیز کے اہتمام شان کیلئے اسطرح بیان کیا جاتا ہے۔ کما فی قوله تعالى وما ادراك ما القارعة

قولہ اسباغ الوضوء على المكاره: ’’مشقتوں کے باوجود وضو کامل طریقہ پر کرنا‘‘

تشریح: اسباغ الوضوء کے تین درجے ہیں ایک فرض ہے وہ یہ کہ اعضاء وضو کو ایک مرتبہ استیعاب کرلیا جائے کہ ناخن کے برابر بھی کوئی حصہ خشک نہ رہ جائے۔ دوسرا سنت وہ یہ کہ تین تین مرتبہ دھویا جائے۔ تیسرا مستحب وہ یہ کہ تثلیث کے ساتھ حد مقرر سے آگے تک دھولیا جائے

کمایدل علیہ حدیث ابی ھریرۃؓ، اسباغ الوضوء کی اور ایک صورت یہ ہے کہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد ایک چلو پانی لیکر پیشانی پر ڈال دے کہ چہرے پر وہ بہتا رہے کمایدل علیہ عمل علیؓ۔

قولہ المکارہ: یہ مکرہ بفتح المیم کی جمع ہے بمعنی مشقت اور الم، جس میں وضو کرنا تکلیف محسوس ہو، یہاں مراد حالت مشقت ہے۔

مکارہ کی چند صورتیں ہیں: (۱) سردی کیوجہ سے وضو شاق ہونا (۲) سردی کے موسم میں استیعاب کیساتھ وضو کرنا جبکہ ہاتھ اور پاؤں پھٹ چکے ہوں (۳) بیماری کیوجہ سے پانی استعمال کرنا ضرررساں ہوں تب بھی وضو کرنا (۴) اگر پانی کیلئے بہت دور جانا پڑے جانا (۵) پانی کی عدم موجودگی کیوجہ سے خرید کر کے پانی سے وضو کرنا یہ سب باعث مغفرت ہیں۔

درسِ ہدایہ

تعبیر کا نوپید جہاں درس ہدایہ — تحقیق کا نو سیل رواں درس ہدایہ
گوشہ میں ہیں شرمندہ شرحات دگر آج — جب بزم میں ہے جلوہ فشاں درس ہدایہ
احکام شریعت کا منارا ہے ہدایہ — مینا ر ہدایہ کی اذاں درس ہدایہ
پنہاں رہے کیوں آج ہدایہ کے غوامض — وا کر چکی اسرار نہاں درس ہدایہ
توضیح مسائل ہو کہ تسہیل مشاکل — ہر راہ کا تابندہ نشاں درس ہدایہ
بے نور ہوئی عین ہدایہ وسعایہ — چمکا ہے جو خورشید بیاں درس ہدایہ
ہے فتح قدیر آپ کی ای ابن ہمام آج — مہجور جو نکلی ہے یہاں درس ہدایہ
سب درس گہیں جنکی عنایات سے محظوظ — ہے تحفۂ آں فخر زماں درس ہدایہ
وہ احمدی دریائے معارف کا سفینہ — شاہد مرے دعویٰ کا عیاں درس ہدایہ
وہ حضرت علامہ رفیق علم کا بازار — ہو جائے نہ کیوں رشک جہاں درس ہدایہ
تا مرگ رہے فیض قلم آپ کے جاری — جس شان سے ہے فیض رساں درس ہدایہ
کوکب کی دعا بارگہِ حق میں رہی ہے — آفاق میں ہو منزل جاں درس ہدایہ

قولہ وکثرۃ الخطیٰ الی المساجد خُطیٰ یہ خطوۃ کی جمع ہے بمعنی مابین القدمین۔ اسکی چند صورتیں ہیں (۱) مکان سے مسجد بہت دور ہے تب بھی جماعت میں شریک ہونا تاکہ قدم زیادہ ہو، (۲) ہمیشہ جماعت میں شریک ہونا تاکہ مسجد کیطرف قدم زیادہ ہو۔ (۳) اگر گھر مسجد کے قریب ہو تو بنیت طلب رحمت چھوٹی چھوٹی قدم ایکر زیادہ قدم بنانا - کما یقال رحمت حق بہانمی جوید - رحمت حق بہانہ می جوید: وفیہ نظر

قولہ انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ ”یعنی ایک نماز کے بعد دوسری نماز کے فکر میں دل لگا رہنا جیسا کہ بخاری ومسلم کی حدیث میں ہے وَرجلٌ قلبُہٗ معلقٌ بالمساجد - اور بعض نے کہا جس نماز کا وقت دوسری نماز کا متصل ہوا سکے لئے مسجد میں بیٹھا رہنا -

قولہ فذٰلکم الرّباط - یہ اسم اشارہ یا تینوں کیطرف راجع ہے بتاویل المذکور سابقًا یا صرف آخر کی طرف راجع ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ذالک سے اشارہ تو بعید کیطرف ہوتا ہے تو اقرب کیلئے استعمال کسطرح ہوا۔

جواب یہ تعظیم کی بنا پر ہے جیسے ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَارَیْبَ فِیْہِ (الآیہ)

الرّباط بمعنی باندھنا اصطلاح میں رباط کہا جاتا ہے مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنا - اسکا مطلب یہ ہے کہ جسطرح کفار سے حفاظت کیلئے مملکت اسلامی کی سرحد کی پہرہ داری کرنی پڑتی ہے اسطرح شیطانوں کے حملے سے محفوظ رہنے کیلئے اپنے دل کی پہرہ داری کرنی پڑتی ہے اور مذکورہ تینوں یا آخری چیز اسکی محافظ ہے۔ فذالکم الرباط میں دونوں کو معرفہ لاکر اسکی طرف اشارہ کیا کہ جنود الشیطان سے پہرہ داری ہی اصل ہے - لانہٗ ہو الجہاد الاکبر (فتح الملہم ج۱ ص۱۵۴ مرقاۃ ج۱ ص۲۱ وغیرہ)

حدیث ۴ - عن أبی ھریرۃؓ..... اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجہہ خرج من وجہہ کل خطیئۃ الخ ”مسلم یا مؤمن بندہ وضوء کرتے ہوئے جب اپنا چہرہ دھوتا ہے تو پانی کے ساتھ یا یہ فرمایا کہ پانی کے آخری قطرہ کیساتھ اسکے چہرے سے ہر وہ گناہ نکل جاتا ہے جسکی طرف اس اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا“

قولہ اَوُ الْمُؤمن میں اَوْ شک ہی کیلئے ہے تقسیم کیلئے نہیں کیونکہ آخری صورت میں حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ فضیلت مسلم یا مؤمن کیلئے ہے دونوں کیلئے نہیں، اسکا قائل تو کوئی نہیں، سوال خروج ودخول اجسام کے لوازم میں سے ہیں اور گناہ وخطا اعراض میں سے ہیں لہذا خروج کو خطیئہ کی صفت کیسے قرار دی؟

جوابات (۱) امام نوویؒ نے کہا یہاں خروج کی نسبت گناہ کیطرف مجازی ہے اس سے مراد معاف ہونا ہے، (۲) یا کل خطیئہ سے پہلے ایک مضاف محذوف ہے ای اثر کل خطیئۃ وہ اثر قلب کا سیاہ ہونا ہے، حدیث میں آتا ہے کہ جب انسان گناہ کرتا ہے تو ایک نقطۂ سیاہ اسکے قلب میں پیدا ہوجاتا ہے الخ، چنانچہ حجر اسود یہ ایک جنتی یاقوت تھا جو برف سے بھی سفید تھا گنہگاروں کے گناہوں کی سیاہی سے وہ سیاہ ہوگیا لہذا معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرئی بھی ہوتے ہیں امام اعظمؒ کے متعلق مشہور ہے کہ وہ دمشق میں وضوء کر رہے تھے سامنے ایک نالی بہہ رہی تھی آپ نے فرمایا اسمیں نہانے والا عاق الوالدین معلوم ہوتا ہے پوچھنے پر ایسے ہی پایا گیا،

(۳) خطایا بھی ذوات الاجسام ہیں کیونکہ عالم مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہیں عالم مثال میں وہ اجسام کی صورت اختیار کرلیتی ہیں لہذا خروج کا اطلاق باعتبار عالم مثال کے کیا گیا ہے (فتح الملہم ج ۱ ص ۴۰۹ الحجۃ اللہ البالغۃ)

سوال وضوء سے کس قسم کا گناہ معاف ہوتا ہے؟

جواب اسکے متعلق اختلاف ہے (۱) ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ کبیرہ دونوں معاف ہوتے ہیں کیونکہ حدیث کے الفاظ کل خطیئۃ اور اسکے آخر میں یہ جملہ حتی یخرج نقیاً من الذنوب صراحۃً عموم پر دلالت کرتا ہے (۲) بعض علماء کی رائے ہے کہ یہ امر مفوض الی اللہ ہے (۳) جمہور اہل سنۃ والجماعۃ کے نزدیک صرف صغیرہ معاف ہوتا ہے دلائل جمہور (۱) قولہ تعالیٰ ان الحسنات یُذھبن السیئات (ہود آیۃ ۱۱۴) وضوء من قبیل الحسنات ہے اور سیئات کا اطلاق صرف صغائر پر ہوتا ہے لہذا وضوء سے صغائر ہی معاف ہونا چاہیئے،

(۲) قال النبی صلعم الصّلوات الخمس والجمعۃ إلی الجمعۃ مکفّراتٌ

لما بینھن ما لم یغش الکبائر (بخاری و مسلم) (۳) نیز عثمانؓ کی روایت میں مالم یؤت کبیرۃ کی قید آئی ہے جو اس پر صریح ہے

جوابات (۱) زیر بحث حدیث کے حکم عام کیلئے وہ دوسری احادیث مخصص ہیں جن میں کبائر بغیر توبہ کے معاف نہ ہونیکا بیان ہے، (۲) یا کہو کر حدیث الباب کی مراد یہ ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہونا چاہیئے کہ اس سے کبیرہ صادر نہ ہو اگر کچھ صغائر صادر ہو جائیں تو وہ بغیر توبہ حسنات سے معاف ہو جائیں گے (۳) اس حدیث میں خطیئہ اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں یہ دونوں تو صغائر پر اطلاق کیا جاتا ہے لہذا صغائر ہی معاف ہونگے، (۴) یا حدیث الباب کو دور صحابہ کی پاکیزہ معاشرت پر حمل کیا جائے اور بغیر توبہ و استغفار کے گناہوں کے معاف نہ ہونے کی احادیث کو شر القرون پر حمل کیا جائے، (۵) کبائر میں دو حیثیت ہیں نفس کبیرہ، اثر کبیرہ (مثلاً سیاہ نقطہ) وضو وغیرہ سے صغیرہ اور اثر کبیرہ زائل ہو جاتا ہے اور نفس کبیرہ بغیر توبہ معاف نہیں ہوتا ہے اس بنا پر امام اعظمؒ سے ماء مستعمل کے بارے میں تین اقوال منقول ہیں، مرتکب کبیرہ کا غسالہ نجاست غلیظہ ہے اور مرتکب صغیرہ کا غسالہ نجاست خفیفہ ہے اور مرتکب مباحات کا غسالہ طاہر غیر مطہر ہے

سوال چہرہ تو زبان، آنکھ، کان اور ناک وغیرہ سب کو شامل ہے پھر وجہ تخصیص عینین کیا ہے؟

جواب (۱) باقی اعضاء کیلئے مستقل طہارت موجود ہے مثلاً زبان کیلئے مضمضہ کان کیلئے مسح اور ناک کیلئے استنشاق بخلاف آنکھ کے کہ اسکے لئے کوئی مستقل طہارت نہ تھی اسلئے عینین کی تخصیص کی گئی، (۲) عینین کثرت ذنوب کے سبب بنتا ہے چنانچہ اس سے امراض عشقیہ پیدا ہوتے ہیں جب وضو سے اسکا گناہ بھی معاف ہو جاتا ہے تو دوسرے اعضاء کے گناہ بطریق اولی معاف ہونا چاہیئے وغیرہ (الکوکب ص۱۱، فتح الملہم ج۲، مرقاۃ ص۳۲۳ وغیرہ)

رکوع کی وجہ تخصیص

حدیث:- عن عثمانؓ.... فیحسن وضوءها وخشوعها وركوعها، رکوع کی تخصیص مبالغہ اور تاکید کیلئے ہے کیونکہ رکوع میں بوجھ راکع پر پڑتا ہے جسکی وجہ سے سستی کا احتمال ہے بخلاف سجدے کے کیونکہ اسکا بوجھ زمین پر پڑتا ہے یا یہ کہا جائے کہ رکوع کرنا امت محمدیہ کا خاصّہ ہے یہود ونصاریٰ کی نماز میں رکوع نہیں اور قصّہ مریمؑ میں جو وارکعی ہے اسکے معنی انقیاد واطاعت ہے، سجدہ بھی رکوع ہی کیطرح ایک رکن ہے جب رکوع کا ذکر کردیا تو ساری ہی ارکان مراد ہوگئے،

قولہ مالم یؤت کبیرۃ ،، یعنی جبتک کبیرہ گناہ نہیں کیا،، **سوال** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوفہ نماز کفارۂ صغائر اس وقت ہوگی جب کبائر موجود نہ ہوں ورنہ نہیں۔ **جوابات** (۱) ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں اور نص تو اس سے ساکت ہے۔ (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ موصوفہ نماز تمام ماضیہ گناہوں کا کفارہ بنےگی بشرطیکہ کبائر موجود نہ ہوں ورنہ صغائر کا کفارہ ہوگی نہ کہ کبائر کا بھی کیونکہ کبائر توبہ سے معاف ہوتے ہیں،

قولہ وذالک الدھر کلہ الدھر ظرفیت یا نزع خافض کی بناپر منصوب ہے یعنی نماز موصوفہ کفارۂ صغائر بننے میں کسی خاص جگہ یا وقت کیساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ حکم دائمی ہے، (مرقاۃ ج۱ ۲۲۴ وغیرہ)

حدیث:- وعنہ (ای عثمان رضؓ)..... من توضأ نحو وضوئی ھذا ،، حضرت عثمانؓ نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسطرح وضو کرتے دیکھا ہے جسطرح میں نے وضو کیا ہے ،،۔ محدثین نحو اور مثل میں اسطرح فرق کرتے ہیں کہ نحو مطابقتِ لفظی کیلئے اور مثل مطابقتِ لفظی ومعنوی دونوں کیلئے مستعمل ہے،

قولہ ثم یصلی رکعتین لایحدث نفسہ فیھما الخ ،، اسکے بعد دوگانہ تحیۃ الوضوء پڑھے اور اس دوران میں قصد واختیار کے ساتھ کوئی دنیوی بات نہ سوچے اگر کوئی

وسوسہ خود آئے تو اسکی طرف التفات نہ کرے ،، علامہ برماویؒ نے کہا اسکی مراد ایسے خیالات کا نہ لانا جو متعلق بالصلوٰۃ نہ ہو ۔

سوال | حضرت عمرؓ سے مروی ہے " اِنّی لَاُجَھِّزُ جیشی و اَنا فی الصلوٰۃ " اور حدیث الباب اس حدیث کی منافی ہے کیونکہ یہ تو نماز کے متعلقہ چیز نہیں ،،

جوابات | (۱) عمرؓ امیر المؤمنین اور مامور بالجہاد تھے لہذا جسطرح کوئی شخص عین لڑائی میں صلوٰۃ پڑھتے وقت امور جہاد کا سوچنا مضر نہیں اسی طرح عمرؓ کیلئے یہ تصور مضر نہیں تھا ، (۲) عمرؓ کی تجہیز جیش بھی من قبیل الامور الاخروی تھی (۳) عمرؓ کے عشق و محبت اور ایمان ایسا مضبوط اور قوی تھا کہ تجہیز جیش کے ساتھ ساتھ نماز کے حضور قلب میں بھی کوئی فرق نہیں آتا تھا ،

قولہ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ۔ **سوال** | حدیث الباب میں مغفرت کا تعلق وضو ہی سے ہے اور بعض حدیثوں میں مغفرت کا تعلق وضو ، وصلوٰۃ دونوں ہی کیساتھ ہے فکیف التوفیق ؟

جوابات | (۱) دراصل مغفرت کا تعلق وضو ہی سے ہے اور نماز کو اتماماً لاحق کیا گیا ، (۲) بعض کے وضو ایسے ہیں کہ اسباغ اور اتمام کیوجہ سے انکو مغفرت ہو جاتی ہے اور بعض کے وضو ایسے ہیں کہ فقط وضو ہی سے ثمرات مرتب نہیں ہوتے ہیں بلکہ اسکے ساتھ نماز بھی ادا کرنے سے یہ ثمرہ مرتب ہوتا ہے ، (مرقاۃ ج۱ ۳۲۶ وغیرہ)

حدیث ۶ ۔ عن ابی ھریرۃؓ ..... ان امتی یدعون یوم القیامۃ غرًّا محجلین ،، قیامت کے دن میری امت کے لوگوں کو جب پکارا جائیگا تو وہ وضو کے اثر سے چمکدار پیشانی اور سفید اعضا والے ہونگے ،،

تحقیق غر و محجل | " غُرٌّ " جمع ہے اغر کی بمعنی جس گھوڑے کی پیشانی پر سفیدی ہو ، محجل جس گھوڑے کے تین پاؤں پر سفیدی ہو اس قسم کا گھوڑا عرب میں بڑا بیش قیمت سمجھا جاتا ہے ،

تشریح | یہاں امت سے عبادت گذار امت مراد ہیں ، لفظ امتی سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے یہ آثار صرف امت محمدیہ کیلئے خاص ہے گو نفس وضو

اس امت کیلئے خاص نہیں ہے چنانچہ حضرت سارہ علیہا الصلوٰۃ والسلام کے قصہ میں ہے کہ جب بادشاہ نے اسکا قصد کیا تو قامت توضأ وتصلی (بخاری) اسی طرح جریج الراہب کے متعلق بھی وضوء ثابت ہے (بخاری) ابن حجرؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ دوسری امتوں کیلئے بھی آثار وضوء ہونگے لیکن امت محمدیہ کیلئے وہ نمایاں اور مخصوص شان کے ساتھ ہونگے،

قولہ أن یطیل غرتہ — اطالۂ غرہ سے مراد رگڑ رگڑ کر مواقع وضوء کو دھونا اور انقار کرنا اور پانی تین بار بہا دینا چنانچہ آنحضرتؐ تین بار دھو کر ارشاد فرمایا فمن زاد أو نقص فقد أساء وتعدی وظلم،

حدیث ۴ — عن جابرؓ - قولہ مفتاح الجنۃ الصلوٰۃ،

سوال دوسری احادیث میں آتا ہے کہ مفتاح الجنۃ کلمۃ الشہادۃ والتوحید فکیف التوفیق **جواب** حدیث الباب میں درجات جنت کا مفتاح مراد ہے اور کلمۂ شہادت اصل مفتاح جنت ہے،

عن رجل من بنی سلیم قولہ والصوم نصف الصبر،

تشریح (۱) فی الحقیقت صبر دو قسم پر ہے صبرؔ علی الطاعات، صبرؔ علی المعاصی۔ روزہ صبر علی المعاصی ہے کیونکہ اس سے کسر خواہشات نفسانیہ ہوتا ہے لہذا روزہ نصف صبر ہوا (۲) دن اور رات دونوں میں صبر کرنا ہوتا ہے لہذا روزہ نصف صبر ہوا باین معنی کہ وہ دن کا صبر ہے

حدیث ۵ — عن أبی ہریرۃؓ قولہ وانا انشاء اللہ بکم لاحقون،

سوال موت تو یقینی ہے پھر آپؐ نے انشاء اللہ کیوں فرمایا، **جوابات** (۱) نفس موت کے متعلق شک کرنا مراد نہیں بلکہ مقام موت اور مدفن کے بارے میں شک مراد ہے کما قال اللہ تعالیٰ ,, وما تدری نفس بأی أرض تموت ،، (سورۂ لقمان آیۃ ۳۴)
(۲) خاتمہ بالخیر کے متعلق شک مراد ہے یعنی اس سے امت کو اسکے متعلق تعلیم دینا مقصد ہے،

قولہ وددت انا قد رأینا اخواننا، **سوال** ذکر موتی اور اس جملہ کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟

جوابات (۱) موتی کیساتھ احیاء کی بھی یاد آگئی ہے (۲) آنحضرتؐ پر عالم ارواح کا انکشاف ہوا جسکی وجہ سے آپ نے ارواح کا مشاہدہ فرمایا اور وہاں اگلی پچھلی تمام ارواح موجود تھیں،

حدیث:- عن أبي الدرداءؓ فيما بين نوح الى أمتك الخ

تشریح | پوچھنے والے نے خاص حضرت نوح علیہ السلام کا نام اسلئے لیا کہ وہ آدم ثانی ہیں یا اسلئے کہ ان سے پہلے اُمتی لوگوں کی کمی ہوتی تھی ،

قولہ: واعرفهم انهم يؤتون كتبهم بايمانهم - "اور میں انکو اسوجہ سے بھی پہچان لونگا کہ انکے اعمال نامے انکے دائیں ہاتھوں میں دئے جائیں گے"

اعتراض | دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ باقی امتوں کے اعمال نامے بھی دائیں ہاتھوں میں دئے جائیں گے تو پھر امت محمدیہ کی تخصیص کیوں ہے ؟ ،

جوابات | امت محمدیہ کو باقی امتوں سے پہلے دئے جائیں گے ، امت محمدیہ کے اعمال ناموں کا نور باقی امتوں کے نور سے زیادہ ہوگا اس سے وہ پہچانے جائیں گے ،

باب ما يوجب الوضوء

اس باب میں موجبات وضوء اور اسباب وجوبِ وضوء کا بیان ہے، موجباتِ وضوء کے تین درجات ہیں (۱) بعض چیزیں ایسی ہیں جن پر صحابہ وتابعین اور ائمۂ کرام کا اتفاق ہے اور تمام روایات میں تطابق ہے جیسے بول، غائط، خروج مذی، نوم ثقیل وغیرہ یہ بالاتفاق ناقض وضوء ہیں (۲) اور بعض چیزیں ایسی ہیں جنکے متعلق روایات متعارض ہیں مثلاً مسّ ذکر، مسّ المرأۃ، اکل لحوم الابل، نجاست خارجہ من غیر السبیلین کیونکہ ان میں صحابہ وتابعین کا اختلاف ہے ، (۳) بعض چیزیں ایسی ہیں جن میں روایات مشتبہ ہیں لیکن اسکے عدم موجبِ وضوء ہونے پر صحابہ وتابعین کا اجماع ہوگیا مثلاً وضوء مما مسّت النار ،

حدیث:- عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل صلوٰة بغير طهور

تشریح | لفظ قبول دو معنی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) ان يكون الشئ مستجمعا

للارکان والشرائط ، یہ صحت واجزاء کا مرادف ہے اسکو قبولِ اصابت اور قبولِ مطلق کہا جاتا ہے جیسے حدیث میں ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض الا بخمار (من بلغت من المحیض) (ابوداؤد ج۱ ص۹۴) اسکا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے ، (۲) کون الشئی واقعاً فی حیز مرضاۃ اللہ تعالیٰ اسکو قبول اجابت اور قبول کامل کہا جاتا ہے ،
قبول کامل کی نفی سے بطلان شی لازم نہیں آتا صرف کمال کی نفی ہوتی ہے گویا قبول کامل ترتب ثواب اور رفع درجات کے معنی میں ہے مثلاً اگر کوئی شخص ظاہری شرائط وارکان وآداب کی رعایت کرکے کامل خشوع وخضوع اور تعدیل ارکان سے نماز ادا کرے تو اسکی نماز صحیح بھی ہے اور قبول بھی ہے کما فی قولہ تعالیٰ فتقبلها ربها بقبول حسن (آل عمران آیت ۲۷) وفی الحدیث من شرب الخمر لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین صباحاً (ترمذی ج۲ ص۱۶) حدیث الباب میں قبول سے باجماع امت معنیٰ اول یعنی صحت مراد ہے جس طرح مغصوبہ زمین میں نماز تو صحیح ہے یعنی ذمہ سے ساقط ہو جائیگی لیکن مقبول کامل نہیں ہے یعنی قبول اجابت سے مشرف نہیں کیا جائیگا (معارف السنن ج۱ ص۲۹ وغیرہ)

نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے بارے میں اختلاف (۱) ابن علیہؒ ، ابن جریرؒ شعبیؒ کے نزدیک نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت بغیر وضوء کے درست ہوسکتی ہے سجدۂ تلاوت کے متعلق امام بخاریؒ کا مسلک بھی انکے مطابق ہے ، دورِ حاضر میں ابو الاعلیٰ مودودی بھی اسکو اختیار کیا ہے ، (۲) ائمۂ اربعہ کے نزدیک دونوں کیلئے وضوء ضروری ہے ،

دلائل فریق اوّل (۱) عن ابن عمرؓ تعلیقاً انہ کان یسجد علیٰ غیر وضوء (بخاری) (۲) حدیث الباب میں مطلق صلوٰۃ کہا گیا اور مطلق کا اطلاق فرد کامل پر ہوتا ہے نماز جنازہ میں نقص ہے کیونکہ اسمیں رکوع وسجدہ نہیں ہے اور سجدۂ تلاوت میں بھی رکوع نہیں لہذا اُن دونوں کیلئے وضوء ضروری نہ ہونا چاہیئے ،

دلائل فریق ثانی (۱) حدیث الباب ہے ، وجہ استدلال یہ ہے کہ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی واقع ہے یعنی کوئی نماز خواہ کسی قسم کے ہو بغیر وضوء کے صحیح نہیں لہذا صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے - (۲) بہت احادیث میں جنازہ پر صلوٰۃ

کا اطلاق ہوا کا جاء فی الحدیث صلوا علی اخیکم النجاشی (۳) قرآن میں سجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے مثلاً: ومن اللیل فاسجد لہ وسبحہ لیلاً طویلاً (دہر آیت ۲۶) لہٰذا ان دونوں کیلئے بھی وضو ضروری ہوگی۔

جوابات ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصیلی نسخہ میں اسکا برعکس "سجد علی وضوء" وارد ہے إذا تعارضا تساقطا۔

قوله: بغیر طُهور۔ تحقیق: طُہر بضم الطاء مصدر ہے اور بفتح الطاء آلۂ طہارت یعنی پانی یا مٹی ہے یہاں بضم الطاء ہے بمعنی طہارت جو طہارتِ حقیقی وحکمی دونوں کو شامل ہے اس حدیث کے تحت ایک مشہور مسئلہ ہے۔

مسئلہ فاقد الطهورين فاقد الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جو نہ استعمال ماء پر قادر ہو اور نہ ہی صعید طیب پر۔ مثلاً کوئی لکڑی یا لوہے کے قیدخانہ میں بند ہے یا کوئی ہوائی جہاز پر سوار ہو اور وہاں پانی ختم ہوجائے اب یہ شخص نماز کے وقت کیا کرے، تو اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاهب (۱) مالکؒ کے نزدیک وہ نماز کا مکلف ہی نہیں (۲) احمدؒ کے نزدیک نماز ادا کرے قضا درست نہیں (۳) ابوحنیفہؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک ادا نہ کرے بلکہ قضا کرے (۴) شافعیؒ سے چار روایتیں ہیں احمدؒ کے مطابق، ابوحنیفہ کے مطابق، اداء مستحب قضا واجب، دونوں واجب، وہو اصح الاقوال۔ (۵) ابویوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک اس وقت تو محض تشبہ بالمصلین کرے۔ یعنی بغیر نیت وقرأت کے ارکان ادا کرے پھر اس پر قضاء لازم ہے یہی امام ابوحنیفہ کی آخری روایت ہے اور یہی احناف کا مفتی بہ قول ہے

دلائل مالکؒ:۔ (۱) فی الحال عدم اداء پر حدیث الباب دال ہے اور بعد از وقت عدم قضا اس لئے ہے کہ "اقیموا الصلوٰۃ" کا خطاب اس پر از سر نو متحقق نہیں ہوا (۲) حائضہ جسطرح نماز کا مکلف نہیں اسطرح وہ بھی مکلف نہ ہونا چاہئے،

دلائل احمدؒ: (۱) لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها (بقرہ آیت ۲۸۶)

(۲) إذا امرتکم بشئ فافعلوا منه ما استطعتم۔ الحدیث۔ یقیناً فاقد الطہورین اقامت صلوٰۃ پر قادر ہے اور حصول طہارت میں معذور ہے تو حسب استطاعت دوسعت بغیر طہارت کے بھی ارکان صلوٰۃ فی الحال بجالانے سے کافی ہونا چاہئے۔

احناف کا قول مفتی بہ کے دلائل (۱) صوم رمضان پر قیاس یعنی جب رمضان کے دن میں بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا مسافر مقیم ہوجائے یا حائضہ پاک ہوجائے تو ان پر بالاتفاق تشبہ بالصائمین اختیار کرنا پھر قضا دینا واجب ہے تو اسی طرح یہاں بھی، (۲) قیاس علی مفسد الحج۔ کسی شخص نے طواف زیارت سے قبل جماع کرلیا تو اسکا حج بالاتفاق فاسد ہوجاتا ہے۔ تو اس پر تشبہ بالحجاج پھر آئندہ سال قضا لازم ہے تو اسی طرح نماز میں بھی تشبہ اختیار کرے (۳) تشبہ بالمحلقین، کسی حاجی محرم کے سر پر بال نہ ہو تو حلال ہوتے وقت تشبہ بالمحلقین کرتے ہوئے اپنے سر پر استرہ پھروائیگا اسی طرح یہاں بھی۔

ترجیح قول احناف جب حقیقت متعذر ہوجاتی ہے تو مجاز پر عمل کئے جانے کی کثرت نظائر (کما مرّ آنفاً) سے قول احناف کی ترجیح ہوتی ہے کیونکہ یہ علت کی قوی ہونیکی دلیل ہے۔

قولہ: ولا صدقة من غلول کی تشریح غلول کے معنی مال غنیمت میں خیانت کرنا پھر مطلقاً ہر قسم مالِ حرام کو غلول کہدیا جاتا ہے۔ اسی حدیث میں یہی اطلاق مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا۔ اگر ثواب کی نیت کی جائے تو کفر کا خطرہ ہے، مالِ حرام نہ فرماکے غلول کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب غنیمت کے مال میں اپنا حق ہونے کے باوجود قبل التقسیم صدقہ کرنیکا یہ حال ہے تو جس اموال میں اپنا حق نہ ہو اس سے صدقہ کرنے کا کیا حال ہوگا۔ خود اندازہ کرلینا چاہئے،

ماقبل سے ربط اس جملے کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ وضو ظاہر کی طہارت ہے اور صدقہ باطن کی طہارت،

ایک شبہ اور اسکا حل اگر مال حرام کا مالک نہ ملے تو اس مال کو صدقہ کردے چنانچہ ھدایہ میں ہے "من اجتمع عنده مال حرام فسبيله التصدق" حالانکہ حدیث الباب سے مالِ حرام کے صدقے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اسکا حل یہ ہے کہ مال حرام کے صدقے کی دو صورتیں ہیں بنیتِ تحصیلِ ثواب۔ بنیتِ الفراغة عن الذمة یا بنیتِ دفع المضرة والمعصية۔ تو حدیث باب میں پہلی قسم کی ممانعت مراد ہے چنانچہ درمختار میں ہے "ان التصدق بمال حرام ثم رجاء الثواب منه حرام وكفر" اور ہدایہ کی عبارت سے دوسری قسم کی اجازت مراد ہے اگرچہ ضمناً اور بالتبع ثواب بھی ملے گا کیونکہ مضرت کا دور کرنا اور شریعت کا حکم ماننا بھی تو

باعثِ ثواب ہے تو گویا ثواب کی نوعیت میں تبدیل ہوگئی کہ ثواب حکم کی بجاآوری پر ہے نہ کہ نفس تصدق پر۔ (معارف السنن صہ ۲۹ جلد ۱، عرف الشذی وغیرہ)

حَدیث :۔ عن علیؓ قال کنت رجلاً مذاءً فکنت استحی ان اُسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمکان ابنتہ عندی۔

تشریح مذی اس رطوبت کو کہتے ہیں جو منی سے پہلے نکلتی ہے اس حدیث میں یہ تنبیہ ہے کہ داماد کا اپنے خسر کے سامنے ایسی چیزوں اور باتوں کا ذکر کرنا مناسب نہیں جو عورتوں کے ساتھ مباشرت اور جنسی معاملات سے تعلق رکھتی ہوں۔

قولہ : فامرتُ المقداد فسئلہ، پرشبہ اس روایت میں ہے کہ حضرت مقدادؓ کو حکم فرمایا اور انہوں نے سوال کیا، اور نسائی صہ ۳۶ کی روایت میں ہے کہ عمارؓ کو حکم فرمایا اور انہوں نے پوچھا اور مشکوٰۃ صہ ۴۲ فصل ثانی میں ہے کہ حضرت علیؓ نے خود پوچھا تو یہ تعارض ہوا۔

اس کا حل یہ ہے (۱) ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے اولاً عمار کو پوچھنے کیلئے فرمایا انہوں نے تاخیر کی تو پھر مقداد کو وکیل بنایا انہوں نے بھی تاخیر کی تو شدت احتیاج کی بناء پر خود دریافت کرلیا، اور اتفاقی طور پر عمارؓ اور مقدادؓ بھی علیحدہ علیحدہ پوچھے تو تینوں کا پوچھنا ٹھیک ہے اس تقدیر پر ان تینوں کی طرف سائل کی نسبت حقیقۃً ہے۔ (۲) یا ان دونوں نے بھی دریافت کیا لیکن مزید اطمینان کیلئے خود بھی دریافت کیا اس تقدیر پر بھی ان تینوں کی طرف سائل کی نسبت حقیقۃً ہے (۳) یا تو حضرت علیؓ کا پوچھنا بالواسطہ ہے ان دونوں کا پوچھنا بلاواسطہ ہے، اس تقدیر پر عمارؓ اور مقدادؓ کی طرف سائل کی نسبت حقیقۃً ہے اور علیؓ کی طرف سائل کی نسبت مجازاً ہے کیونکہ علیؓ اٰمر تھا۔

درسِ ہدایہ

فقہ کی طرف طبیعت انہی لوگوں کی مائل ہوتی ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے خیر کا ارادہ کیا ہو۔ مجھے امید ہے مولانا رفیق احمد صاحب دامت برکاتہم ان لوگوں میں سے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ خیر کا ارادہ کرچکے۔ میری تمنا ہے کہ جب یہ کتاب مکمل ہو اسے طباعت بھی وہ نصیب ہو جو مجمل ہو اور عصر حاضر کی نظروں میں یہ کتاب مطلوب بھی ہو اور محبوب بھی ہو اور اللہ رب العزت اس سے عالم میں خیر پھیلائے اور اسے مصنف کے ذخیرۂ آخرت میں ایک آبرومندانہ جگہ دے، السعی من العبد والاتمام من المعبود —

العلامۃ الاوحد مولانا خالد محمود حفظہ اللہ۔ صدر اسلامک اکیڈمی مانچسٹر لندن

قوله یغسل ذکره و یتوضأ اس میں اتفاق ہے کہ خروج مذی سے غسل نہیں صرف وضو واجب ہوتا ہے، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ صرف محل نجاست کا دھونا واجب ہے یا مزید اور کچھ حصہ دھونا بھی ضروری ہے۔

مذاہب (۱) احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک کل ذکر کا دھونا واجب ہے (۲) احمدؒ (فی روایۃ) مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک خصیتین کا دھونا بھی ضروری ہے (۳) ابو حنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) اور شافعیؒ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا واجب ہے۔

دلائل احمدؒ وغیرہ (۱) حدیث الباب ہے (۲) رافع بن خدیج کی روایت میں ہے یغسل مذاکیره (ابوداؤد) (۳) عبداللہ بن سعدؓ کی روایت میں ہے، فتغسل من ذالك فرجك وانثييك (ابوداؤد)۔

دلائل جمہور (۱) عن علیؓ ... فی روایة اسماعیل توضأ واغسله. یہاں ضمیر مذی کی طرف راجع ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف مذی کو دھونا ضروری ہے (۲) **دلیل قیاسی** نواقض وضوء میں صرف موضع نجاست کو دھونا پڑتا ہے لہذا یہ بھی ناقض وضوء ہونے کی بنا پر صرف محل نجاست کو دھونا ضروری ہونا چاہئے۔ **جوابات** (۱) وہ حکم استحبابی ہے نہ کہ وجوبی (۲) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ تقاطر بند ہونے کیلئے علاجاً یہ حکم دیا گیا تاکہ مخصوص رگیں سکڑ جائیں اور شہوت کم ہو جائے، (۳) یہ حکم ابتداء میں تھا اور یہ مسئلہ جب صحابہؓ کو ذہن نشین ہو گیا تو یہ سختی اٹھا دی گئی، (۴) امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں غسل انثیین والی روایت صحیح طرق پر نہیں ہے، (انوار المحمود ص۱۰۹ فتح الباری ص۳۵۱)

ترك الوضوء مما مست النار حدیث ۱- عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم توضؤوا مما مست النار الخ

آگ کی پکائی ہوئی چیز کے تناول سے نقض وضوء ہونے کے بارے میں صحابہ کرام کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا بعض صحابہ نقض وضوء کے قائل تھے، جیسے ابن عمرؓ، انسؓ، ابوطلحہؓ، ابوالیوب، جابرؓ، زید بن ثابتؓ، ابوہریرہؓ، عائشہؓ، لیکن جمہور صحابہ جیسے خلفاء اربعہ وغیرہم نقض وضوء کے قائل

نہ تھے ائمہ اربعہ بھی بالاتفاق وضوء نہ ٹوٹنے کا قائل ہیں،

دلائل بعض صحابہؓ (۱) عن ابی ھریرۃ رضؓ مرفوعاً توضؤا مما مست النار (مسلم، مشکوٰۃ) (۲) اس طرح وہ احادیث جن میں وضوء کرنے کا امر آیا ہے،

دلائل جمہور (۱) عن ابن عباسؓ قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل کتف شاۃ ثم صلی ولم یتوضأ (مشکوٰۃ ص۳۶، متفق علیہ، موطا مالک ص۸، موطا محمد ص۵۸) (۲) عن ام سلمۃ انھا قالت قربت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم جنباً مشویاً فاکل منہ ثم قام الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ (احمد، مشکوٰۃ ص۳۶) اسی طرح موطئین وغیرہ میں متعدد احادیث ہیں، (۳) امام طحاویؒ لکھتے ہیں کہ پاک کھانا پکانے سے پہلے جسطرح اسکا کھانا بالاتفاق حدث نہیں ہے اسی طرح وہ آگ سے پکانے کے بعد بھی کھالینا حدث نہ ہونا چاہیئے،

جوابات (۱) صاحب مصابیح السنۃ نے فرمایا وہ احادیث منسوخ ہیں، نیز ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے قال کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلعم ترک الوضوء مما غیرت النار، (۲) استحباب پر محمول ہے اسی پر حدیث جابرؓ دال ہے قال ان شئت فتوضأ وان شئت فلا توضأ (مسلم، مشکوٰۃ ص۳۶) (۳) وضوء سے مراد وضوء اصطلاحی نہیں بلکہ وضوء لغوی یعنی ہاتھ منہ دھونا اور کلی کرنا ہے، اسکے دلائل (الف) سوید بن نعمان کی حدیث فمضمض ومضمضنا ثم صلی ولم یتوضأ (مسلم، مشکوٰۃ ص۳۶) (ب) برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہٗ (شمائل ترمذی ص۱۳) وغیرہ

(۴) یہ وضوء دور اول میں بھی واجب نہ تھا لیکن نظافت کے خیال سے ابتداءً اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا بعد میں جب یہ خطرہ ہوا کہ اس اہتمام کے نتیجہ میں اس کو واجب سمجھ لیا جائیگا تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، (۵) شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امر وجوبی ہے مگر عوام کے لئے نہیں بلکہ خواص کیلئے ہے (۶) مامست النار کے استعمال سے انسان کی صفت ملکیت میں کمی آتی ہے لہذا اس صفت کے جبر و نقصان کے طور پر وضوء کا حکم دیا گیا (معارف السنن ج۱ ص۲۸۶ انوار المحمود ج۱ ص۸۰ فیض الباری ج۱ ص۳۰۵ اوجز المسالک ج۱ ص۵۶ نیل الاوطار ج۱ ص۱۹۵ وغیرہ) فیض الباری ص۳۰۵ /

حدیث :- عن جابر بن سمرۃ رضؓ قولہٗ انتوضأ من لحوم الابل قال نعم فتوضأ من لحوم الابل ۔ (مشکوٰۃ صلا)

جوابات | حدیث الباب اسطرح جن احادیث میں لحوم ابل تناول کرنے کے بعد وضو کا حکم آیا ہے، اسکے جوابات بعینہ وہ ہے جو مَمّا مَسَّتِ النّارُ کے ہیں مزید خصوصی چند جوابات بھی درج ذیل ہیں (۱) شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں لحوم ابل بنی اسرائیل پر حرام تھا، اور امتِ محمدیہ کیلئے حلال کردیاگیا لہذا بطور شکر نعمت وضو کو مستحب قرار دیاگیا ہے، (۲) لحوم اور البانِ ابل میں دسومت اور بو زیادہ ہوتی ہے اسلئے اسکے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیاگیا (۳) اونٹ بہت متکبر جانور ہے چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ اونٹ کی کوہان میں شیطانی اثر ہے لہذا اسکے گوشت کھانے سے کچھ نہ کچھ متاثر ہونیکا اندیشہ ہے اسلئے اسکو زائل کرنے کیلئے وضو کو مستحب قرار دیاگیا (۴) اونٹ میں حرمت کے بعد حلت آئی لہذا اسکو کھانے میں کچھ وسوسہ آسکتا ہے اس کو دفع کرنے کیلئے وضو کا حکم دیاگیا،

قولہٗ : أصلّی فی مرابض الغنم قال نعم الخ **تحقیق :-** مرابض جمع ہے مربض کی بمعنی بکری کا باڑا، مبارک جمع ہے مبرک کی بمعنی اونٹ کا تھان، اگر مقام صلوٰۃ نجس ہونیکا یقین یا ظنِ غالب ہو وہاں نماز پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے۔ خواہ مرابض غنم ہو یا مبارکِ ابل ہو اور اگر جگہ پاک ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو مرابض غنم میں نماز پڑھنا جائز ہے۔ لیکن اس وقت بھی مبارکِ ابل کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب | (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، اصحاب ظواہر کے نزدیک مبارکِ ابل میں نماز پڑھنا جائز نہیں۔ اگر کسی نے پڑھ لی تو اعادہ ضروری ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ وغیرہم کے نزدیک نماز مع الکراہۃ التنزیہیہ جائز ہے۔

دلیل احمد وغیرہ :- حدیث الباب ہے

دلائل جمہور :- (۱) عن ابی ذرؓ انہٗ علیہ السلام قال جُعلت لی الأرض مسجداً و طهوراً (ابوداؤد) (۲) عن أبی سعیدؓ انہٗ علیہ السلام قال :- الارض کلها مسجد الا الحمام والمقبرۃ و غیرهما۔ احادیث ہیں جن میں پوری سر زمین کو محل صلوٰۃ قرار دیا ہے۔

جوابات (۱) اونٹ شریر جانور ہے اسکے پاس نماز پڑھنے میں اطمینان اور خاطر جمعی کا ماحول میسر نہیں ہوگا۔ کیونکہ اونٹ کے بھاگ کھڑے ہونے یا لات وغیرہ مارنے کا خوف ہر لمحہ رہتا ہے (۲) حدیث میں ہے فانہ شیطانٌ لہذا اونٹ کے پاس نماز پڑھنے سے شیطان وسوسہ ڈالتا رہیگا (۳) اونٹ کے پیشاب میں چھینٹوں کا اندیشہ ہے بخلاف بکری کے (۴) اہل عرب اونٹ کے باڑے کو صاف ستھرا نہیں رکھتے تھے، اور ہموار نہیں بناتے تھے ان وجوہات کی بناء پر نماز پڑھنے سے ممانعت آئی ہے، اور بکریوں میں یہ وجوہات موجود نہ تھے اسلئے وہاں منع نہیں کیا گیا۔

حدیث :- عن ابی ھریرۃؓ قولہ فلا یخرجنّ من المسجد۔ یہ کنایہ ہے عدم نقض وضو سے اور خارج مسجد کا بھی یہی حکم ہے لیکن مسجد کی تخصیص میں اشارہ ہے کہ مومن کو چاہئے وہ مسجد ہی میں نماز ادا کرے

قولہ : حتی یسمع صوتًا أو یجد ریحًا۔ یہ کنایہ ہے خروج ریح کے متیقن ہو جانے سے خواہ آواز سنائی دے یا سنائی نہ دے خواہ بدبو محسوس ہو یا نہ ہو اوران دو کی تخصیص اکثری عادت کے طور پر ہے اس بناء پر فصل ثانی میں ابو ہریرہؓ سے یہ حدیث "لا وضوءَ إلاّ من صَوْتٍ او ریح وارد ہے (فتح الملہم)

مقیم نمازی کیلئے تجدید وضوء کا مسئلہ

حدیث :- عن بریدۃؓ انّ النبیّ صلّی الصلوات یوم الفتح بوضوءٍ واحد، مسافر نمازی کے اوپر ہر نماز کیلئے تجدید وضوء واجب نہ ہونے پر اتفاق ہے لیکن مقیم نمازی کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب :- (۱) اصحاب ظواہر اور شیعہ کے نزدیک مقیم کے اوپر ہر نماز کیلئے تجدید وضو واجب ہے (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک ایک ہی وضو سے کئی نمازیں پڑھ سکتے ہیں۔

دلیل اصحاب ظواہر وشیعہ قولہ تعالیٰ :- إذا قمتُم إلی الصّلوٰۃِ فاغسلوا وُجُوھکم (النساء) یعنی جب بھی تم نماز کیلئے تیار ہو جاؤ تو پہلے وضو کرلو اسکی ہر نماز کیلئے نیا وضو کرنا واجب ثابت ہوتا ہے۔

دلیل جمہور (۱) عن سوید بن نعمانؓ انہ علیہ السّلام صلّی العصر ثم اُکل سویقًا ثم صلی المغربَ و لم یتوضأ (بخاری) (۲) عن اُمّ سلمۃؓ قالت قرّبتُ إلی النبیؐ جنبًا مشویًا فاکل ثم قام إلی الصّلوٰۃ ولم یتوضأ (بخاری) وغیرہ احادیث بکثرت موجود ہیں

جوابات (۱) فاغسلوا کا امر استحبابی ہے وجوبی نہیں (۲) قیام من النوم مراد ہے (۳) امام طحاویؒ فرماتے ہیں آیت سے انکا مدعا ثابت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ

اللہ تعالیٰ نے جیسے وضوء کا حکم فرمایا ویسے ہی اس آیت کے آخر میں ولکن یرید لیطہرکم ا
فرما کے سبب وضوء کو بھی بیان فرمادیا جسکا حاصل یہ ہے کہ حکم وضوء کا تطہیر ہے
جبکہ پہلے وضوء سے طہارت حاصل ہے تو نیا وضوء کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ
طہارت کے ہوتے ہوئے دوبارہ طہارت کا مطالبہ تحصیل حاصل ہے اسلئے امام نووی نے
اجماع نقل کیا ہے کہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ وَ اَنْتُمْ مُحْدِثُوْن کے قید سے مقید ہے
مطلق نہیں، علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محدثون کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں
بلکہ عام رکھنا چاہیئے یعنی محدث ہو یا نہ ہو وضوء کرنا چاہیئے ہاں اگر محدث ہو تو وضوء کرنا
فرض ہے اور اگر محدث نہ ہو تو یہ حکم استحبابی ہوگا (۴) یہ حکم وجوبی ہے مگر منسوخ
ہوگیا کما جاء فی روایۃ عبداللہ بن حنظلہ رض انہ علیہ السلام امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاہراً او
غیر طاہر فلما شق علیہ وضع عنہ الوضوء الا من حدث (ابوداؤد)

شبہ | یہ آیت خبر واحد سے کیسے منسوخ ہوسکتی ہے، **جواب** | جو چیز عملی طور
پر متواتر ہو جائے وہ بھی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے لہذا تواتر عملی سے آیت منسوخ ہوگی نہ کہ
خبر واحد سے،

ترجمۃ الباب کیساتھ مناسبت حدیث | مناسبت یہ ہے کہ محض ارادۂ نماز موجبات
وضوء میں سے نہیں بلکہ جب حدث طاری ہو تب وضوء لازم ہوگا -

حدیث: - عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم،

سوال | ستر عورت بھی تو مفتاح ہے صرف طہور کو کیوں مفتاح کہا گیا،

جواب | یہاں کامل مفتاح مراد ہے، **قولہ** وتحریمہا التکبیر یہاں ظرف
کیطرف اضافت ہے جیسے صوم النہار یعنی تکبیر نماز میں منافی صلوٰۃ کاموں کو حرام
کردیتی ہے۔ یہاں دو مسائل خلافیہ ہیں

مسئلہ حکم تکبیر تحریمہ | مذاہب | (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ
فرض اور رکن صلوٰۃ ہے کیونکہ نماز کی جتنی شرائط ہیں یہ سب تحریمہ کیلئے بھی ہیں
اور یہ ظاہر ہے کہ شرائط کیلئے شرائط ضروری نہیں ہوتے بلکہ رکن وجزء کیلئے ضروری
ہوتا ہے لہذا وہ جزء صلوٰۃ ہے،

(۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ شرط اور واجب ہے
دلیل | قولہ تعالیٰ وذکر اسم ربہ فصلّٰی کیونکہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے
جواب دلیل فریق اوّل | یہ شرائط دراصل قیام وغیرہ ارکان صلوٰۃ کیلئے ہیں اور قیام کیساتھ تحریمہ کا کمال اتصال ہے اسکی وجہ سے تحریمہ کیلئے بھی یہ شرائط ٹھہری جیسے خطبۂ جمعہ اور اقامت کی شرطیں بھی تقریباً نماز والی کے ہیں لیکن کسی کے نزدیک یہ دونوں رکن صلوٰۃ نہیں ہیں،

مسئلہ الفاظ تکبیر تحریمہ - مذاہب | (۱) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک خاص اللہ اکبر کہنا فرض ہے دوسرے کسی لفظ سے تحریمہ ادا نہ ہوگی (۲) شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر، اللہ الاکبر فرض ہے (۳) ابویوسفؒ کے نزدیک ان دونوں کے ساتھ اور دو کلمہ ہیں اللہ کبیر، اللہ الکبیر - (۴) ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک خاص اللہ اکبر کہنا واجب ہے اور فرضیت ادا ہونے کیلئے ہر ایسا لفظ کافی ہے جو خاص تعظیم پر دال ہو اگرچہ مادہ تکبیر نہ ہو مثلاً اللہ اجل، اللہ اعظم وغیرہ - دلائل مالکؒ و احمدؒ | (۱) تعامل الناس کہ نبی علیہ السلام سے لیکر ابتک مسلمان اللہ اکبر کہتے چلے آئے ہیں، (۲) حدیث الباب میں خبر معرفہ ہے اور جب مبتدا، وخبر دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتے ہیں یعنی تحریمہ منحصر ہے تکبیر میں،
دلیل شافعیؒ | اکبر پر الف لام داخل کرنے سے معنی میں مبالغہ پیدا ہوجاتا ہے اسلئے وہ بھی درست ہے،
دلیل ابویوسفؒ | اسماء الٰہیہ میں اسم تفضیل اور صفت مشبہ کا ایک ہی حکم ہوتا ہے، دلائل ابوحنیفہؒ ومحمدؒ | (۱) قولہ تعالیٰ وذکر اسم ربہ فصلّٰی (الاعلیٰ آیہ ۱۵) یہاں حرف فاء بعدیت بلا فصل کیلئے ہے اور نماز کے پہلے متصلاً تحریمہ ہی ہے اسی کیلئے اسم رب کا ذکر فرمایا ہے خاص لفظ تکبیر کا ذکر نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اللہ کے اسماء حسنیٰ میں سے جس سے بھی تحریمہ باندھ لیا جائے ادا ہوجائیگا،
(۲) قولہ تعالیٰ وربک فکبر (المدثر آیہ ۳) تمام مفسرین فرماتے ہیں یہاں کبر سے مراد عظّم ہے جسطرح ولما رأینہ اکبرنہ (یوسف آیہ ۳۱) میں اکبرنہ سے مراد اعظمنہ ہے

یعنی ان عورتوں نے یوسفؑ کے حسن کو بڑا سمجھا تو معلوم ہوا کہ ہر وہ لفظ جو مشعر تعظیم ہو اس سے تکبیر تحریمہ ادا ہو جائیگا، (۳) قولہ تعالےٰ وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا (الاعراف آیۃ ۱۸۰) ایا ما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ (بنی اسرائیل آیۃ ۱۱۰) یہاں جو مطلق اسماء حسنیٰ سے بلانے کا ذکر ہے اسمیں افتتاح صلوٰۃ کے وقت بلانا بھی شامل ہے، (۴) قول شارع - عن ابی العالیۃ انہ سئل بایّ شئ کانت الانبیاء یفتحون الصلوٰۃ قال بالتوحید والتسبیح والتحمید (ابن ابی شیبہ)

(۵) دلیل عقلی - اگر کوئی ایمان لانے کے وقت کلمہ توحید کے الفاظ نہ کہکر انکے ہم معنی دوسرے الفاظ کہدے مثلاً لا الٰہ الا الرحمٰن تو بالاتفاق اسکو مسلمان قرار دیا جائیگا جب ایمان جو دین کا اساس ہے اسمیں معنی کا اعتبار کیا گیا مادہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اور نماز جو ایمان کا فرع ہے وہاں تو بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیئے ،

جواباتؒ (۱) تعامل الناس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ سنت یا وجوب ثابت ہوتا ہے، اور احناف تو اللہ اکبر کے وجوب کے قائل ہیں ، (۲) مبتدا وخبر دونوں معرفہ ہونا ہمیشہ حصر کا فائدہ نہیں دیتے ہیں (مختصر المعانی) بلکہ اس سے کبھی فرد کامل اور اہتمام شان بتانا مقصود ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے علیؓ ن الفتیٰ اسکا مراد یہ نہیں کہ سوائے علیؓ کے کوئی جوان نہیں بلکہ معنی یہ ہے کہ جوانی اور شجاعت میں علیؓ ایک فرد کامل شخص ہے اسطرح حدیث الباب میں بھی اللہ اکبر کے اہتمام شان اور فرد کامل دیکھلانے کیلئے معرفہ لایا گیا یہ مقصد نہیں کہ دوسرے الفاظ سے جائز نہیں ، نیز (۳) تعریف الطرفین میں کبھی مبتدا منحصر ہوتا ہے خبر میں اور کبھی خبر منحصر ہوتی ہے مبتدا میں انکا مدعیٰ صرف پہلی صورت میں ثابت ہوگا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال (۴) اگر حدیث الباب کے ظاہری معنی مراد لی جائے تو لفظ التکبیر کہکر ابتداء کرنا چاہیئے اللہ اکبر نہ کہا جائے کیونکہ یہ مادہ تکبیر نہیں بلکہ اسکی معنی ہیں تو آپ حضرات نے ایک معنی لئے اور احناف نے اس سے دوسرے معنی یعنی تعظیمی الفاظ کہنا مراد لیں تو کیا اسمیں مضائقہ ہے ؟ نیز (۵) وہ خبر واحد ہے جس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ،

قولہٗ وتحلیلہا التسلیم - یعنی نماز کے اندر حرام شدہ اشیاء کو حلال کر دینے والی چیز سلام کہنا ہے اس میں اختلاف ہے کہ خروج من الصلوٰۃ کیلئے خاص لفظ

السلام فرض ہے یا نہیں **مذاہب** (۱) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک لفظ السلام علیکم کہنا فرض ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، سعید بن مسیبؒ، عطاءؒ، قتادہؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن جریرؒ وغیرہم کے نزدیک لفظ سلام فرض نہیں البتہ واجب ہے دوسرے کسی طریقہ جو منافئ صلوٰۃ ہو (جسکو خروج بصنع المصلی سے تعبیر کیا گیا) اس سے نکلنے سے بھی فرضیت ادا ہو جائیگی

دلائل أئمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں خبر معرفہ ہے جو مفید حصر ہے یعنی محلل صرف سلام کہنا ہے (۲) انہ علیہ السلام کان یختم الصلوٰۃ بالتسلیم وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّوا کما رأیتمونی أصلّی آنحضرتؐ کی نماز میں تسلیم ہے لہذا وہی خاص ہونا چاہیئے،

دلائل أحناف (۱) عن ابن مسعودؓ حین علّمہ النبی علیہ السلام التشہد قال اذا قلتَ هذا أو فعلت هذا فقد قضیت ما علیك إن شئت ان تقوم فقم وان شئت أن تقعد فاقعد (طبرانی، مسند احمد) (۲) عن علیؓ اذا جلس أحدکم مقدار التشہد ثم أحدث فقد تمت صلوٰتہ (طحاوی) (۳) عن عبد اللہ بن عمرؓ مرفوعًا اذا رفع المصلی رأسہ من آخر صلوٰتہ وقضی تشہدہ ثم أحدث فقد تمت صلوٰتہ فلا یعود بہا (ترمذی) (۴) حدیث تعلیم اعرابی میں بھی سلام کا ذکر نہیں، ان تمام روایات میں بغیر سلام اتمام صلوٰۃ کا حکم لگایا گیا لہذا معلوم ہوا کہ سلام فرض نہیں،

جوابات (۱) خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی (۲) یہ حصر محلل کے فرد کامل کے اعتبار سے ہے (۳) علیؓ سے جسطرح تحلیلہا التسلیم کی روایت ہے اسطرح اذا جلس احدکم مقدار التشہد ثم أحدث فقد تمت صلوٰتہ یہ روایت بھی ہے اذا تعارضا تساقطا،

صلّوا کما رأیتمونی أُصلّی وہ بھی خبر واحد ہے اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے جسکا احناف قائل ہے (بذل المجہود، معارف السنن وغیرہما)

حدیث:- عن علی بن طلق مرفوعاً اذا فسا أحدکم فلیتوضأ
"جب تم میں سے کوئی پھسکی مارے تو اسکو چاہیئے وضو کرے"

قوله ولا تأتو النساء فی اعجازھن اعجاز عجز کی جمع ہے بمعنی شی کا آخری حصہ یعنی دُبر، **شبہ** اول جزء اور آخر جزء کے مابین کوئی ربط معلوم نہیں ہورہا ہے،

جوابات (۱) ربط یہ ہے کہ دونوں کا تعلق دُبر سے ہے،

(۲) جس طرح خروج ریح سے طہارت اور قرب الٰہی دونوں زائل ہوجاتی ہیں اسی طرح جماع فی الدبر جو بہت اغلظ ہے اس سے بھی دونوں بطریق اولیٰ زائل ہوجاتی ہیں کیونکہ یہ گندی جگہ ہے جمہور کے نزدیک جماع فی الدبر حرام ہے بیوی کے ساتھ ایسا منکر کام کرنا لواطت صغریٰ ہے، مرد کے ساتھ کرنا لواطت کبریٰ ہے

حدیث:- عن علیؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ الخ
"دبر کا سربند آنکھیں ہیں یعنی وہ اگر کھلی ہوتی ہیں تو ریاح پر قابو رہتا ہے اور بند ہوگئی تو ریاح پر قابو نہیں رہتا پس جو شخص سو جائے اسکو وضو کرنا چاہیئے"

تحقیق: وکاء اس رسّی کو کہتے ہیں جس سے مشکیزے کو باندھ دیا جائے،

السہ کی اصل الستہ ہے اور اسکی جمع استاہ ہے تاء تخفیفاً حذف کردی گئی بمعنی سرین یا حلقۂ سرین،

قولہ فمن نام — نوم ناقضِ وضوء ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف

فلیتوضأ — نوم انبیاء بالاتفاق غیر ناقضِ وضوء ہے اس لئے نبی علیہ السلام نے فرمایا تنام عینای ولا ینام قلبی اور نوم غیر انبیاء کے متعلق نوویؒ نے آٹھ اور عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں،

مشہور اقوال (۱) ابوموسیٰ اشعریؓ، ابن مسیبؒ، شعبہؒ اور فرقۂ شیعہ کے نزدیک نوم مطلقاً ناقضِ وضوء نہیں (۲) حسن بصریؒ، مزنیؒ، اسحٰقؒ، قاسمؒ، شافعیؒ، (فی روایۃ) کے نزدیک نوم ہر حالت میں ناقضِ وضوء ہے، (۳) مالکؒ، زہریؒ، ربیعۃ الرائی، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک نوم کثیر مطلقاً ناقضِ وضوء ہے اور نوم قلیل مطلقاً ناقضِ وضوء نہیں (۴) شافعیؒ کے نزدیک قعود والا نوم غیر ناقض ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر نماز میں ہو یا غیر نماز میں، بشرطیکہ مقعد زمین پر قائم اور متمکن رہے، (۵) احمدؒ کے نزدیک قعود اور قیام والا نوم ناقضِ وضوء نہیں اور باقی تمام صورتوں میں نیند ناقض ہے، (۶) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، حمادؒ، وغیرہم کے نزدیک ہیئت صلوٰۃ یعنی قعود، قیام، رکوع، سجود کی نیند ناقضِ وضوء نہیں ہے بشرطیکہ صلوٰۃ موافق سنت کے ہو اور اگر نوم غیر ہیئت صلوٰۃ پر ہو تو اگر تماسک علی الارض باقی ہے تو ناقض نہیں اگر تماسک فوت ہوگیا تو ناقض ہے مثلاً اضطجاع یا قفا یا کروٹ یا ٹیک لگا کر بیٹھنے کی حالت میں سو جائے۔ الغرض ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہٖ ناقضِ وضوء نہیں بلکہ مظنۂ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتا ہے اور نوم کثیر جس سے انسان بے خبر ہو جائے اور استرخاء مفاصل متحقق ہو جائے تو وہ ناقضِ وضوء ہے اب استرخاء مفاصل کی تحدید میں اختلاف ہونے کی بنا پر ائمہ کے درمیان یہ اختلاف ہے، فقیہ الہند مولانا رشید احمد گنگوہیؒ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کو دورِ حاضر میں اپنے اس مسلک پر اصرار نہ کرنا چاہیئے کہ ہیئت صلوٰۃ پر سونے سے وضوء نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس دور میں ہیئت صلوٰۃ پر بھی استرخاء متحقق ہو جاتا ہے۔ اذ کثیرا ما رأینا من الناس احدث فی نومہ جالسًا متربعًا ولم یشعر (الکوکب الدری ص ۵۰ ج ۱)

دلیل فریق اوّل عن انس رض .... ثم یصلون ولا یتوضؤن (ابوداود، مشکوٰۃ ط)

دلیل فریق ثانی عن علی رض مرفوعًا فمن نام فلیتوضأ (ابوداؤد) وجہ استدلال

یہ ہے کہ اس میں نوم کو علی الاطلاق ناقض وضوء کہا جا رہا ہے ۔

دلائل فریق ثالث (۱) وہ بھی حدیث انسؓ سے حجت پکڑتے ہیں اور اس کو نوم قلیل پر محمول کرتے ہیں، (۲) عن ابن عمر رضؓ انه کان ینام جالسًا ثم یصلی و لا یتوضأ (موطا مالك ص۷) ۔

دلائل احناف (۱) ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لا یجب الوضوء علی من نام جالسًا او قائمًا او ساجدًا حتی یضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله (زجاجة المصابیح ص۷۷ بیهقی)

(۲) عن ابن عباس رضؓ مرفوعًا ان الوضوء علی من نام مضطجعًا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله (ترمذی مشکوٰة ص۴۱)(۳) عن عمرؓ موقوفًا اذا نام احدکم مضطجعًا فلیتوضأ (موطا مالك) ان تینوں میں حالت اضطجاع کی نیند کو ناقض وضوء اور علت استرخاء مفاصل بتائی ہے یہی علت تورک استناد اور استلقاء میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا ہم اضطجاع پر قیاس کرتے ہوئے ان کو بھی ناقض وضوء بتاتے ہیں ۔

جوابات (۱) حدیث انسؓ حالت قعود کے نوم پر محمول ہے (۲) نیز صحابۂ کرام کا نوم نومِ مستغرق نہ تھا بلکہ خفیف تھا جس پر ایک قرینہ یہ ہے کہ یہ انتظار نماز عشاء کیلئے ہوا کرتا تھا اور نماز عشاء کے انتظار میں نومِ مستغرق کا وقوع صحابۂ کرام کی شان سے بعید ہے اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ مسند بزاز میں ہے کہ نیند میں مستغرق ہونے والے تمام صحابہ نے وضو کیا لہٰذا اس سے عدم نقض وضوء پر استدلال کرنا صحیح نہیں، (۳) حدیث علیؓ تو منقطع ہے کیونکہ عبدالرحمٰن بن عائذ نے حضرت علیؓ سے نہیں سنا، (۴) اس کے راوی بقیہ ضعیف ہیں لہٰذا یہ قابل حجت نہیں (۵) مالکؒ وغیرہ نے فرمایا نوم قلیل ناقض وضوء نہیں ہم کہتے ہیں قلیل وکثیر کے درمیان حد فاصل معلوم نہیں لہٰذا شئی مجہول پر مسئلہ کا دارمدار رکھنا صحیح نہیں ہوگا وہ حضرات جسکو نوم قلیل کہہ رہے ہیں وہ حقیقۃً نوم ہی نہیں بلکہ وہ اونگھ ہے ، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نوم کو نعاس پر حمل کرنا ضروری ہے ، (حاشیہ موطأ)

وجوہ ترجیح مذہب احناف (۱) شوافع کے نزدیک نقض وضو کی علت عدم تمکن علی الارض ہے اور احناف کے نزدیک علت استرخاء مفاصل ہے اور یہ علت صراحۃً نص کے موافق ہے (کما مرّ آنفا) لہٰذا جو علت مؤید بالنص ہو وہ اجتہادی علت سے راجح ہے،
(۲) مسلک احناف میں جامعیت ہے جس کی وجہ سے تمام احادیث معمول بہا ہوتی ہیں،

حدیث ۱- عن بسرۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضأ (موطا مالک ص۱۴، مشکوٰۃ ص۴۱)

مس ذکر ناقض وضوء ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، زہریؒ وغیرہم کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے بشرطیکہ مس بالشہوۃ ہو، باطن کف سے بلا حائل ہو، اور مس دبر اور مس فرج امرأۃ کا بھی یہی حکم ہے، (۲) مالکؒ کے نزدیک تین شرطوں کیساتھ مشروط ہے باطن کف، کپڑے کے اندر سے، اور پکڑنے سے لذت حاصل ہو (بدایۃ المجتہد ج۱ ص۲۹) اس مسلک کے قائلین سے اتنے متناقض اقوال منقول ہیں جنکی تعداد چالیس تک جا پہنچی ہے مثلاً اگر عمداً ہو تو ناقض وضوء و الا فلا، ذکر غیر، ذکر صغیر، ذکر میت، مس خصیتین کے متعلق بھی مختلف اقوال ہیں، (۳) ابو حنیفہؒ، ثوریؒ، نخعیؒ، حسن بصریؒ اور جمہور محدثین و علماء کے نزدیک مس ذکر، مس فرج، مس خصیتین اور مس

دلائل شوافع و موالک (۱) حدیث الباب ہے اور بلا حائل کی قید درج ذیل حدیث ابو ہریرۃؓ سے ثابت کی ہے قال اذا أفضی احدکم بیدہ الی ذکرہ لیس بینہ و بینہا شئ فلیتوضأ (شافعی، دار قطنی، مشکوٰۃ ج۱ ص۴۱) اور حدیث بسرۃؓ کی روایت کے بعض طرق میں مس فرج کا بھی ذکر ہے (دار قطنی ج۱ ص۱۴۵)

دلائل احناف (۱) عن طلق بن علیؓ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مس الرجل ذکرہ بعدما یتوضأ قال وھل ھو الا بضعۃ منہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، مشکوٰۃ ج۱ ص۴۱) (۲) ابو حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراہیم النخعیؒ عن علیؓ بن ابی طالب فی مس الذکر قال ما ابالی مسستہ او طرف انفی (موطا محمد ج ص۵۴) (۳) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ما ابالی ذکری مسست فی الصلوٰۃ او اذنی او انفی (مرقاۃ)

(۴) عن ابن عباسؓ قال فی مس الذکر و أنت فی الصلوٰۃ قال ما أبالی مسسته أو مسست أنفی (موطا محمد ص۵۳) (۵) أبو حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراهیم ان ابن مسعودؓ سئل عن الوضوء من مس الذکر فقال ان کان نجسًا فاقطعه (موطا محمد ص۵۴) (۶) قال عمار بن یاسرؓ انما هو بضعة منك مثل أنفی أو أنفك (حاشیۂ مشکوٰۃ از مرقاۃ) (۷) دلیل عقلی، ران عورت اور عیب کی چیز ہے اسلئے اسکو چھپانا بھی ضروری ہے تو اگر یہ عیب کی چیز ذکر کو لگ جائے تو بالاتفاق وضوء نہیں ٹوٹتا اور کف جو عیب کی چیز نہیں ہے اسکے لگنے سے وضوء کیوں ٹوٹے؛ (طحاوی) (۸) دلیل قیاسی:- بول و براز وغیرہ جو نجس العین ہیں اسکا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں لہذا اعضائے مخصوصہ جنکا طاہر ہونا متفق علیہ ہے انکا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہیئے،

جوابات چند وجوہات سے طلق کی حدیث بسرۃ کی حدیث سے راجح ہے،

(۱) امام الجرح والتعدیل ابن المدینیؒ فرماتے ہیں حدیث طلق بطریق ملازم بن عمر احسن من حدیث بسرۃؓ (طحاوی ج۱ ص۴۶) (۲) امام ابو عمرو علی بن فلاس کہتے ہیں کہ طلق کی حدیث بسرۃ کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے، (۳) یحیی بن معین فرماتے ہیں ثلثة احادیث لم یصح بشئ منها حدیث "من مس ذکره فلیتوضأ"، (۴) علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں یہ مسئلہ رجال کیساتھ متعلق ہے لہذا اس بارے میں مرد کی روایت زیادہ صحیح ہوگی،

(۵) یہ عموم بلوی ہے لہذا ایک عورت کی روایت مقبول نہیں ہوسکتی، (۶) عروۃؒ نے یہ حدیث براہ راست بسرۃؓ سے نہیں سنی۔ بلکہ بیچ میں یا شرطی کا واسطہ ہے یا مروان کا اگر شرطی کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے اور اگر مروان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے لہذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں، (۷) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے یعنی ہاتھ وغیرہ کا دھو لینا،

(۸) حدیث بسرۃؓ استحباب پر محمول ہے، (۹) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں یہاں سبب یعنی مس ذکر بول کر مسبب یعنی خروج مذی مراد لیا ہے کیونکہ عمومًا مس ذکر بالشهوۃ سے مذی نکل آتی ہے (فتح القدیر ج۱ ص۳۷)۔۔۔۔

(۱۰) مسِ ذکر سے مجازاً بول مراد ہے کیونکہ بول میں عادةً مسِ ذکر ہوتا ہے جیسا کہ
أَوْ لٰمَسْتُمُ النساء میں مجازاً اجماع کے معنی ہیں، (۱۱) ابوہریرہؓ کی حدیث بھی
ضعیف ہے کیونکہ یزید بن عبدالملک نوفلی متکلم فیہ راوی ہے، (معارف السنن
ج۱ ص۲۹۵، اوجز المسالک ج۱ ص۹۳، مجمع الزوائد ج۱ ص۲۴۵، طحاوی وغیرہ)

صاحب مصابیح کا اعتراض | طلق بن علیؓ ۱ھ میں جب مسجد نبوی کی بنا ہو
رہی تھی اسوقت آکر مسلمان ہوئے اور ابوہریرہؓ ۷ھ میں فتح خیبر کے سال مشرف باسلام
ہوئے ہیں تو معلوم ہوا کہ حدیث ابوہریرہؓ موخر اور ناسخ اور حدیث طلقؓ مقدم اور منسوخ
ہے۔ **جوابات** | کسی حدیث کے ناسخ بننے کیلئے قوی ہونا ضروری ہے اور ابوہریرہؓ
کی حدیث تو ضعیف ہے (کما مرّ انفاً) لہٰذا یہ حدیث ناسخ نہیں بن سکتی، ناسخ ومنسوخ
کا دار ومدار اسلام کی قبلیت وبعدیت پر نہیں بلکہ سماع حدیث کی قبلیت وبعدیت
پر ہے ممکن ہے کہ طلق بن علیؓ ۷ھ کے بعد بھی حاضر خدمت ہوئے ہوں اور پھر -
ابوہریرہؓ کے مسلمان ہونے کے بعد یہ حدیث سنی ہو جیسا کہ سوید بن نعمانؓ متقدم الاسلام
ہیں لیکن اسکے باوجود انکی حدیث ثم صلی ولم یتوضأ حدیث ابی ہریرةؓ توضؤوا
مما مست النار کے لئے ناسخ ہے حاشیہ نصب الرایہ ج۱ ص۷۶، اور معارف السنن ص۳۰۰
طبقات ابن سعد ج۱ ص۵۰۵ میں ہے کہ حضرت طلقؓ فتح مکہ کے بعد آنحضرتؐ کی خدمت میں
پھر آئے تھے نیز ابن ہشام نے عام الوفود ۹ھ میں وفد بنی حنیفہ کیساتھ طلق بن علیؓ
کا آنا ثابت کیا ہے جسمیں مسیلمہ کذّاب بھی موجود تھا اور ظاہر بھی ہے کیونکہ صحابہ
بار بار زیارت سے مشرف ہوتے رہتے تھے، نیز ابوہریرہؓ کے متعلق یہ احتمال ہے کہ بعد
اسلام ایسے صحابی سے حدیث سنی جنہوں نے طلق سے پہلے سنی ہے لہٰذا اتنے احتمالات
کے ہوتے ہوئے حدیث طلق کو کیسے منسوخ قرار دیا جا سکتا ہے، مسجد نبوی کی تعمیر حین حیات
رسولؐ میں دو مرتبہ ہوئی اور دوسری تعمیر میں ابوہریرہؓ کا پتھر اٹھانا بھی ثابت ہے
کما فی حدیث ابی ہریرةؓ انہم کانوا یحملون اللبن ورسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم معہم الخ (احمد، وفاء الوفاء) اب نسخ کا دعویٰ کس طرح صحیح ہو،
کیونکہ اسکی تعمیر ثانی بعد خیبر ۷ھ ہونا یقینی ہے اور حضرت طلقؓ کا عام الوفود

سفرمیں آنا ثابت ہے لہذا یہ احتمال زیادہ قوی ہے کہ طلق کی حدیث سے ابوہریرہؓ کا حدیث منسوخ ہو پس احناف کی دلیل اپنی جگہ پر مستقیم ہے ،

مسّ مرأة وتقبيل مرأة

حدیث:- عَنْ عَائِشَةَؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقبل بعض أزواجہ ثم یصلی ولا یتوضأ

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ، زہریؒ، وغیرہم کے نزدیک مس مرأة اور قبلہ مطلقاً ناقض وضوء ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ محرم ہو یا غیر محرم بالشہوة ہو یا بغیر شہوة ، (۲) مالکؒ، احمدؒ (فی روایة) کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ ناقض وضوء ہے بالغ [۱] یا مراہقہ غیر محرمہ [۲] ہو اور مس [۳] بالشہوة ہو ،
(۳) احناف، احمدؒ (فی روایة) عطاءؒ، طاؤسؒ، ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک مطلقاً موجب وضوء نہیں اِلّا یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو ، . .

دلائل أئمہ ثلٰثہ (۱) قولہ تعالیٰ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (نساء آیہ ۴۳) وہ حضرات اس کو لمس بالید پر حمل کرتے ہیں اس پر قرینہ یہ بتاتے ہیں کہ حمزہؒ اور کسائیؒ کی قرأت میں أَوْ لَمَسْتُمْ آیا ہے اسکے معنی لمس بالید کے ہیں ، (۲) قال عمرؓ ان القبلة من اللمس فتوضؤا منہا (مشکوٰة ج ۱ ص ۴۱)
(۳) عن ابن مسعودؓ قال کان یقول من قبلة الرجل امرأتہ الوضوء - (مشکوٰة ج ۱ ص ۴۱) عن ابن عمرؓ کان یقول قبلة الرجل امرأتہ وجسہا بیدہ من الملامسة ومن قبل امرأتہ وجسہا بیدہ فعلیہ الوضوء (مشکوٰة ج ۱ ص ۴۱)

دلائل أحناف (۱) عن عائشةؓ قالت کان النبیؐ یقبل بعض ازواجہ ثم یصلی ولا یتوضأ (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) (۲) عن عائشةؓ لقد رأیتنی و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وأنا مضطجعة بینہ وبین القبلة فاذا اراد ان یسجد غمزنی فقبضت رجلیّ (بخاری)

اس میں تصریح ہے کہ حالت صلوٰۃ میں رسول اللہ صلعم سیدہ عائشہ رضؓ کے رجلین کو چھوا کرتے تھے (۳) عن عائشۃؓ طلبت النبیؐ لیلۃً فوقعت یدی علی بطن قدمہ وھو ساجد (بخاری، مسلم) اگر مس مرأۃ ناقض وضوء ہوتا تو حضورؐ نماز کو جاری رکھنے کی بجائے دوبارہ وضوء فرماتے، (۴) وعن أم سلمۃؓ انہ علیہ السلام یقبل عند الصوم فلا یتوضأ ولا ینقض الصوم (ترمذی)، (۵) عن أبی قتادۃؓ انہ علیہ السلام کان یصلی وھو حامل امامۃ بنت أبی العاص (ترمذی، ابوداؤد) احادیث بالا کے علاوہ ابومسعود انصاری رضؓ اور ابوسلمہ رضؓ کی روایات بھی مسلک حنفیہ کی تائید میں شاہد عدل ہیں،

جوابات | احناف کہتے ہیں کہ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ جماع سے کنایہ ہے نہ کہ لمس بالید سے اس پر بہت سے دلائل موجود ہیں، ۱۔ اس آیت میں اصل مقصد تیمم کا بیان ہے کہ تیمم حدث اصغر (بے وضوء ہونا) اور حدث اکبر دونوں سے ہو سکتا ہے۔ قولہ تعالیٰ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ ،، سے حدث اصغر کا بیان کیا گیا، اور حدث اکبر کیلئے ،، اَوْ لٰمَسْتُمْ ،، کے کنائی الفاظ بیان کئے گئے اگر اسکو لمس بالید پر حمل کیا گیا (کما حمل الشوافع) تو یہ آیت حدث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائیگی حالانکہ التاسیس اولیٰ من التاکید یہ تو اصول مسلمہ میں سے ہے اور ہماری تفسیر سے قرآن کی جامعیت کا ثبوت ہوتا ہے ملامستہ۔ لمس اور مس وغیرہ کے مفعول جب مرأۃ ہوتی ہے تو وہاں بالاتفاق جماع مراد ہوتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن (بقرۃ آیۃ ۲۳۷) ، یہ مفاعلہ کا صیغہ ہے جو جانبین سے شرکت پر دلالت کرتا ہے یہ تو مجامعت اور مباشرت فاحشہ ہی میں ہو سکتی ہے اور وہ قرأت جسمیں لَمَسْتُمْ آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے کیونکہ رئیس المفسرین ابن عباس رضؓ، علی رضؓ، ابوموسیٰ اشعری رضؓ، ابی بن کعب رضؓ، طاؤس رحؒ، قتادہ رحؒ، شعبی رحؒ، مجاہد رحؒ وغیرہم سے اسکی تفسیر جماع ہی منقول ہے (طبری وغیرہ) نیز لمس کے حقیقی معنی گو چھونے کے آتے ہیں مگر مجازی معنی جماع کے بھی آتے ہیں اور پہلی قرأت اس معنی میں محکم اور یہ دوسری قرأت محتمل ہے لہذا محتمل کو محکم پر حمل کیا جائیگا، اگر ملامستہ یا لمس سے مس بالید مراد ہو

توحضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلّم کی حیاتِ طیبہ میں کم ازکم ایک واقعہ توایسا ملنا چاہیئے تھا جس میں آنحضرتؐ نے مس مرأۃ کی بناء پر وضوء فرمایا حالانکہ پورے ذخیرۂ احادیث میں کوئی ایک ضعیف روایت بھی نہیں ملتی، روزآنہ ہرانسان بیسیوں مرتبہ چھوٹی بڑی محرم عورتوں سے لمس بالید کرتا ہے اگر یہ ناقض وضوء ہوتا تو صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا تعامل اسپر ہوتا حالانکہ ان سے اس پر کوئی ایک تعامل ثابت نہیں جس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کے نزدیک بھی لَامَسْتُمْ بمعنیٰ بجامعت ہے، عمرؓ اور ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ اولًا انکی سند قوی نہیں ثانیًا احادیث صحیحہ وصریحہ کے معارض ہونیکی بنا پر قابل استدلال نہیں ثالثًا بر تقدیر تسلیم استحباب پر محمول ہے کیونکہ مس بالید بالشہوۃ سے عمومًا مذی نکل آتی ہے لہذا مطلق مس بالید سے احتیاطًا وضوء کرلینا چاہیئے ، رابعًا وہ منسوخ ہیں ناسخ احادیث مذکورہ کے علاوہ یہ حدیث ابن عباسؓ بھی ہے لیس فی القبلۃ الوضوء (مسند ابی حنیفہ) (معارف السنن ج۱ ص۳ انوار المحمود وغیرہ)

حدیث عائشہ پر اعتراضا مع جوابات

اعتراض قال الترمذی لایصح عند اصحابنا بحالِ اسناد عروۃ عن عائشۃ، اسکا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث عائشہؓ اسناد کے اعتبار سے صحیح نہیں کیونکہ عروہ کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں اور عروہ غیرمنسوب ہے معلوم نہیں کہ کونسا عروہ ہے ،

جوابات سید جمال الدینؒ فرماتے ہیں کہ خود جامع ترمذی اور صحیحین میں بیشمار متصل سندوں میں سماعِ عروہ عن عائشہؓ ثابت ہے، کتبِ اسماء رجال سے بھی ثابت ہے . عروہؔ سے عروہ بن الزبیر ہی مراد ہے اسکی متعدد دلیلیں ہیں (الف) ابن ماجہ ج۱ ص۳، مسند احمد، مصنفِ عبدالرزاق ج۱ ص۱۳۵، مصنف ابن ابی شیبہ اور دارقطنی میں اس سند میں ابن الزبیر کی تصریح ہے ، (ب) جب ایک نام کے دو راوی ہوں اور ایک زیادہ معروف ہو اور خصوصیت پر دال کوئی لفظ نہ ہو تو معروف راوی ہی مراد ہوتا ہے ، گفتگو کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے عروہ سے ابن الزبیر مراد ہیں کیونکہ بعض روایت میں من ہی الّا انتِ فضحکت وارد ہے ، ایسے الفاظ

اگر گھر کا۔ بے تکلف بھانجا، بھتیجا کہے تو خوش طبعی شمار ہوگی اور اگر کوئی اجنبی کہے تو بے ادبی شمار ہوگی عروہؓ مزنی اجنبی ہیں اور ابن زبیرؓ اسماءؓ کے فرزند عائشہؓ کے بھانجے، متبنی اور خصوصی شاگرد ہیں۔

دوسرا اعتراض یہاں دوسری ایک سند عن ابراهيم التيمي عن عائشةؓ ہے اس پر اعتراض یہ ہے کہ ابراہیم کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ حدیث مرسل ہے،

جوابات ۱ مراسيل الثقات حجة عندنا، دار قطنیؒ اپنی سنن میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں وقد روى هذا الحديث عن ابراهيم التيمي عن أبيه عن عائشةؓ فوصل أسنادهٗ (اعلاء السنن ۱۸۲/۱) اس طریق میں عن أبیہ کی زیادتی کیوجہ سے حدیث متصل ہوگئی ہے دوسرے حضرات نے اختصار کیا ہے جو مضر نہیں کیونکہ اسکی وجہ اعتماد صحت ہے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف ۱ اس حدیث پر جو اعتراضات تھے انکی تشفی بخش جوابات دے گئے اور بقیہ چار احادیث منقولہ پر کوئی اعتراض نہیں لہذا مس مرأة ناقض وضوء نہ ہونا راجح ہے، ۲ نیز احناف کے پاس کتاب وسنت سے دلائل موجود ہیں اور انکے پاس فقط آیت قرآنیہ ہے وہ بھی محتمل لہذا مذہب احناف راجح ہے،

کمالات احمدیؒ

بنگلہ دیش کے قدیم علماء میں حضرت الشیخ مولانا أحمد صاحب دامت برکاتہم (صدر المدرسین وشیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ پٹیہ) یادگار سلف، علم وعمل کا حسین آمیزہ معصومیت کی دلکش تصویر، سادگی کا مرقع جمیل ہیں آپکا علم ظاہر تیرھویں صدی کے امام کبیر حضرت العلامہ امام العصر مولانا محمد انور شاہ کشمیری تغمدہ اللہ بغفرانہ کا عکس حسین ہے۔ اور علم باطن ہزارہ سوم کے مجدد حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نور اللہ مرقدہٗ کا فیض شکیل ہے۔ ہر دو نسبتوں کا رنگ آپکی شخصیت پر عیاں اور ہر دو ہستیوں کا کمال علم وعمل آپکے ظاہر وباطن سے ہویدا ہے یہی وجہ ہے کہ آپکی شخصیت ان آثار قدیمہ میں سے ہے جنکی زیارت غذاء قلوب اور جنکی بارگاہ علم میں باریابی دوار ارواح وشفاء امراض ہے، صاحب البيت ادرى بما فيه، کے مطابق آپکے فرزند متعدد وقابل شاب صالح مولانا رفیق احمد صاحب نے آپکی حیات طیبہ پر قلم اٹھایا اور سوانح کا حق ادا کر دیا۔ اب اس تالیف کا مطالعہ سرمۂ نظر افروز اور دل ودماغ کیلئے تنویر علوم نبوت ہے۔ فجزاه الله عنا وعن سائر المسلمين۔ خدا تعالیٰ اس تالیف کو بے مثال مقبولیت سے سرفراز فرمائے اور صاحب سوانح کے فیوض کی اشاعت اور مصنف کی علمی ترقیات کا موجب بنائے وما ذالك على الله بعزيز۔ أنظر شاہ۔ شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند (وقف)

مسئلہ خارج من غیر السبیلین (س وفاق، ترمذی، نسائی)

حدیث:- عن عمر بن عبد العزیزؒ عن تمیم الداری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء من کل دم سائل

مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، اسحٰقؒ وغیرہم کے نزدیک خارج من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں ہے، حتی کہ مالکؒ کے نزدیک غیر معتاد طور پر سبیلین سے کوئی چیز نکلنا بھی ناقض وضوء نہیں جیسے دم استحاضہ۔

(۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، نخعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک کل ما خرج (نجس) من البدن ناقض وضوء ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو معتاد ہو یا غیر معتاد جیسے خون، قی، پیپ اور نکسیر وغیرہ،

دلائل شوافع و موالک حدیث جابرؓ ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع ۵ھ میں انصاری صحابی کو ایک مشرک کی طرف سے پے در پے تین تیر لگے خون بہا لیکن آپ نماز میں مشغول رہے (ابوداؤد، ابن ماجہ) اگر خروج دم ناقض وضوء ہوتا تو وہ فوراً نماز کو چھوڑ دیتے۔

۲- عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احتجم فصلی ولم یتوضأ (دارقطنی)

۳- عن الحسن البصریؒ قال ما زال المسلمون یصلون فی جراحاتہم (بخاری تعلیقاً)

دلائل احناف ۱- عن عمر بن عبد العزیز عن تمیم الداری مرفوعاً الوضوء من کل دم سائل (دارقطنی) ......

۲- عن عائشۃ رضی اللہ عنہا جاءت فاطمۃ بنت ابی حبیش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ فقال لا انما ذالک دم عرق فتوضئی لکل صلوٰۃ (بخاری)

یہاں رگ کے خون پر وضوء کا حکم دیا تو معلوم ہوا خروج دم ناقض وضوء ہونے کے لئے سبیلین کیساتھ خاص نہیں اگر خاص ہوتا تو فانہ دم فرج فرماتا۔ ......

۳ عن عائشة رض مرفوعًا من اصابه قئ اَوُرعاف او مذی فلينصرف وليتوضأ (ابن ماجه) .
اس میں اسماعیل بن عیاش ایک راوی پر اگرچہ کچھ کلام ہے لیکن فتاویٰ صحابہ سے اس کی تائید ہو رہی ہے لہذا ضعف ختم ہوگیا۔
۴ عن ابی هريرة رض مرفوعًا ليس فی القطرة والقطرتين من الدم وضوء حتی يكون سائلاً (دار قطنی) .
۵ عن نافع ان عبد الله بن عمر رض اذا رعف انصرف فتوضا ثم رجع فبنی ولم يتكلم (موطا مالك ص۱۳ ومحمد ص۶۲) اس سے معلوم ہوا کہ نکسیر ناقض وضو ہے
۶ دلیل عقلی | خارج من السبیلین ناقض وضو ہونے کی علت خروج نجاست ہے اور یہی علت غیر سبیلین میں بھی پائی جاتی ہے لہذا وہ بھی ناقض وضو ہونا قرین قیاس ہے
ان دلائل کے علاوہ حدیث سلمان فارسی رض اور حدیث ابو سعید خدری رض دار قطنی میں اور حدیث علی رض مصنف عبد الرزاق میں جو موجود ہیں ان سے مسلک احناف کی بھرپور تائید ہوتی ہے۔
جوابات دلیل اوّل | (۱) حدیث جابر میں ایک راوی عقیل ہے جو مجہول ہے، دوسرے راوی محمد بن اسحٰق جو مختلف فیہ ہے لہذا یہ قابل استدلال نہیں، (۲) علامہ خطابی شافعی رح فرماتے ہیں کہ اس واقعہ سے شوافع کا استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ خون بالاتفاق نجس ہے یقینًا انصاری صحابی کو تین مسلسل تیر لگنے کی وجہ سے لامحالہ خون بہہ کر کپڑوں اور بدن کو لگا ہوگا لہذا کپڑے اور بدن نجس ہوئے حالانکہ نجس لیکر نماز پڑھنا کسی کے نزدیک جائز نہیں، لہذا اس واقعہ کو ان کے ساتھ خاص سمجھا جائیگا (۳) ممکن ہے اس صحابی کو خروج دم سے نقض وضوء کا علم نہ ہو، ۴ لذت نماز و مناجات کی وجہ سے ان کو خون کی طرف التفات نہیں ہوا اس طرح کی کیفیات وغلبۂ احوال عارفین پر ہوجایا کرتی ہے یہ حجت نہیں ہوسکتا، ۵ یہ ایک صحابی کا واقعہ ہے معلوم نہیں حضور ص کو اس کی اطلاع ہوئی ہے یا نہیں اور آپ کی طرف سے اس کی تقریر ہے یا نہیں، ۶ ممکن ہے کہ اس وقت تک انہیں یہ مسئلہ معلوم نہ ہو ۔

دلیل ثانی کے جوابات (۱) اس کی سند میں (الف) صالح بن مقاتل، (ب) سلیمان بن داؤد ہیں جن کے حالات ائمہ حدیث سے مستور ہیں لہذا یہ ضعیف ہے، (۲) لم یتوضأ سے فی الحال وضوء کرنیکی نفی ہے نہ مطلقاً وضوء کرنے کی۔

دلیل ثالث کے جوابات (۱) اس میں خروج دم کا ذکر نہیں بلکہ زخموں کی موجودگی میں نماز پڑھنے کا ذکر ہے لہذا اس اثر موقوف سے شوافع کا استدلال صحیح نہیں، (۲) یہ حالت عذر پر محمول ہے، (۳) یا اس سے مراد زخموں سے دم غیر سائل نکلتے وقت نماز پڑھتے تھے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف احناف کے دلائل مثبت ہیں اور ان کے دلائل نافی، قانوناً دلائل مثبت دلائل نافی پر راجح ہیں، (۲) دلائل احناف خروج من غیر السبیلین کے بعد ادائیگی نماز کیلئے محرّم ہیں اور ان کے دلائل مبیح، بالاتفاق محرّم مبیح سے راجح ہیں، (۳) مسلک احناف میں احتیاط ہی مضمر ہے لہذا یہ راجح ہے۔

دو اعتراضات مع جوابات

(۱) قال الامام دارقطنی عمر بن عبد العزیز لم یسمع من تمیم الداری و لا راٰہ (۲) ویزید بن خالد ویزید بن محمد مجهولان۔

پہلے اعتراض کے جوابات (۱) اگر ثقہ راوی تابعی اعتماد صحت کی وجہ سے واسطہ حذف کر دے تو اس حدیث منقطع سے احناف کے نزدیک استدلال صحیح ہے، (۲) علامہ زیلعیؒ نے اس کو بسند صحیح زید بن ثابت سے تخریج کی ہے، کما فی کامل بن عدی

دوسرے اعتراض کے جوابات (۱) مجہول کی دو قسمیں ہیں (الف) مجہول الذات جس کے تلامذہ کا علم نہ ہو (ب) مجہول الوصف جس کے حالات کا علم نہ ہو اور یہ دونوں حضرات مجہول الوصف ہیں نہ کہ مجہول الذات کیونکہ ان سے بہت ثقہ راوی روایت کرتے ہیں لہذا ان کی روایت مقبول ہیں، (۲) تعدد اسانید سے ضعیف حدیث حسن لغیرہ بن جاتی ہے، (۳) مذہب احناف کی اصل بنیاد دوسری احادیث منقولہ پر ہیں اور یہ محض تائیدی دلیل ہے لہذا ان کی جہالت مضر نہیں۔

بَابُ اٰدَابُ الْخَلَاءِ

تحقیق اٰداب، ادبٌ کی جمع ہے بمعنی حدود وقوانین کی رعایت کرنا، الخلاء بمعنی خالی جگہ لیکن اسکا اکثر استعمال ایسی جگہ پر ہونے لگا جہاں قضاء حاجت کیا جاتا ہے کیونکہ انسان وہاں پیٹ کو نجاست سے خالی کرتا ہے یا وہ جگہ ذکر اللہ سے خالی ہوتی ہے، اسکے لئے کنیف، حش، مرحاض، مذھب، بیت الطهارة، مستراح اور مصنع کے الفاظ بھی مستعمل ہوتے ہیں۔

اٰداب خلاء بیت اللہ کیطرف پیٹھ یا منہ نہ ہونا، کمال صفائی وطہارت کا خیال رکھنا مثلاً پانی کے قبل تین ڈھیلا استعمال کرنا، ایذاء خلق سے احتراز کرنا مثلاً سایہ دار درخت کے نیچے اور راستے اور گھاٹ میں قضاء حاجت نہ کرنا، گوبر، کوئلا اور ہڈی جو جنات کی غذا ہے اس سے استنجا نہ کرنا، دائیں ہاتھ سے استنجا نہ کرنا، ہوا کیطرف ہو کر پیشاب نہ کرنا، غسل خانہ میں پیشاب نہ کرنا، بغیر ٹوپی قضاء حاجت نہ کرنا، پہلے ہی سے کپڑے نہ اٹھانا بلکہ قریب جاکر اٹھانا، بقدر ضرورت کپڑا اٹھانا، لوگوں سے ستر کا پورا خیال رکھنا وغیرہ۔

استقبال و استدبار قبلہ

حدیث:- عن أبی أیوب الانصاری رضؓ مرفوعاً اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروھا ولکن شرقوا او غربوا

تحقیق قولہ الغائط یہ لغۃً پست زمین کو کہتے ہیں، چونکہ اہل عرب قضاء حاجت کیلئے عموماً پست زمین کو انتخاب کرتے تھے اسلئے اسکا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا پھر عام پائخانہ کو کہنے لگے لہذا اس جملہ کے معنی ہونگے اذا أتیتم الأرض المنبسۃ لقضاء الحاجۃ قولہ القبلۃ میں الف لام عہد کا ہے یعنی قضاء حاجت کے وقت قبلہ معہودہ (خانۂ کعبہ) کی طرف نہ استقبال ہو اور نہ استدبار ہو،

ولکن شرقوا أو غربوا - یعنی مشرق کا رخ کرو یا مغرب کا، یہ حکم خصوصاً اہل مدینہ کو ہورہا کیونکہ ان سے قبلہ جنوب کیطرف ہوتا ہے لہذا جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہو وہاں جنبوا أو شملوا ہوگا اسلئے کہ اسکی اصل علت تو احترام قبلہ ہے جو درحقیقت احترام رب کعبہ کا ہے چنانچہ مجنون کہتا ہے ؎

أمر علی الدیار دیار لیلیٰ أقبل ذا الجدار و ذا الجدار
وما حب الدیار شغفن قلبی ولکن حب من سکن الدیار

اس مسئلہ میں فقہاء کے نو[9] مذاہب ہیں جن میں پانچ مشہور درج ذیل ہیں

مذاهب [1] اصحاب ظواہر اور ربیعۃ الرأی کے نزدیک استقبال اور استدبار قبلہ دونوں مطلقاً جائز ہیں خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں یہ عائشہ رضؓ سے بھی منقول ہے،

[2] ابوحنیفہ رحؒ، محمد رحؒ، ثوری رحؒ، نخعی رحؒ، اوزاعی رحؒ، احمد رحؒ (فی روایۃ) ابن تیمیہ رحؒ کے نزدیک دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں یہ ابوایوب انصاری رضؓ، ابوہریرۃ رضؓ، ابن مسعود رضؓ سے بھی منقول ہے

[3] شافعی رحؒ، مالک رحؒ، احمد رحؒ (فی روایۃ) کے نزدیک بیوت و بنیان میں استقبال و استدبار دونوں جائز اور صحراء میں دونوں ناجائز ہیں یہ ابن عمر رضؓ، عباس رضؓ سے بھی مروی ہے،

[4] احمد رحؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک استدبار مطلقاً خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں جائز

اور استقبال مطلقاً ناجائز ہے، ابو یوسفؒ اور ابو حنیفہؒ (فی روایۃ) کے نزدیک استدبار صرف بنیان میں جائز ہے استقبال علی الاطلاق مکروہ ہے۔ (معارف السنن ص۹۳)

دلائل أصحاب ظواھر "عن جابر بن عبد اللهؓ قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها (ترمذی، ابوداؤد، وغیرہما) انکا طرز استدلال یوں ہے کہ یہ حدیث ان جملہ احادیث کیلئے ناسخ ہے جن میں استقبال و استدبار سے روکا گیا ہے کیونکہ اس حدیث کے الفاظ فرأيته قبل أن يقبض الخ صراحۃً اس پر دال ہیں

۲ عن عراك عن عائشةؓ ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال أراهم قد فعلوا استقبلوا مقعدتي قبل القبلة (احمد، ابن ماجہ) یہ بھی نہی کی احادیث کیلئے ناسخ ہے،

دلیل عقلی | چونکہ اسکے متعلق احادیث متعارضہ مروی ہیں اور عمل بالاحادیث متعذر معلوم ہوتا ہے اسلئے "الأصل في الأشياء الإباحة" کیطرف رجوع کرنا چاہیئے،

دلائل أحناف | حديث الباب (متفق علیہ) عن سلمان الفارسيؓ نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول (مسلم، ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۴۲)

۳ عن أبي هريرةؓ مرفوعاً انما انا لكم بمنزلة الوالد أعلمكم فاذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها (مسلم، ابوداؤد، نسائی)

۴ عن معقل بن أبي معقل الأسديؓ قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلتين ببول وغائط (ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ)

۵ عن عبد الله بن حارث بن جزء عن النبيؑ لا يبولن أحدكم مستقبل القبلة (ابن ماجہ، ابن حبان) یہ پانچ احادیث مرفوعہ جید الاسناد ہیں یہ استقبال و استدبار کی نہی پر علی الاطلاق خواہ بنیان ہو یا صحراء ہو صراحۃً دال ہیں انکے علاوہ عبد اللہ بن الحارثؓ اور ابو امامہؓ اور سہل بن حنیفؓ سے بھی اس قسم کی روایات مروی ہیں،

۶ اسکا اصل مقصد تعظیم قبلہ ہے اور اسمیں صحاری و بنیان میں کوئی فرق نہیں چنانچہ حذیفہ بن الیمانؓ کی حدیث ہے من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة

وَ تفلہٗ بین عینیہ اس مضمون کی احادیث ابن عمرؓ اور سائب بن یزیدؓ سے بھی مروی ہے جب تھوک میں صحاری و بنیان میں کوئی فرق نہیں حالانکہ بالاتفاق طاہر ہے تو بول و براز مطلقاً الی جہۃ القبلہ یقیناً ممنوع ہونگے کیونکہ یہ بالاتفاق نجس ہیں،

دلائل شوافعؒ و مالکؒ | عن عبد اللہ بن عمرؓ قال ارتقیت فوق بیت حفصۃ لبعض حاجتی فرأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقضی حاجتہ مستدبر القبلہ مستقبل الشام (مشکوٰۃ ص ۴۲ ج ۱)

عن ذکوان عن مروان الاصفر رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلتہ مستقبل القبلہ ثم جلس یبول الیھا الخ (مشکوٰۃ ص ۴۲ ج ۱) حسن

دلائل حنابلہ و ابو یوسفؒ | انکی دلیل حدیث ابن عمرؓ جو ابھی نقل ہو چکی وہ ہے، حنابلہ کہتے ہیں مستدبر القبلہ الفاظ جواز استدبار پر صراحۃً دال ہیں، ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حضور پر نورؐ چونکہ بنیان میں مستدبر الکعبہ تھے اسلئے استدبار فقط بنیان میں جائز ہے، دلیل حنابلہ سلمان فارسیؓ کی یہ حدیث بھی ہے قال نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ بغائط و بول (مشکوٰۃ ص ۴۲ ج ۱)

جوابات دلائل اصحاب ظواھر، | حضرت جابرؓ کی حدیث میں محمد بن اسحٰق اور ابان بن صالح دونوں راوی ضعیف ہیں تو یہ ضعیف حدیث، احادیث مرفوعہ صحیحہ کیلئے کیسے ناسخ بن سکتی ہے کیونکہ مسلمہ قاعدہ ہے ان الناسخ لابد ان یکون فی قوۃ المنسوخ، محدثین نے عائشہؓ کی مذکورہ حدیث کے سند و متن پر کلام کیا اسمیں راوی خالد بن ابی الصلت منکر اور مجہول ہے، بخاریؒ فرمایا کرتے تھے اس حدیث کی سند دو جگہ سے منقطع ہے (الف) خالد کا سماع عراک سے نہیں (ب) عراک کا سماع عائشہؓ سے نہیں، بخاریؒ اور ابو حاتم نے اس حدیث کو موقوف علی عائشہؓ کہا، بہر حال یہ روایت یا تو منکر ہے یا منقطع یا موقوف اب یہ کسطرح ناسخ بنے، یا کہا جائے مقعدۃ کے معنی نشست گاہ ہیں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ استدبار و استقبال کی نہی سن کر بعض صحابہ اسطرح مبالغہ شروع کیا کہ عام نشست کے وقت بھی استقبال و استدبار قبلہ سے پرہیز کرنے لگے تو انکی تردید کیلئے فرمایا استقبلوا بمقعدتی الی القبلۃ، لہذا مسئلہ متنازع فیہا سے (آپکے مکان کے عام نشستگاہ)

اسکا کوئی تعلق نہیں (فیہ مافیہ) دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ ہم تمام احادیث کے مابین تطبیق دے دی لہذا عمل بالاحادیث متعذر نہیں رہا -

دلائل شوافع میں حدیث ابن عمرؓ کے جوابات | ابن عمرؓ قصداً آپکو نہیں دیکھا ہوگا بلکہ اتفاقاً نظر پڑگئی ہوگی اور یہ نظر بھی سرسری اور سطحی ہوگی لہذا اسمیں غلط فہمی کے امکانات بہت زیادہ ہیں چنانچہ ابن خزیمہ میں ہے وان النبیؐ کان محجوباً بلبنتین فلذا قال الامام الطحاویؒ ان ابن عمرؓ لم یر الا رأسہ، و فی الاستقبال والاستدبار اعتبار للعضو المخصوص لا الرأس لہذا حضورؐ کا چہرہ مبارک قبلہ کیطرف تھا اور عضو دوسری طرف تھا شاید ابن عمرؓ نے چہرہ سے قیاس کرلیا ہوگا، بعض نے کہا مسئلہ الباب میں عین کعبہ کے استقبال واستدبار مراد ہے اور نماز میں الی جہتہ الکعبہ کافی ہے لہذا قضا حاجت کے وقت حضرتؐ کا معمولی انحراف سے بھی حرمت ختم ہوجاتا ہے، یہ واقعہ جزئیہ حضورؐ کی خصوصیت میں سے ہے کیونکہ اہل سنت والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ حضور پاکؐ کے جملہ اعضاء کعبہ سے اشرف ہیں لہذا لیس فی استقبال النبیؐ ایاہا ترک تعظیم جیساکہ یہ آپکی خصوصیت تھی کہ آپ کے فضلات کو زمین نگل لیتی تھی (شفاء) یہ حالت عذر پر محمول ہے جسطرح بوجہ عذر بول قائماً آپؐ سے ثابت ہے، ممکن ہے کہ واقعہ منع استقبال واستدبار سے قبل کا ہو اس وقت حدیث ابوایوب انصاریؓ اس روایت کیلئے ناسخ ہوگی،

جواب ۱ اثر موقوف ابن عمرؓ اس میں راوی حسن بن ذکوان اکثر محدثین کے نزدیک ضعیف ہے قال عبد الرحمن مھدیؒ لا یحتج بحدیثہ قال ابن معینؒ انہ منکر الحدیث، نیز ۲ جو ابن عمرؓ نے علت بیان فرمائی یہ علت صحاری میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ اسمیں بھی بہت سے پہاڑ اور درخت کے آڑ موجود ہیں اگر مان لیا جائے کہ درمیان میں کوئی حائل نہیں تو اُفق بہر حال حائل ہے کیونکہ مشاہدہ سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ زمین گول ہے، جواب حدیث سلمان میں استقبال کی خصوصیت اسلئے ہے کہ بنسبت استدبار کے استقبال میں شدید کراہت ہے مفہوم مخالف ہمارے نزدیک معتبر نہیں، اب احادیث صحیحہ ومرفوعہ کے مقابلہ میں ان سے کسطرح احتجاج صحیح ہو، وجوہ ترجیح مذہب احناف ۱ مسلک احناف احادیث صحیحہ ومرفوعہ سے مؤید ہے جن میں ابوایوب انصاریؓ کی روایت باتفاق المحدثین اصح ما فی الباب ہے،

احادیث[۲] احناف میں قاعدۂ کلیہ کا بیان ہے اور انکی احادیث جزئیہ ہیں، احناف[۳] کے دلائل قولی ہیں اور ہمارے دلائل اکثر فعلی ہیں، فعلی میں بہت سی خصوصیات کا احتمال ہوتا ہے لہذا قولی کی ترجیح ہوگی، روایات[۴] احناف محرّم ہیں، حدیث[۵] ابی ایوب انصاریؓ حکم مع السبب پر مشتمل ہے، یہ[۶] روایت موافق بالقرآن ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے ,,ومن یعظم شعائر الله (تعظیم قبلہ) فانها من تقوی القلوب،، اب تعظیم شعائر اللہ کا مقتضا بھی یہی ہے کہ استقبال واستدبار دونوں ناجائز ہو اور کعبۃ اللہ کا شعائر اللہ ہونا ایک مسلم حقیقت ہے،

مشائخ سیر محدثین کے اقوال سے تائید۔ عمر بن عبد العزیزؒ فرمایا کرتے تھے ما استقبلت وما استدبرت مدة عمری، ابن عربیؒ ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں ان الأقرب مذهب ابی حنیفةؒ، ابن قیمؒ فرماتے ہیں الترجیح لمذهب أبی حنیفةؒ (معارف السنن صـ۸۱، مرقاة صـ، انوار المحمود)

حدیث ۴- عن سلمانؓ..... قوله أو أن نستنجی بالیمین ,,آنحضرت صلعم نے منع فرمایا کہ ہم داہنے ہاتھ سے استنجاء کریں،،

تحقیق استنجاء واستجمار- استنجاء کے معنی ازالۂ نجاست کا طلب کرنا، اور استجمار کا لفظ جب کتاب الحج میں بولا جاتا ہے تو اس سے رمی جمرات مراد ہوتا ہے اور جب کتاب الحدود میں بولا جاتا ہے تو اس سے سنگسار کرنا مراد ہوتا ہے، اور جب کتاب الطہارت میں بولا جاتا ہے تو اس سے استنجاء بالاحجار مراد ہوتا ہے اور اسکو استطابہ بھی کہا جاتا ہے، استنجاء بالیمین کے متعلق اختلاف ہے **مذاهب** اہل[۱] ظواہر اور بعض شوافع وحنابلہ اس حدیث کے پیش نظر کہتے ہیں کہ استنجاء بالیمین سے طہارت ہی حاصل نہ ہوگی، لیکن[۲] جمہور فرماتے ہیں کہ فی الحقیقت حدیث ہذا میں دایاں ہاتھ کی کرامت وشرافت کا بیان کرنا مقصد ہے ہاں ازالۂ نجاست جس ہاتھ سے بھی ہو طہارت حاصل ہو جائیگی، **قوله أو أن نستنجی باقل من ثلثة احجار-**

مسئلہ تثلیث احجار کے متعلق اختلاف ہے۔ **مذاهب:** (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحقؒ ابو ثورؒ کے نزدیک انقاء (صفائی) اور تین ڈھیلوں کا استعمال دونوں واجب ہیں اور ایتار فوق الثلاث مستحب ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک انقاء واجب ہے

خواہ تثلیث فی الاحجار سے حاصل ہو یا کم و بیش سے البتہ تثلیث و ایتار مستحب ہیں۔......

دلائل شافعیؒ و احمدؒ (۱) عن سلمان رضؓ قال نہانا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان نستنجی باقل من ثلثۃ احجار (مسلم مشکوٰۃ ص۴۲)۔....

یہاں تین ڈھیلوں سے کم میں استنجار سے منع کیا گیا،

(۲) وہ تمام روایات جنمیں تثلیث احجار کا امر فرمایا ہے،

دلائل ابوحنیفہؒ و مالکؒ وغیرہما (۱) عن ابی ھریرۃ رضؓ مرفوعًا من استجمر فلیوتر من فعل نقد احسن ومن لا فلا حرج (ابوداؤد، ابن ماجہ، مشکوٰۃ ص۴۳)۔

(۲) عن عائشۃ رضؓ مرفوعًا اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب معہ بثلثۃ احجار فلیستطب بہا فانہا تجزئ عنہ: یہاں تین پتھر کو مرتبۂ کفایت میں رکھا، نہ کہ مرتبۂ وجوب میں

(۳) عن عبداللہ بن مسعودؓ یقول اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الغائط فاخذ الحجرین والقی الروثۃ وقال ھٰذا رکس (متفق علیہ) نبی علیہ السلام نے القار روثہ سے یہ ثابت فرما دیا کہ انقار ضروری ہے تثلیث ضروری نہیں،

(۴) عن ابی ایوب الانصاری رضؓ مرفوعًا اذا تغوط احدکم فلیمسح بثلاثۃ احجار فان ذالک کافیۃ (طبرانی)۔

ان احادیث صحیحہ کے علاوہ طحاویؒ، دارقطنیؒ اور بزازؒ نے اپنی اپنی کتب میں اور بھی مختلف احادیث اس کی تائید میں پیش کی ہیں۔

(۵) دلیل عقلی اگر استنجار بالمار میں ایک دو مرتبہ دھونے سے نجاست و بو دور ہو جائے تو تین مرتبہ دھونا کسی کے نزدیک واجب نہیں لہٰذا ڈھیلوں میں بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

جوابات (۱) دلائل مذکورہ کے قرینے سے ان کی احادیث نہی تنزیہی پر محمول ہیں جسطرح:۔

اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسل ثلاثًا (متفق علیہ مشکوٰۃ ص۴۵) کو بغیر احمد بن حنبل کے بالاتفاق استحباب پر حمل کیا گیا ہے نیز میت کیلئے غسل اعضار کے بارے میں امر بالتثلیث کو بالاتفاق استحباب کہا گیا اسی طرح امر تثلیث احجار کو بھی استحباب پر حمل کرنا چاہیے (اوجز ص۱۰)

حدیث ٤ - عن انسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء یقول اللّٰھم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث

خُبُث، خبیث کی جمع ہے بمعنی مذکر شیاطین، اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے بمعنی مونث شیاطین یا خُبث سے افعال ذمیمہ اور خبائث سے عقائد باطلہ مراد ہیں،

سوال یہ دعا کس وقت پڑھنی چاہیئے، **جواب** اگر انسان گھر میں ہو تو قبل دخول الخلاء اور اگر صحراء میں ہو تو قبل کشف عورۃ پڑھنی چاہیئے، اگر کوئی خلاء میں داخل ہو گیا اور دعا نہیں پڑھی تو اندر میں پڑھ سکتا ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے،

مذاھب مالکؒ کے نزدیک کشف سے پہلے زبان سے بھی پڑھ سکتا ہے، جمہور کے نزدیک زبان سے نہ پڑھے بلکہ دل میں استحضار کرے،

دلیل مالکؒ حدیث الباب ہے وہاں اذا دخل الخلاء کے الفاظ آئے ہیں جن سے متبادر یہی ہے کہ دخول خلاء کے بعد بھی دعا پڑھی جاسکتی ہے،

دلائل جمہور بھی حدیث الباب ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذا دخل الخلاء یہ اذا اراد ان یدخل کے معنی میں ہے چنانچہ بخاریؒ نے "الادب المفرد" میں ان الفاظ کیساتھ نقل کی ہے (نیل الاوطار صـ۷۲ جـ۱) محققینؒ فرماتے ہیں ایسی جگہ میں ارادہ کا محذوف ہونا مطرد ہے جیسے "اذا قرأت القرآن"، اذا اردت قراءۃ القرآن کے معنی میں ہے اور اذا قمتم الی الصلوٰۃ، اذا اردتم القیام الی الصلوٰۃ کے معنی میں ہے، ذکر اللہ اور الفاظ دعائیہ کو محل نجاست میں پڑھنا تو بالاتفاق منع ہے لہذا یہ بھی منع ہونا چاہیئے،

سوال استعاذہ کی حکمت کیا ہے؟ **جواب** انسان کی بدن سے جتنے فضلات نکلتے ہیں وہ سب مادیات ہیں چونکہ جسم اور روح میں بہت گہرا تعلق ہے اسلئے قضاء حاجت کے وقت اس سے روح میں بھی تلوث پیدا ہو جاتا ہے اس تلوث کے ازالہ کیلئے شارعؑ نے استعاذہ کا حکم فرمایا، بیت الخلاء اور دوسری گندہ جگہوں میں شیاطین رہتے ہیں چنانچہ مشکوٰۃ صـ۴۳ میں ہے ان ھذہ الحشوش محتضرۃ "کہ بیت الخلاء میں جنات حاضر ہوتے ہیں"، اور ایک روایت میں ہے کہ کشف عورت کے وقت شیاطین انسانوں کی عورتوں سے کھیلتے ہیں اور انکو نقصان پہونچاتے ہیں چنانچہ سعد بن عبادہؓ کا مشہور واقعہ ہے کہ وہ

قضائے حاجت کیلئے گئے وہاں انکو جنات نے مارڈالا تھا کیونکہ حضرت سعدؓ نے اس سوراخ میں پیشاب کیا تھا جہاں جنات بود و باش کرتے تھے پھر لوگ یہی درج ذیل اشعار پڑھتے رہے۔ قتلنا سیّد الخزرج سعد بن عبادہ ٭ رمیناہ بسہمین فلم نخط فوادہ ،

اسلئے آپؐ نے امت کو ان دعاؤں کی تعلیم دی اور آپؐ بھی اظہار عبدیت کیلئے پڑھتے تھے نیز تشریع للامۃ بھی مقصد تھے ،

حدیث ۴ - عن ابن عباسؓ مر النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم بقبرین فقال انہما لیعذبان ،

اعتراضات یہ واقعہ جسطرح ابن عباسؓ سے مروی ہے اسی طرح جابرؓ سے بھی ، مسلم ص۴۱۷ میں مروی ہے ، ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ دونوں قبریں بقیع کی تھیں جو مسلمان کا قبرستان ہے اور جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کا ہے فتعارضا -

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بعض روایت میں پرانی قبر کا ذکر ہے اور پرانی قبر اس وقت کفار کی تھی نیز حدیث الباب میں مالم ییبسا ہے یعنی ٹہنیاں جبتک ہری رہیں گی اور سفارش محدودہ کا بھی ذکر ہے یہ بھی دلالت کرتی ہے کہ وہ کفار تھے کیونکہ مسلمان کیلئے سفارش غیر محدودہ ہوگی اور ابن ماجہ ص۲۹ میں مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقبرین جدیدین ہے اور بعض روایات میں بقیع کا لفظ ہے ، انہما لیعذبان وما یعذبان فی کبیر ہے اور وہ دونوں کافر ہوتے تو انکو اولا عذاب ان اعمال پر نہ ہونا چاہیئے بلکہ کفر پر عذاب ہونا چاہیئے ان تینوں قرینہ سے سمجھا جاتا ہے وہ دونوں مسلمان تھے ،

جوابات ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ واقعات متعددہ ہیں ، جابرؓ کی حدیث میں قبور کفار کا تذکرہ ہے وہاں اصحاب قبور نے آپؐ سے سفارش کی خواہش کی ، آپؐ عذاب بالکل مرتفع ہونے کی سفارش نہ کی بلکہ تخفیف عذاب کی سفارش کی ہے لہذا یہ اور ماکان للنبیّ والذین اٰمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی (التوبہ آیہ ۱۱۳) کے درمیان کوئی تعارض نہیں کیونکہ آیت میں شفاعت رفع عذاب دائمی کی ممانعت مقصد ہے

اور حدیث ابن عباسؓ میں مسلمانوں کے قبور کے متعلق ہیں جن پر عذاب ان اسباب مذکورہ کیوجہ سے ہو رہا تھا اس جگہ بھی تخفیف عذاب کے متعلق دعا ہوئی، یہ تخفیف آپؐ کی سفارش سے ہوئی یا ان ٹہنوں کے ذکر کی برکت سے ہوئی کیونکہ ذکر اللہ کی برکت سے تخفیف ہو جاتی ہے یا آنحضرتؐ کی دست مبارک کی برکت سے ٹہنی یا شاخ میں یہ خصوصیت پیدا ہو گئی، راقم الحروف کیطرف سے ایک اعتراض | اگر وہ قبور ایک روایت کے موافق دو مسلمان کا ہے تو وہ دونوں صحابہ ہونگے اور صحابہ کا تمام گناہ تو اللہ تعالیٰ نے معاف فرمادیا اسلئے تمام صحابہ معیار حق ہونے پر اہل السنہ والجماعۃ کا اجماع ہے،

جوابات | یہ دونوں منافق ہونیکا احتمال ہے کیونکہ بقیع میں منافقوں کے قبریں بھی ہیں، اگر صحابیؓ ہو تو یہ حقیقۃً معذب نہ تھے بلکہ یہ عذاب صورت مثالیہ تھی جسکا مقصد لوگوں کو عبرت دلانا ہے، قرآن کریم کی آیات رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ (توبہ) اولئک ھم الراشدون (حجرات) واذا قیل لہم آمنوا کما آمن الناس (البقرۃ) فان آمنوا بمثل ما آمنتم بہ فقد اہتدوا وغیرہا جو صحابہ کا معیار حق ہونے پر صراحۃً دال ہیں یہ تو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہیں لہذا خبر واحد جو ظنی الثبوت والدلالۃ ہے وہ ضرور مرجوح ہوگی نیز تنزہ من البول اصالۃً گناہ کبیرہ تو نہیں بلکہ عاقبۃً مفضی الی الکبائر ہوتا ہے۔

قولہ وما یعذبان فی کبیر | اعتراض | اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ دونوں گناہ کبیرہ نہیں اور بخاری صفحہ ۴۲ میں موجود ہے "بلیٰ وانہ لکبیر" فتعارضا

جوابات | قولہ فی کبیر یعنی ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، قولہ بلیٰ وانہ لکبیر یعنی معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چغل خوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں (ابن دقیق العید) نفی بزعم الفاعل ہے، اثبات بحسب الحقیقۃ عند اللہ ہے، نفی باعتبار عدم علم کے ہے اور اثبات فوراً وحی آنے کے اعتبار سے ہے، اکبر الکبائر میں سے ہونیکی نفی ہے اور کبائر میں سے ہونیکا اثبات ہے فاندفع التعارض (معارف السنن صفحہ ۲۶۲ ملاحظہ ہو)

قولہ فکان لایستتر من البول کی تشریح | یہاں روایات میں مختلف الفاظ آئے ہیں اور ایک روایت میں لایستنثر کا لفظ آیا ہے دراصل استنثار کے معنی پیشاب کے عضو کو زور سے

دبا کر کھینچنا اور جھاڑنا تاکہ جو قطرہ اندر رہ گیا ہے وہ نکل آئے، الحاصل تمام روایتوں کا مقصد یہ ہے کہ پیشاب کے معاملہ میں نہایت احتیاط کی ضرورت ہے، واضح رہے بعض لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ڈھیلے سے پیشاب خشک کرنا چونکہ آنحضرتؐ سے ثابت نہیں اسلئے پیشاب کے بعد ڈھیلا لینا کسی کیلئے ضروری نہیں صرف پانی سے استنجاء کرلینا کافی ہے،

راقم الحروف کہتا ہے کہ یہ بڑی خطرناک گمراہی ہے کیونکہ آنحضرتؐ کو ڈھیلا لینے کی حاجت ہی نہیں تھی کیونکہ آپؐ نہایت قوی اور رطا فتور تھے اور آپؐ کو قطرہ نہ آنے کا تیقن حاصل تھا، حدیث الباب اسطرح دوسرے احادیث میں حضرتؐ سے ڈھیلا لینے کے متعلق تاکیدی حکم آیا نیز درج ذیل روایت سے بھی ثابت ہوتا ہے، ابوبکر عن یسار بن نمیر کان عمر اذا بال مسح ذکرہ بحائط او حجر لم یمسہ ماء (مصنف ابن ابی شیبہ) اس سے بھی معلوم ہوا پیشاب کے بعد ڈھیلا لینا چاہیئے کیونکہ خلفاء راشدین کا فعل بھی حجت شرعی ہے،

قبروں پر پھول چڑھانا بے فائدہ ہے

قولہ لعلہ أن یخفف عنہما مالم ییبسا اس سے بدعتیوں نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، اور کہتا ہے کہ اس سے صاحب قبر کو فائدہ پہونچے گا حالانکہ یہ بالکل باطل بات ہے کیونکہ اگر صاحب قبر قبر میں زندہ بھی ہو تو اتنے منوں مٹی کے بوجھ کے نیچے اسکی قوت شامہ کتنی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اسکو کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا اور نہ وہ جنت کی نعمتیں چھوڑ کر اسطرف متوجہ ہوسکتا ہے اگر عاصی معذب ہے تو اسکو عذاب کی صورت میں کیا فائدہ پہونچ سکتا ہے یہ سب کچھ تشبہ بعبادۃ الاصنام ہے ہاں حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کے متعلق مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ کہتے ہیں جائز بلکہ بہتر ہے (بذل المجہود ص۱۵ ج۱) لیکن بعض علماءؒ فرماتے ہیں یہ عمل اگرچہ جائز ہے لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں کیونکہ حدیث الباب میں جو تخفیف عذاب کا تذکرہ ہے یہ تو حضرتؐ کے دست مبارک کی برکت و خصوصیت تھی کیا عام لوگ حضورؐ کے برابر ہیں؟ ابن حجرؒ فرماتے ہیں یہ حکم عام ہے

حدیث ۶- عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانہ زاد الخ

اور اس عمل کو معمول بنانا صحیح نہیں ... بریدہ اسلمی کی وصیت سے ثابت ہے

تشریح انہ کی ضمیر بتاویل مذکور روث اور عظام دونوں کیطرف راجع ہے، مشکوٰۃ کی روایت میں فانہا ہے اس وقت ضمیر راجع ہے عظام کیطرف اور روث اسکا تابع ہے سروث بم لید اسکے ہم معنی دو لفظ اور ہیں بعرۃ بم مینگنی اور خثی بم گوبر اور لفظ جمیع تمام کو شامل ہے یعنی روث اور عظام دونوں زاد الجن ہیں، آنحضرت کے معجزے سے جنات کے جانوروں کیلئے لید پر دانہ اور بھوسہ پیدا ہوجاتا ہے اور اس پر تازہ گھاس اُگ جاتی ہے اور خود جنات کیلئے ہڈی پر پورا گوشت پیدا ہوجاتا ہے، جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے فسألونی الزاد فدعوت اللہ لہم أن لا یمروا بعظم ولا بروثة الا وجدوا علیہا طعاما (بخاری ص۵۴۴)

اسکے قریب قریب مضمون کی احادیث مسلم ص۱۸۴ دلائل النبوۃ اور طحاوی وغیرہ میں ہیں یا ہڈی چباکر اسکو کھاتے ہیں جیسے ہمارے کتے کھاتے ہیں یا اور دوسری کیفیت بھی ہوسکتی ہے اور گوبر کا انکے مزارع میں دیتے ہیں جیسے ہم دیتے ہیں جنات چونکہ انسان کیطرح مکلف ہے اس حیثیت سے انکو بھائی کہا گیا،

مذاہب شافعیؒ، احمدؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک گوبر اور ہڈی کے ذریعہ استنجاء کرنے سے استنجاء نہیں ہوگا، ابو حنیفہؒ اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اگر صفائی حاصل ہوجائے تو مع الکراہۃ استنجاء ادا ہوجائیگا،

دلائل شوافع و اصحاب ظواہر حدیث الباب ہے، حدیث رویفع بن ثابت مشکوٰۃ ص۴۳ ، **دلیل احناف** ازالۂ نجاست جو مقصد ہے وہ تو حاصل ہوا ہاں کراہت کیوجہ یہ ہے کہ گوبر سے تلویث نجاست ہوگی اور ہڈی سے تلویث کیساتھ ساتھ زخم ہونیکا اندیشہ بھی ہے اور فرماتے ہیں کہ کراہت انہی دو چیزوں کیساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو یا نجس ہو یا مضر ہو اس سے استنجاء مکروہ تحریمہ ہے، الحاصل روایت کے اندر جو ممانعت ہے وہ از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل شفقت ہے (معارف السنن ص۱۲۵ ، بذل المجہود ص۲)

حدیث ۱- عن رویفع بن ثابتؓ قولہ من عقد لحیتہ - ددجو داڑھی میں گرہ لگائی یا داڑھی چڑھائی،، اسکی وجوہ مذمت چار ہیں سنت کی مخالفت،

تشبہ بالنساء، تغییر خلق اللہ، تشبہ باہل الجاہلیۃ ۔ **قولہ او تقلد وترا** ۔ " بچے یا گھوڑے کے گلے میں نظر بد یا آفات سے حفاظت کیلئے کمان کی تانت کا ہار پہنانا " اسکی ممانعت کیوجہ یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں اسکو مؤثر بالذات سمجھتے تھے لہذا اسمیں تشبہ بالجاہلیت ہے ،

حدیث ۔ عن عبد اللہ بن مغفل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی مستحمہ

مستحم حمیم سے ماخوذ ہے گرم پانی فی الحقیقت مستحم ان غسل خانہ کا نام ہے جسمیں گرم پانی استعمال کیا جائے تو سعًا عام غسل خانے کو کہنے لگے خواہ گرم پانی کا استعمال ہو یا ٹھنڈا پانی کا ،

قولہ فان عامۃ الوسواس منہ ، "کیونکہ اسی اکثر وسوسے پیدا ہوتے ہیں ،، چونکہ جس جگہ پیشاب کیا جاتا ہے وہ ناپاک ہو جاتی ہے پھر جب وہاں پر پانی پڑتا ہے تو دل میں اسطرح کے وسوسے پیدا ہونے لگتے ہیں کہ معلوم نہیں اسکی چھینٹیں پڑی ہیں یا نہیں پھر اسطرح کے وسوسے رفتہ رفتہ دل میں جم جاتی ہے عبد اللہ بن المبارک نے فرمایا کہ ممانعت اس صورت کیساتھ مخصوص ہے جبکہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو اگر فرش پختہ ہو اور خروج ماء کیلئے نالی موجود ہو تو یہ ممانعت نہیں ہے ، بعض نے کہا وسوسہ سے مراد جنون ہے چنانچہ انس سے روایت ہے انما یکرہ البول فی المغتسل مخافۃ اللمم (ابن ابی شیبہ) اللمم کم مالیخولیا ، یہ آسیب زدگی کی ایک قسم ہے ، بعض نے کہا اسکی مراد نسیان ہے چنانچہ شامی نے چند امور کو موجب نسیان قرار دیا اسمیں البول فی المغتسل اور نظر الی العورۃ وغیرہ کو بھی شامل کیا ہے ،

حدیث ۔ عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال غفرانک ، **تحقیق غفرانک** یہ مفعول مطلق ہے اسکا عامل اغفر محذوف ہے یہ ان مواضع سے ہے جہاں فعل قیاسًا واجب الحذف ہوتا ہے ، فاضل رضی نے لکھا ہے جہاں مصدر اپنے فاعل یا مفعول کیطرف بلا واسطہ حرف جر مضاف ہو وہاں فعل کو حذف کرنا واجب ہے جیسے سبحان اللہ ، معاذ اللہ ، غفرانک وغیرہ ،

سوال پاخانہ میں جاکر تو کوئی گناہ نہیں کیا پھر مغفرت مانگنے کی وجہ کیا ہے ؟

جوابات اسکی متعدد حکمتیں ہیں، ہر وقت ذکر میں مشغول رہنا حضرتؐ کی عادت مبارکہ تھی لیکن خلاء میں ترک ذکر لسانی ہوتا تھا اس ترک پر آپؐ نے استغفار فرمایا، قدر ضرورت (قوت لایموت) سے زیادہ کھانا اسراف و بدعت ہے کما قال الغزالیؒ اول بدعۃ فی الاسلام شبع البطن اور اسکی وجہ سے باربار قضاء حاجت کی ضرورت پڑتی ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ مدینہ منورہ میں اٹھارہ روز ٹھہرنے کے بعد وہاں سے جانے لگے لوگوں نے ٹھہرنے پر اصرار کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے زیادہ پاخانہ پیشاب روکنے کی طاقت نہیں لہذا اس اسراف پر استغفار کی ضرورت ہے جیسا کہ شاعر نے کہا

؎ خداوند گفتہ کلوا واشربوا | ولیکن نگفتہ کلوا تاکلوا

اسلئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تعلیماً للامۃ استغفار فرمایا یہ حکمت زیادہ قوی معلوم نہیں ہوتی ایسے موقعہ پر انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے لہذا انسان کو چاہیئے کہ اس ظاہری گندگیوں کو دیکھکر اسکی باطنی گندگیوں کا استحضار کرے اور غفرانک پڑھے (الکوکب الدری) غذا کا ہضم ہونا اور فضلات کا نکل جانا بڑی نعمت ہے انسان اس نعمت کا حق شکر ادا نہیں کرسکتا اسلئے یہ استغفار رکھا گیا (بذل المجہود صفحہ ۲ ج۱) آدم علیہ السلام نے نسیاناً گندم کھالیا تھا جسکی وجہ سے قضاء حاجت کی ضرورت کی بنا پر دنیا میں بھیج دئے گئے اس پر انہوں نے فوراً استغفار فرمایا تھا اسلئے اولاد آدم کو انکے اتباع کرتے ہوئے استغفار کا حکم ہوا، یہاں غفرانک درحقیقت شکر کے مفہوم میں استعمال ہوا سیبویہؒ کہتا ہے اہل عرب کا محاورہ ہے کہ غفرانک لاکفرانک، کفرانک کے تقابل سے معلوم ہوا یہ شکر کے معنی میں آیا ہے، اگر اسکو شکر کے معنی میں لیا جائے تو عصمت انبیاء کی بنا پر جو سوال ہوتا ہے وہ بھی باقی نہیں رہتا اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایتوں میں الحمد للہ الذی اذہب عنی الاذی وعافانی کے الفاظ آئے ہیں اسلئے دونوں کو جمع کرلینا بہتر ہے (معارف السنن صفحہ ۱۲۳ ج۱ وغیرہ)

حدیث: - عن امیمۃ بنت رقیقۃ قالت کانت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم قدح من عیدان الخ - اس سے معلوم ہوتا ہے آپؐ کے پلنگ کے تلے میں ایک پیالہ رہتے تھے وہاں رات کے وقت پیشاب کیا کرتے تھے لیکن دوسری ایک حدیث میں ہے جس گھر میں پیشاب ہو اسمیں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے فتعارضا -

وجوہ تطبیق نجاست اور بدبو کی بنا پر فرشتے داخل نہیں ہوتے اور رسول پاک صلعم کا پیشاب تو پاک ہے چنانچہ منقول ہے کہ ایک صحابی نے نادانستگی میں آنحضرت کا پیشاب اس پیالہ سے پی لیا تھا اسکا اثر یہ ہوا کہ وہ جب تک زندہ رہے انکے بدن میں سے یہانتک کہ انکے کئی نسلوں کی اولاد میں سے خوشبو آتی رہی، فرشتے داخل نہ ہونیکا سبب پیشاب زیادہ ہونا اور دیر تک رہنا اور آنحضرت کا پیشاب کم تھا اور دیر تک نہیں رہتا تھا بلکہ صبح کو پھینکدیا جاتا تھا وغیرہ،

حدیث:- عن عمرؓ قوله لا تبل قائما، وعن حذيفةؓ قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم سباطة قوم فبال قائما، وعن عائشةؓ قوله ما كان يبول الا قاعدا- ظاہراً ان احادیث کے مابین تعارض ہے

وجوہ تطبیق (۱) حدیث حذیفہؓ میں آپکا یہ عمل بیانِ جواز کیلئے تھا اور عائشہؓ کا بیان آپکا دائمی معمول کا تھا، (۲) حذیفہؓ سفر کا واقعہ بیان کررہے ہیں اور عائشہؓ خانگی حالات کا، (۳) سباطۃ یعنی کوڑی کی پوری جگہ نجاست آلود تھی بیٹھنے سے نجاست میں ملوث ہونیکا اندیشہ تھا اسلئے آپؐ نے قائماً پیشاب فرمایا تھا، (۴) پیشاب کا تقاضا زور سے تھا اسلئے بیٹھ نہ سکے، (۵) امور مسلمین میں شدت مشغولیت کیوجہ سے دور جانے کا موقع نہ تھا، (۶) آبادی سے قریب پیشاب کرنے میں تقاضائے احتیاط یہی تھا کیونکہ بیٹھ جانیکی حالت میں اسفل سے ریاح خارج ہوتے ہیں کھڑے ہوکر پیشاب کرنے میں یہ آواز نہیں ہوتی، (۷) ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں آپکے گھٹنے کے نیچے زخم تھا لہذا آپؐ معذور تھے، (۸) بال قائماً یہ سرعت فراغ سے کنایہ ہے، (۹) آپؐ علاجاً قائماً پیشاب فرمایا تھا، (۱۰) ابن خزیمہ فرماتے ہیں بول قائماً پہلے جائز مع الکراہت تھا پھر منسوخ ہوگیا، (۱۱) دارقطنیؒ اور بیہقیؒ نے کہا یہ روایت ضعیف ہے،

بول قائماً کا حکم

مذاہب (۱) احمدؒ، سعید بن مسیبؒ، عروہؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، (۲) مالکؒ کے نزدیک اگر چھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں، (۳) ابن مسعودؓ، ابو حنیفہؒ، شعبیؒ وغیرہم کے نزدیک مکروہ ہے، علامہ انور شاہ کشمیری حنفیؒ فرماتے ہیں دورِ حاضر میں یہ غیر مسلمین کا شعار بن گیا لہذا یہ حرام لغیرہ ہوگا جسطرح دورِ صحابہ میں استنجاء بالاحجار جائز تھا کیونکہ انکا پائخانہ مینگنی کیطرح خشک ہوتا تھا دُبر کے آس پاس نہیں لگتا تھا لیکن بعد زمانہ میں لوگ..

حدیث ۶ - عن زید بن حارثةؓ قولہٗ فنضح بہا فرجہٗ "اور نیز جبرئیلؑ نے وضوء کے پانی کا چھڑکنا بھی دکھایا"

اسکا مطلب[۱] ہے کہ دفع وساوس کیلئے شرمگاہ کی جگہ تہبند پر پانی چھینٹا دیا، ہاں جو شخص کمزور ہو اور قطرات ٹپکنے کے مرض میں مبتلا ہو وہ ایسا نہ کرے، اس سے[۲] مراد وضوء سے پہلے استنجاء بالماء کرکے دکھایا، وضوء[۳] سے پہلے اعضاء وضوء پر پانی چھڑک دیا تاکہ نرم ہونے سے پانی اچھی طرح پہونچ جائے۔

حدیث ۷ - عن سلمانؓ قال قال بعض المشرکین و ھو یستھزئ انی لأریٰ صاحبکم یعلّمکم حتی الخراءۃ قلتُ أجل -

"سلمان فارسیؓ بیان کرتے ہیں کہ مشرکین میں سے ایک شخص مذاق اُڑانے کے انداز میں بولا کہ میں تمہارے آقا (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھتا ہوں کہ وہ تم لوگوں کو ہر بات سکھلاتے ہیں یہانتک کہ ہگنا، موتنا بھی، میں نے کہا یقیناً ایسا ہی ہے"، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلمانؓ نے اسکے استہزاء کو تسلیم کرلیا حالانکہ ایسا ہی نہیں بلکہ انہوں نے علی اسلوب الحکیم فرمایا کہ جس چیز کو تم عیب سمجھ رہے ہو درحقیقت وہ کمال کی دلیل ہے اسلام کی جامعیت و کمالیت اور ہمہ گیریت کا تقاضا ہے ہر چھوٹے بڑے مسائل کی تعلیم دیجائے یہانتک کہ ہمارے آقا نے ایک پائخانہ کے مسئلہ میں پورے اسلام کو اجمالاً سمو دیا چنانچہ أن لا نستقبل القبلة میں احترام قبلہ ہے اسکے ضمن میں حقوق اللہ کی رعایت کیطرف اشارہ ہوگیا، ولا نستنجی بأیماننا کے ضمن میں حقوق النفس کا لحاظ کرنا آگیا، ولا نکتفی بدون ثلاثة أحجار کے ضمن میں طہارت و نظافت آگئی، اور لیس فیہا رجیع ولا عظم کے ضمن میں حقوق العباد کیطرف اشارہ ہوا تو اس سے زیادہ جامعیت کس دین میں ہوسکتی ہے جہاں ایک بیت الخلاء کے مسئلہ میں پورے اسلام کو بیان کردیا اگر ذرا سی عقل ہو تو تم بھی ایمان لانے کیلئے عزم کرلو،

بابُ السِّواک

تحقیق مسواک | یہ اسم آلہ ہے، سَوک سے مشتق ہے بمعنی رگڑنا، مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں اسکے فوائد ستر سے زیادہ ہیں
أدناها إماطة الأذى عن الفم و أعلاها تذكر الشهادتين عند الموت،

حدیث:- عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك (مؤطا مالک ص۲۲)

اشکال۱ | حرف لولا لامتناع ثانی لوجود الاول کیلئے موضوع ہے جسطرح لولا علیؓ لهلك عمرؓ میں ہے، اب یہاں تو مشقت پائی نہیں گئی (کیونکہ مشقت وجوب تسوک سے ہوتی ہے) کہ امر بالسواک منتفی ہو،

جواب | یہاں مخافۃ کا لفظ محذوف ہے کہ اگر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو امر کرتا، مشقت کا خوف موجود تھا اسلئے امر بالسواک منتفی ہوا،

اشکال۲ | امر بالسواک اور تاخیر عشاء، تو منتفی نہیں ہوئی اب بھی تو مسواک اور تاخیر عشاء کا حکم ہے، **جواب** | وہاں وجوباً محذوف ہے یعنی مشقت کے خوف کی وجہ سے وجوبی حکم نہیں دیا، مسواک بالاجماع مسنون ہے ہاں اسفرائنیؒ نے اہل ظاہر سے وجوب نقل کیا ہے یہ قابل اعتناء نہیں اگر بالفرض وجوب کے قائل ہوں تب بھی انکا اختلاف اجماع کیلئے مضر نہیں، اور اسحٰق بن راہویہؒ سے جو منقول ہے کہ ترک مسواک سے نماز ہی نہ ہوگی اسکے متعلق علامہ نوویؒ فرماتے ہیں "ان هذا لم يصح عن اسحق"، البتہ اختلاف ہے کہ مسواک سنت صلوٰۃ ہے یا سنت وضوء۔

مذاہب | شوافع۱ کے نزدیک سنن صلوٰۃ میں سے ہے، اور احناف۲ کے نزدیک سنن وضوء میں سے ہے، ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وضو، اور مسواک کرکے ایک نماز پڑھ چکا ہو اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا ہوگا، احناف کے نزدیک از سر نو مسواک کرنیکی ضرورت نہیں۔

دلیل شوافع حدیث الباب میں عند کل صلوٰۃ کا ذکر اس پر دال ہے ،

دلائل احناف (۱) عن أبی ھریرۃؓ لأمرتھم بالسواک عند کل وضوء وفی روایۃ مع کل وضوء (ابن خزیمہ ، حاکم ، بخاری تعلیقاً) وفی مسند أحمد عند کل طھور ، (۲) عن عائشۃؓ لأمرتھم مع الوضوء عند کل صلوٰۃ (ابن حبان ج۱ ص۱۴۶) علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں اسنادہ صحیح ،

جوابات یہ حدیث محتمل ہے کہ عندیت متصلہ مراد ہو یا عندیت منفصلہ لہٰذا یہ حدیث مفسر عند کل وضوء پر محمول ہے اور تقدیر عبارت عند وضوء کل صلوٰۃ ہے اور اس پر قرائن چار ہیں (۱) قیام الی الصلوٰۃ کے وقت آنحضرتؐ اور خلفاء راشدین کسی سے مسواک کرنا ثابت نہیں ،

اشکال عن جابرؓ قال کان السواک من أذن النبی علیہ السلام موضع القلم من اذن الکاتب (بیہقی) اسکا حل یہ ہے کہ (الف) خود بیہقیؒ نے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے (ب) پھر اس سے تو نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے ،

(۲) نماز کے متصل مسواک کرنے سے خروجِ دم کا اندیشہ ہے جو احناف کے نزدیک ناقضِ وضوء ہے اور شوافع کے نزدیک بھی وہ پسندیدہ نہیں ہوسکتا کیونکہ خروج نجاست تو انکے نزدیک بھی برا ہے ، (۳) صلوٰۃ والی روایتوں میں ہر جگہ عند کا لفظ آیا ہے جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا اور وضوء والی روایتوں میں بعض جگہ لفظ مع وارد ہوا ہے جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے ،

(۴) مسواک کا تعلق طہارت سے ہے چنانچہ السواک مطھرۃ للفم ومرضاۃ للرب. (احمد، ابن حبان) اس پر دال ہیں اور مسواک کا مقصد بھی تنظیف الاسنان ہے جو من قبیل الطہارت ہے اسلئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنن وضوء میں سے قرار دیا جائے، (انوار المحمود ج۱ ص۲۴ وغیرہ)

نزاع لفظی یہ اختلاف عرصۂ دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آرہا ہے . لیکن حضرت علامہ انور شاہؒ کی تحقیق کے مطابق یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ جو شخص پرانے وضوء سے نئی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اسکے لئے مسواک مسنون ہے

چنانچہ ابن الہمام اور علامہ شامیؒ نے کہا کہ پانچ جگہ میں مسواک کرنا مستحب ہے، عند الوضوء، عند القیام من النوم، بعد کثرۃ الکلام، عند اصفرار السن، اور انہوں نے عند القیام الی الصلوٰۃ کا بھی ذکر کیا ہے، والاستحباب والسنیۃ کلاہما متقاربان۔

آداب مسواک چھ ہیں، خنصر کے برابر موٹا ہو اور بالشت کے برابر لمبا ہو، اراک یعنی پیلو یا کسی کڑوے درخت کا ہو، دائیں طرف سے شروع کرے، مسواک نرم ہو، تین مرتبہ کرے اور ہر مرتبہ دھوئے (فتح القدیر) دانتوں میں مسواک عرضاً کیا جائے اور زبان پر طولاً،

سوال برش (BRUSH) وغیرہ سے سنت مسواک ادا ہوگی یا نہیں؟

جواب مسواکِ مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا منجن یا محض انگلی کی رگڑنے سے بھی سنت سواک ادا ہو جاتی ہے لہذا برش بشرطیکہ اسکا ریشہ پاک ہو اس سے بھی سنت ادا ہونا قرین قیاس ہے، لیکن استعمال المسواک المسنون کی فضیلت اس سے کبھی حاصل نہیں ہوسکتی، اسکی تفصیل درس ترمذی ص۲۲۶ میں ملاحظہ ہو،

حدیث:- عن عائشۃؓ قولہ من الفطرۃ - فطرۃ سے مراد سنتِ انبیاء یا دین فطری یعنی پیدائشی ہے قولہ قص الشوارب - لبوں کے موچھوں کا اتنا کاٹنا کہ اوپر والے لب کی سرخی ظاہر ہو جائے مسنون ہے اور مونڈھنا مکروہ ہے، قولہ واعفاء اللحیۃ - اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۲۲۴ میں ملاحظہ ہو،

باب سنن الوضوء

سنن سنۃ کی جمع ہے یہاں اسکے معنیٔ لغوی مراد ہیں یعنی طریقہ اور روش جو فرائض، سنن، آداب و مستحبات سب کو شامل ہے،

حدیث:- عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمسنّ یدہٗ فی الاناء حتی یغسلہا ثلاثاً -

تشریحات: اس حدیث میں جمہور علماء استیقاظ من النوم کی قید اور اسکی بعض روایتوں میں من اللیل کی قید نیز ید و آناء کی قیودات کو اتفاقی قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں حدیث کا مقصد یہ ہے کہ اگر جسم کے کسی حصہ میں نجاست کا شبہ ہو تو اسوقت ہاتھ وغیرہ بغیر غسل ماءِ قلیل میں نہ ڈالے اگر کسی نے بغیر غسل ڈالدیا تو پانی نجس ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، عروہؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک اگر رات کی نیند ہو اور پانی قلیل ہو تو نجس ہو جائے گا۔ (۲) حسن بصریؒ کے نزدیک بغیر قید رات و دن مطلقاً نجس ہو جائے گا، (۳) شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس نہ ہوگا لیکن اسمیں کراہت آجائے گی (۴) مالکؒ کے نزدیک بلاکراہت پاک رہے گا۔
(۵) احناف کے نزدیک اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو تو نجس ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

دلیل احمد و اسحٰق بعض روایت میں اذا استیقظ احدکم من نومه اللیل ہے ان کے نزدیک اللیل کی قید احترازی ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ طہارت یقینی ہے اور نجاست مشکوک ہے اور قاعدۂ فقہیہ مسلمہ ہے الیقین لا یزول بالشك،

جوابات یہ حکم معلول بالعلۃ ہے اس کی علت خود آنحضرتؐ نے بتائی ہے "فان احدکم لا یدری این باتت یده" یہ اندیشہ رات و دن میں برابر ہے لہٰذا حکم بھی برابر ہوگا نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ دھونے کی علت توہم نجاست ہے اور یہ موجب نجاست نہیں ہو سکتا، اذا استیقظ احدکم من منامه فتوضأ فلیستنثر ثلاثا (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۴۵) بالاتفاق استحباب پر محمول ہے تو اسکو بھی استحباب پر حمل کرنا چاہیے۔

استیقاظ من النوم کے بعد حکمت غسل شافعیؒ نے ہاتھ دھونے کی حکمت یہ بیان کی ہے یہ حکم من قبیل الطہارۃ ہے چنانچہ اہل عرب عموماً ازار یا تہبند پہنتے تھے اور استنجاء میں اکتفاء بالحجارہ کرتے تھے موسم گرما میں پسینہ آجانے کی وجہ سے ہاتھ دُبر وغیرہ کسی مقام نجس تک پہنچکر ملوث ہو جانے کا خطرہ تھا لہٰذا کسی نے اگر استنجاء بالماء کیا ہو اور شلوار پہن رکھی ہو تو اس کیلئے یہ حکم نہ ہونا چاہیے،
اہل عراق کہتے ہیں یہ حکم طہارت کے بجائے نظافت سے متعلق ہے یعنی اگرچہ ہاتھ ملوث ہونے کا خطرہ بھی نہ ہو تب بھی بعد النوم غسل ید کے بغیر پانی میں ڈال دینا نظافت کے خلاف ہے، اور شرع میں طہارت کے ساتھ نظافت بھی مطلوب ہے لہٰذا یہ حکم ہر دور میں تمام انسانوں کیلئے عام ہے (بذل المجہود ص۶۴ج۱، معارف السنن ص۱۴۹ج۱)۔

قولہ ثم مضمض واستنثر ثلاثا مضمضہ کے معنی ہیں تحریک الماء فی الفم ثم مجّہ،
استنشاق کے معنی ادخال الماء فی الانف ہیں
استنثار کے معنی ہیں اخراج الماء من الانف، اسمیں دو اختلافی مسائل ہیں

(۱) مضمضہ اور استنشاق کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک مضمضہ و استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں واجب ہیں، (۲) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں سنت ہیں، (۳) احناف اور ثوریؒ کے نزدیک وضوء میں سنت اور غسل میں واجب ہیں

دلیل احمد عن ابی ہریرۃؓ اذا توضأت فاستنثر وفی روایۃ فلیستنثر (ترمذی) . . . .

یہاں وضوء میں استنثار کے بارے میں امر کا صیغہ آیا ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے اسی وجہ سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے لعدم القائل بالفصل (بہ زعم) وہ کہتے ہیں جب حدث اصغر میں واجب ہوا تو بطریق اولیٰ حدث اکبر میں بھی واجب ہوگا ۔

دلائل شوافعؒ و موالکؒ ۱عن عمار بن یاسرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق (ابوداؤد ص۸)، عن عائشۃ رضؓ عشر من سنن المرسلین (مسلم) وفی روایۃ عشر من الفطرۃ (ابوداؤد ص۸) ۔

اسمیں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے لہٰذا یہ سنت ہوں گے ۔

۲آیاتِ وضوء و غسل میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر نہیں لہٰذا حدیث سے اگر وجوب ثابت کریں تو زیادۃ علی کتاب اللہ لازم آئے گی ۔

دلائل احناف ۱آیتِ وضوء میں نہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر ہے اور نہ صیغۂ مبالغہ کا لہٰذا وہ دونوں بموجب احادیث وضوء میں سنت ہوں گے اور آیتِ غسل میں اگرچہ صراحۃً مضمضہ و استنشاق کا ذکر نہیں مگر وہاں فاطّہروا صیغۂ مبالغہ آیا ہے، لہٰذا یہ غسل میں کمالِ طہارت کا مقتضی ہے، اور کمال طہارت تعداد غسل میں اضافہ کرنے سے نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تین دفعہ کے ساتھ محدود ہونا متیقن ہے : کما قال علیہ السلام فمن زاد علی ہٰذا فقد تعدّی وظلم (الحدیث) لہٰذا باری تعالیٰ کا قول " فاطّہروا " میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جو اعضاء من وجہٍ داخلِ بدن اور من وجہٍ خارج بدن ہیں ان کو بھی دھویا جائے اور یہ شان ہے فم اور انف کی لہٰذا باطن فم اور باطن انف دونوں کو غسل میں دھونا واجب ہے تو یہ زیادۃ خبر واحد سے نہیں بلکہ الفاظِ قرآن کی بنیاد پر ہے

۲عن ابن سیرینؒ مرسلاً قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بالاستنشاق من الجنابۃ ثلاثا (دارقطنی ص۱۱۵) احناف کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے
۳ ابنِ عباسؓ سے پوچھا گیا کہ جو جنبی مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
تو انہوں نے جواب دیا یمضمض ویستنشق ویعید الصلوٰۃ (دارقطنی ص۱۱۶)
۴ عن علیؓ مرفوعًا تحت کل شعرۃ جنابۃ فاغسلوا الشعر وانقوا البشرۃ،
جب کہ ناک میں بھی بال ہیں تو وہ بھی واجب الغسل ہوگی اور جب استنشاق واجب ہوگا تو
مضمضہ بھی واجب ہوگا لعدم القائل بالفصل،

جوابات: قاعدۂ اصولیین الامر للوجوب یہ مطلقًا نہیں بلکہ وہ جو مجرد عن القرینہ ہو یہاں مقام سنیت اور مقام وجوب
کیلئے احادیث و آیت قرآن ہیں، اور شوافع و مالکیہ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ عمارؓ کی صرف وضو کا مضمضہ
اور استنشاق مراد ہیں اور عائشہؓ کی حدیث میں سنن سے طریقے مراد ہیں جسمیں فرائض و واجبات بھی شامل ہیں
اور تیسری دلیل کا جواب فاطھروا کی تفسیر کے تحت گذر چکا ہے۔

کیفیتِ مضمضہ و استنشاق

اس کے پانچ طریقے ہیں، ۱ غرفۃ واحدۃ بالوصل، ۲ غرفۃ واحدۃ
بالفصل، ۳ غرفتان بالفصل، ۴ ثلث غرفات بالوصل، ۵ ست غرفات بالفصل
یہ تمام صورتیں جائز ہیں البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

مذاھب شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ثلاث غرفات بالوصل افضل ہے (نووی)۔
احناف اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ست غرفات بالفصل افضل ہے۔

دلائل شوافع ۱ حدیث الباب، ۲ عن عبد اللہ بن زید بن عاصم فمضمض و
استنشق من کف واحدۃ فجعل ذالک ثلاثا (ترمذی، مشکوٰۃ ص۴۵) وفی
روایۃ بثلاث غرفات (ترمذی، مشکوٰۃ ص۴۵)

دلائل احناف ۱ عن طلحۃ عن ابیہ عن جدہ (مصرف بن عمروؓ) قال دخلت
یعنی علی النبیؐ وھو یتوضأ والماء یسیل من وجھہ ولحیتہ علی صدرہ
فرأیتہ یفصل بین المضمضۃ والاستنشاق (ابوداود ص۱۸) یہ حدیث
مسلک حنفیہ پر صریح ہے لیکن اس حدیث پر چند اعتراضات ہیں جن کے جوابات اعلاء السنن وغیرہ
میں ملاحظہ ہو ۱۲

عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال شهدت علیؓ بن ابی طالبؓ و عثمانؓ بن عفان توضأ ثلاثا ثلاثا وافرد المضمضة من الاستنشاق ثم قالا هكذا رأينا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم توضأ (ابن السکن بحوالہ آثار السنن ص۱/۱۴، عرف الشذی ص۳۱)

قیاس کا تقاضا بھی ہے کہ فصل افضل اور مختار ہو کیونکہ منہ اور ناک دو مستقل اعضاء ہیں ۔

جوابات | حدیث الباب میں ثلاثا میں نحوی قواعد کے لحاظ سے تنازع فعلین واقع ہے اس لئے ایک فعل کا معمول محذوف ہے ای مضمض ثلاثا و استنشق ثلاثا ، کف واحدة کی روایات بیان جواز پر محمول ہیں ابن الہمام اور ابن مالکؒ کہتے ہیں من کف واحدة لا بکفین یعنی مضمضہ اور استنشاق ایک ہاتھ سے کئے جائیں غسل وجہ کی طرح دونوں ہاتھ لگانے کی ضرورت نہیں۔ بکف واحدة ای بالیمنی فقط لا بالیسری کیونکہ امور خیر میں دائیں کو استعمال کیا جاتا ہے لہذا استنشاق و مضمضہ کے واسطے بھی دائیں ہاتھ ہو، اس کی تائید نسائی کی روایت سے ہوتی ہے، "تمضمض واستنشق ثلاثا من الكف الذي يأخذ به الماء"،

یا پانی کم تھا چنانچہ بعض روایت میں ہے " وكان قدر مد (نسائی) اسلئے ایسا کیا،

وصل کی صورت میں تقدم الاستنشاق علی المضمضہ لازم آتا ہے کیونکہ جب ایک مضمضہ کے بعد استنشاق کریگا تو باوجودیکہ ابھی دو مضمضہ باقی ہیں استنشاق شروع ہوگیا یہ سیاق حدیث کے مخالف ہے (الورد الشذی وغیرہ)

تو جس روایت میں اتنے احتمالات ہیں اس سے استدلال کیسے صحیح ہوگا؟

صاحب عنایہ نے جواب دیا کہ منہ اور ناک الگ الگ دو عضو ہیں لہذا ایک پانی کے ساتھ ان دونوں کو جمع نہ کیا جائے گا، جیسے دوسرے اعضاء میں دو کو ایک پانی کے ساتھ جمع نہیں کیا جاتا۔ واضح رہے کہ مضمضہ کو استنشاق پر مقدم کرنا بھی مسنون ہے استنشاق کے وقت ناک میں پانی تو دائیں ہاتھ سے داخل کرے مگر اسکو جھاڑے بائیں ہاتھ سے ۔

قوله: ثم مسح رأسه بيديه فاقبل بهما وادبر ، یہاں چند مباحث ہیں ۔

(۱) مسح علی الرأس کی مقدار فرضیت کیا ہے | مسح رأس بالاتفاق فرض ہے البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے ۔

مذاہب | مالکؒ، احمدؒ (فی روایة) مزنیؒ، ابو علی جبائیؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہے، شافعیؒ کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ المسح فرض ہے لہذا شعرة واحدة بلکہ بعض شعرة واحدة کا مسح کافی ہے (شرح المہذب)

احناف اور بعض حنابلہ کے نزدیک مقدار ناصیہ فرض ہے وہ ربع رأس چار انگلی کی مقدار ہے ۔

اور استیعاب سنت ہے (بدایۃ المجتہد ص۱، امانی الاحبار ص۱۴۲، معارف السنن ص، المغنی ص، درس ہدایہ وغیرہ)

دلائلِ موالک و حنابلہ وغیرہما عن ابی ھریرۃ رضؓ **قولہ: مسح راسہ بیدیہ فاقبل بہما وادبر**، کیونکہ اسمیں ہے کہ آنحضرتؐ نے دونوں ہاتھوں سے مسح کیا، اور اقبال (البدایۃ من القبل) و ادبار دونوں کو عمل میں لایا۔ اس صورت میں تمام سر کا مسح ہوتا ہے۔ **قولہ تعؐ وامسحوا برؤسکم** (مائدہ) رؤسکم پر بآء زائدہ ہے جسطرح آیت تیمم **وامسحوا بوجوھکم** میں بآء زائدہ ہے، وہاں جب پورے چہرہ کا مسح فرض قرار دیا گیا تو یہاں بھی ایسا ہونا چاہیئے۔

دلیلِ شوافع آیت مسح مطلق ہے" واضح رہے کہ معلوم المعنی اور مجہول الکیفیۃ کو مطلق کہتے ہیں" اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ ادنیٰ فرد پر عمل کرنے سے تعمیل حکم ہو جاتی ہے لہٰذا ادنیٰ ماںجزی بہ المسح کافی ہو جائیگا

دلائلِ احناف برؤسکم میں جو بآء ہے اس کا اصل یہ ہے کہ آلہ پر داخل ہو اور اس سے وہ بعض آلہ مراد ہوتا ہے جس سے مقصد حاصل ہو نہ کہ کل آلہ جیسا کہ چمٹا آلہ ہے مگر تمام چمٹا استعمال نہیں کیا جاتا ہے اور وہ بآء جب محل (رؤس) پر داخل ہوگی تو اپنی خاصیت کو لیکر داخل ہوگی یعنی وہاں بھی کل محل مراد نہیں ہوگا۔ بلکہ بعض محل مراد ہوگا، یہاں بآء محل پر داخل ہوئی لہٰذا بعض سر مراد ہوگا۔ اب اس مقدار کے اعتبار سے آیت مجمل ہوئی (مجمل کہتے ہیں کہ نفس لفظ ایسی خفی ہو جو بیان شارع کے بغیر معلوم نہ ہوسکے جیسے "اِنَّ الاِنسَانَ خُلِقَ ھلوعا، اقیموا الصّلوٰۃ") تلاش کے بعد اس اجمال کا بیان مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث میں ملا ہے: ان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم اتی سباطۃ قوم فبال علیھا ثم توضأ ومسح علی ناصیتہ (مسلم، ابو داؤد۔ نسائی)

اس سے معلوم ہوا قرآن کا مقصد یہی مقدار ہے اور یہی مقدار فرض ہے کیونکہ آپؐ نے اس سے کم پر کبھی اکتفا نہیں فرمایا۔ اور بعض اوقات میں آپؐ کے پورے سر کا مسح نہ کرنا اسکی عدم فرضیت پر دال ہے

(۲) مسح رأس کے معنیٰ تر ہاتھ سر پر پھیرنا ہیں، یہ بات کسی پر مخفی نہیں کہ ہاتھ مقدار میں ربع رأس کے قریب ہوتا ہے پھر اسکا کچھ بھی سر پر پھیرا جائیگا تو ربع رأس ضرور متحقق ہو جائیگا لہٰذا ربع رأس کے بغیر مسح کی حقیقت ہی متحقق نہیں ہوسکتی ہے اور اسکے بغیر فرض ہی ادا نہیں ہوسکتا ہے اس سے زائد پر چونکہ حقیقت مسح کا تحقق موقوف نہیں لہٰذا اسکو فرض نہیں کہا جاسکتا ہے۔ **جوابات**:۔ حدیث ابی ہریرہؓ سنت پر محمول ہے بآء زائدہ ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور تیمم پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ تیمم میں وجہ کا مسح کرنا وضو کی نیابت کی بناء پر ہے اور وضو میں پورے چہرے کا دھونا ضروری ہے اسلئے تیمم میں کل چہرہ کا مسح کرنا ضروری ہے۔

تاکہ نائب مناب کے مخالف نہ ہو اور مسح راس خود بذاتہ اصل ہے اور اسکو تیمم پر قیاس کرنا قیاس الاصل علی الفرع ہے وہ تو جائز نہیں ہاں اگر قیاس کرنا ہے تو مسح علی الخفین پر کرسکتے ہیں اس میں سب کا اتفاق ہے کہ بعض خف کا مسح کرنا کافی ہے تو ایسا ہی بعض سر (مقدار ناصیہ) کا مسح کرنا کافی ہونا چاہیئے۔ دلیل شوافع کا مختصر جواب یہ ہے کہ اطلاق و تقیید کا مسئلہ افراد میں ہوتا ہے نہ کہ مقادیر میں لہٰذا یہ آیت مجمل ہوگی جس کی تفسیر حدیث نے کردی ہے،

(۲) **عددِ مسح** | **مذاہب** شافعیؒ کے قول مختار اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ماء جدید کے ساتھ تثلیث مسنون ہے، جمہور کے نزدیک مسح راس صرف ایکبار کرنا مسنون ہے۔ **دلائل شوافع** عن شقیق بن سلمۃ قال رأیت عثمان بن عفان غسل ذراعیہ ثلاثا ثلاثا ومسح رأسہ ثلاثا ثم قال رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فعل ھٰذا (ابوداؤد ص۱۵)۔ مسح کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ سر بھی دوسرے اعضاء کی طرح ایک عضو ہے۔

دلائل جمہور | وفی روایۃ للبخاری فمسح رأسہ فاقبل بہما وادبر مرۃ واحدۃً (مشکوٰۃ ص۴۵)

عن ابی حیۃ قال رأیت علیاًؓ ومسح برأسہ مرۃً (مشکوٰۃ ص۴۶)۔

قال الترمذیؒ وقد روی من غیر وجہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ مسح برأسہ مرۃً۔

دماغ میں برودت جلد اثر کرتی ہے اس لئے بلحاظ تخفیف سر میں غسل کے بجائے مسح مقرر کیا گیا اگر تین مرتبہ ماء جدید لیکر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہیں رہے گا بلکہ غسل بن جائیگا (ہدایہ)

جواب یہ حدیث شاذ ہے کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ عثمان رضؓ کی تمام روایات ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں چنانچہ ابوداؤدؒ نے ثلاثا والی حدیث کو یہ کہکر رد کردیا کہ احادیث عثمان رضؓ الصحاح کلھا تدل علی مسح الرأس انہ مرۃً الخ (ابوداؤد ص۱۵)۔

ثلاثا سے مراد تین حرکت سے مسح کیا تاکہ کامل استیعاب ہوجائے،

دلیل قیاسی کے جوابات | نص کے مقابلے میں قیاس غیر معتبر ہے، ممسوح کا قیاس مغسول پر صحیح نہیں، غسل سے مقصود تنظیف ہے اور

تکرار اس کیلئے مفید ہے بخلاف مسح کے کہ اس سے مقصد تخفیف ہے اور تکرار اس کے منافی ہے، مغسولات میں اصل مقصد اکمال فرض ہے اور وہاں ایک مرتبہ استیعاب فرض ہے لہذا ان کے اکمال کی صورت تثلیث سے ہوگی اور مسح رأس میں اکمال استیعاب محل (رأس) سے ہو جاتا ہے لہذا وہاں تثلیث کی ضرورت نہیں لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔

ابتداء مسح رأس مذاھب: وکیع ابن الجراح کے نزدیک پیچھے سے ابتداء کرنا مسنون ہے کیونکہ اقبال کے معنی لغۃً اگلی طرف آنا۔

حسن بن صالح کے نزدیک وسط رأس سے ابتداء کرنا مسنون ہے، جمہور کے نزدیک سامنے سے ابتداء کرنا مسنون ہے جس پر حدیث الباب اور دوسری احادیث دال ہیں،

جوابات قال الجمهور ان الراوی لم یعتد الترتیب فی المفسر۔

وقیل ان الواو لا تدل علی الترتیب لانہ لمطلق الجمع فمعناہ ادبر فاقبل ویعضدہ روایۃ وھیب عند البخاری فادبربھما واقبل۔

قال ابن ارسلان الاقبال والادبار کلاھما یحسبان مرۃ انتھی۔

ثم فسر الاقبال والادبار قولہ "بدأ" ای ابتدأ عطف بیان لقولہ اقبل وادبر ولذا لم یدخلہا الواو (اوجز ص ۳۸، عرف الشذی ص ۳۳)۔

"ارشاد الطالبین فی احوال المصنفین"

هذه الرسالة العجيبة الفريدة الغراء

العلامہ مولانا امیر حسین رح محدث کبیر جامعہ پٹیہ

یہ کتاب قلّ ودلّ کا مظہر کامل بقامت کہتر وبقیمت بہتر کا حقیقی مصداق ہے

العلامہ انظر شاہ مدظلہ

شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند (وقف)

حدیث ۴ - عن عبد اللہ بن عمرؓ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویل للاعقاب من النار (مشکوٰۃ ص۴۱)

اسبغوا الوضوء " بڑی ہلاکت اور دردناک سزا ہے ایڑیوں کیلئے یعنی وضوء میں پاؤں اسطرح دھوئے کہ ایڑیاں سوکھی رہ جائیں تو وہ ایڑیاں دوزخ کی آگ میں جلیں گی، وضوء اسطرح کرو کہ اسکے تمام فرائض وسنن ادا ہوجائے" اعقاب عَقِب کی جمع ہے بمعنی ایڑی، -

من النار کا تعلق ویل سے ہے اصل میں یوں تھا للاعقاب ویل من النار ،

مسئلہ غسل الرجلین مذاہب: شیعہ امامیہ[1] کے نزدیک وضوء کے اندر عدم خف کی حالت میں بھی رجلین پر مسح کرنا واجب ہے دھونا جائز نہیں، اصحاب ظواہر[2] ابن جریر طبری شیعی ابو علی جبائی معتزلی کے نزدیک غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے، جمہور[3] اہل السنۃ کے نزدیک عدم خف کی حالت میں رجلین کا غسل واجب ہے مسح ناجائز ہے، (بدائع الصنائع ص۵ ج۱)

دلائل شیعہ قولہ[1] تعالیٰ وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین، ارجلکم الی الکعبین، ارجلکم کی اصل قرأت مجرور ہے، اور یہ عطف ہے رؤسکم پر لہٰذا ممسوح ہوگا، اور قرأت نصب میں منصوب بنزع الخافض پر محمول ہے ،

عن[2] انسؓ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی نعلیہ وفی روایۃ ومسح علی قدمیہ (طحاوی)

عن[3] علیؓ مسح براسہ ورجلیہ (طحاوی) وفی روایۃ توضأ ومسح علی نعلیہ (نسائی)

عن[4] حذیفۃ رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم الی قولہ فتوضأ ومسح علی نعلیہ :- اسطرح ابن عباسؓ ابن عمرؓ رفاعہ بن رافعؓ سے بھی مسح کے آثار منقول ہیں (طحاوی)

دلیل اصحاب ظواہر وغیرہ جب دو قرأتیں ہیں لہٰذا دونوں میں اختیار ہونا چاہیے ، -

دلائل جمہور اہل السنۃ :- دلالۃ[1] النص کے طور پر حدیث مذکور فی الباب اس بات پر دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، قولہ[2] تعالیٰ، وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ . لام کی نصب والی قرأت متواترہ یہ فعل محذوف کا مفعول ہوکر منصوب تھا، اصل عبارت یوں ہے

واغسلوا اَرْجلکم وامسحوا برؤسکم ، احادیث اس کے بارے میں حد تواتر کو پہونچی ہوئی ہیں آنحضرتؐ نے ہمیشہ وضو کرتے وقت پاؤں کو دھویا ہے، مثلاً حدیث ابی حیہؒ۔

ثمّ غسل قدمیہ الی الکعبین (ترمذی ، نسائی ، مشکوٰۃ صـ۴۶)

اگر مسح رجلین واجب ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوری زندگی میں ایک مرتبہ بھی عدم تخفف کی حالت میں مسح کیوں ثابت نہیں ؟ اگر مسح رجلین مع الکراہتہ بھی جائز ہوتا تو بیان جواز کیلئے کم ازکم ایک مرتبہ کرکے دکھاتے ،

اجماع صحابہؓ طحاویؒ نے غسل رجلین پر تمام صحابہؓ کا اجماع نقل فرمایا : **قال ابن ابی لیلیٰؒ اجمع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین** (طحاوی)

و قال ابن حجرؒ لم یثبت عن احدٍ من الصحابۃؓ خلاف ذٰلک و عمن ثبت الخلاف فقد ثبت عنہم الرجوعُ ۔

جوابات ارجلکم کی قرأت نصب سے حالت عدم تخفف کی طرف اشارہ ہے اور حالتِ جر سے حالتِ تخفف کی طرف اشارہ ہے ۔ مسح کے معنی لغۃً غسل خفیف کے بھی آتے ہیں کما یقال **تمسّحتُ للصلوٰۃ ای توضأتُ لھا ومسح المطر الأرضَ ای غسلھا** ، گویا یہاں لفظ مسح میں عموم مجاز ہے ، نیز الی الکعبین سے غایت کا بیان کردینا غسل کے معنی ہونے پر قرینہ ہے کیونکہ رؤس کے متعلق کوئی غایت نہیں بیان کی گئی ، مسح کے معنیٰ معروف لئے جائیں مگر یہ حکم ابتدائے اسلام کے زمانہ پر محمول ہے جبکہ مسح رجلین جائز تھا پھر منسوخ ہوگیا جسطرح صلوٰۃ وصوم کے بارے میں بہت چیزیں پہلے جائز تھیں پھر منسوخ ہوگئیں۔ دونوں قرأت میں ارجلکم وجوہکم پر عطف ہے ، اور جار ابی زیدؒ رحمۃ اللہ وعمرو بن رحمۃ اللہ کے مانند وامسحوا برؤسکم بھی جملۂ معترضہ ہے مگر جرّ جوار کی بناء پر مجرور ہوگیا کہ رؤسکم مجرور ہے اس کی خاطر یہ بھی مجرور ہوگیا ۔ جیسے (الف) جُحرضبٍّ خربٍ (ب) ماء شنٍ باردٍ ، اورامرأ القیس کے شعرہ

فظلّ طہاۃ اللحم من بین منضج ❊ صفیف شواءٍ او قدیرٍ معجّل

یہاں قدیر حقیقۃً معمول ہے منضج جو معطوف ہے صفیفٌ پر اس اعتبار سے قدیراً ہونا چاہئے تھا لیکن قدیر مجرور ہے جر جوار کی وجہ سے ۔

اسی طرح قرآن میں وحور عین، یہ معطوف ہے ولدان پر اور مرفوع ہے لیکن من کاس کے جوار کی بنا پر مجرور پڑھنا بھی جائز ہے، عذاب یوم الیم میں الیم صفت ہے عذاب کی لیکن یوم کے جوار کی بنا پر مجرور پڑھنا بھی جائز ہے،

اصل میں فعل محذوف (واغسلوا) کا مفعول ہو کر منصوب تھا لیکن صناعت تضمین کی بنا پر مجرور پڑھنا بھی جائز ہے، تضمین کا مطلب یہ ہے کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطف کر دینا جب دونوں متقاربین سے ہوں، کلام عرب میں اس کی بہت سی نظائر ہیں: مثلاً ـــ

اذا ما الغانیات برزن یومًا ؛ وزججن الحواجب والعیونا

اصل میں تھا وزججن الحواجب وکحلن العیون، کحلن کا عطف ہے زججن پر، کحلن کو حذف کر کے اس کے مفعول عیونا کو زججن کے معمول پر عطف کر دیا، اسی طرح علفتہا تبنًا و ماءً باردًا میں سقیت محذوف ہے، اصل عبارت اس طرح تھی علفتہا تبنًا وسقیتہا ماءً باردًا، اسطرح قرآن میں ہے: فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ (یونس ع ۷۱) یہاں تقدیر یوں تھی اجمعوا امرکم واجمعوا شرکاءکم اسطرح آیت وضوء میں بھی واغسلوا کو حذف کر کے اسکے معمول ارجلکم کو وامسحوا کے معمول رؤس پر عطف کر کے اس کا اعراب جر اسکو دیدیا گیا،

آثار صحابہ کے جوابات جن صحابہ سے جواز مسح کے متعلق آثار منقول ہیں ان حضرات کے آثار صحیحہ سے غسل رجلین بھی ثابت ہے، امام طحاوی رح نے ان روایات کی تخریج بھی کی ہے نیز اگر ان سے کسی وقت مسح رجلین ثابت ہے مگر آخر میں اس سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے (کما مر سابقًا)، انس رض اور علی رض کی روایات کے متعلق کہا جائے گا یہ وضوء علی الوضوء میں ہوتا تھا جیسا کہ علی رض کے متعلق منقول ہے: توضأ ومسح نعلیہ وقال ھذا وضوء من لم یحدث ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم......

نیز علی رض کی روایت میں چہرے کیلئے مسح کا لفظ استعمال کیا ہے (طحاوی) لہذا وہاں مسح بمعنی غسل لینا پڑے گا، اور حذیفہ رض کی صحیح روایت میں ومسح علی خفیہ ہے، اور ابن عباس رض کی روایت میں فاخذ ملأ کفیہ ماءً آیا ہے لہذا چلو بھر کے پانی لیکر مسح سے دھونا ہی مراد ہے ....

سُوال جب رجلین کو دھونا فرض ہے تو اسکو مغسولات کے تحت ذکر نہ کرکے ممسوح کے تحت کیوں ذکر کیا گیا ؟ ۔

جوابات ۱ غسل رجلین پانی کے اسراف کا مظنہ ہے لہٰذا اس سے بچانے کیلئے تحت الممسوح ذکر کیا گیا ۔ ۲ اہل عرب حکم وضوء کے نزول سے قبل بھی ہاتھ منہ دھویا کرتے تھے وضوء کے حکم آنے کے بعد ہاتھ منہ دھونے کے ساتھ رجلین اور سر کا اضافہ کیا گیا تو یہ دونوں خاص امور تشریعی ہیں اس لئے ایک ساتھ ذکر کئے گئے اور ان دونوں کے مابین مناسبت بھی ہے کہ شریعت میں جسطرح ایک ساتھ آئے اور جاتے وقت بھی ایک ساتھ جاتے ہیں جسطرح تیمم میں دونوں ایک ساتھ چلے گئے ،
۳ حالت تخفف میں فریضہ رجلین مسح ہے اس لئے ممسوح کے تحت ذکر کیا گیا ۔
(فتح الملہم ص۴۰۳، معارف السنن ص۱۸۹/۱، المغنی ص۹۱ وغیرہ)

حدیث :-

عن المغیرۃ بن شعبۃ رضـ ..... انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ و علی العمامۃ و علی الخفین ۔

مسئلہ مسح علی العمامۃ، مذاہب (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، وغیرہم کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنے سے فرضیت ادا ہو جاتی ہے ان میں سے بعض کے نزدیک طہارت پر باندھنا شرط ہے اور بعض کے نزدیک پگڑی تمام سر کو ڈھانپے ہوئے ہونا شرط ہے ،
(۲) ائمہ ثلاثہ اور جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک مسح علی العمامہ جائز نہیں ،

دلائل احمد و اسحٰقؒ (۱) عن المغیرۃ بن شعبۃ رضـ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین (مسلم مشکوٰۃ ص۴۶/۱) ۔
(۲) وعن المغیرۃ رضـ مسح علی الجوربین وعلی العمامۃ (ترمذی) (۳) عن بلال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین والخمار ای العمامۃ (مسلم)

دلائل جمہور قولہ تعالیٰ: وامسحوا برؤسکم یہاں سر پر مسح کرنے کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ عمامہ سر نہیں (۲) حدیث الباب (۳) وہ جملہ احادیث جن میں آنحضرت صلعم کے وضو کی کیفیت بیان کی گئی ہے ان میں مسح رأس کا ذکر ہے ، بالاجماع یہ احادیث متواتر ہیں

کیونکہ ان کے ناقلین تیرہ اکابر صحابہ ہیں (۴) تیمم کے مسح میں جسطرح کپڑے پر مسح کرنے سے مسح وجہ ویدادانہ ہوگا۔ اسطرح یہاں بھی۔ (۵) روحانی کثافت دور کرنے کیلئے دوسرے اعضاء کے مانند سر کو دھونا بھی ضروری تھا کیونکہ سر قوۃ حافظہ، قوۃ فکریہ اور قوۃ ادراکیہ کا مرکز ہے لیکن دھونے میں طبعًا نقصان ہے اس لئے سر میں غسل کے بجائے مسح فرض کیا گیا۔ اب اگر عمامہ پر مسح کیا جائے تو یہ کثافت کسطرح دور ہو۔

جوابات حدیث مغیرہ بن شعبہؓ میں عمامہ پر مسح کرنے کے ساتھ ساتھ ناصیہ پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے اس لئے محض عمامہ پر مسح کو ادار فرضیت کیلئے کہدینا درست نہیں ہوسکتا، (۲) ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں مسح علی العمامہ کی تمام احادیث شاذ، معلول اور ضعیف ہیں۔ (۳) آیت مسح رأس محکم ہے اور احادیث مسح علی العمامۃ محتمل ہیں لہذا محتمل کو محکم کی طرف رجوع کیا جائے (۴) قال الإمام محمدؒ بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فترک بالاجماع۔ یعنی منسوخ ہے۔ (۵) مطلب یہ ہے کہ پگڑی کے ہوتے ہوئے سر پر مسح کیا اور اسکو کھولا نہیں کا روی عن انسؓ مرفوعًا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ قطریۃ۔ فادخل یدیہ تحت العمامۃ فمسح رأسہ ولم ینقض العمامۃ (ابوداؤد صلـ۱۹)

(٦) ان خبرالواحد لا یقبل فیما تعم بہ البلوی یہ تو اجماعی ضابطہ ہے (امانی الاخبار صـ۱۵۴ مرقاۃ وغیرہ)

حدیث:- عن سعید بن زیدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ مسئلہ تسمیہ عند الوضوء۔

مذاهب داؤد ظاہریؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک ترک تسمیہ سے (عمداً ہو یا نسیاناً) وضو نہیں ہوگا (۲) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک اگر ترک تسمیہ عمداً ہو تو وضو نہیں ہوگا اگر نسیاناً ہو تو وضو ہوجائیگا (۳) حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، احمد (فی روایۃ) جمہور محدثین کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب نہیں بلکہ سنت یا مستحب ہے۔ **دلیل اہل ظواہر احمد و اسحٰق**۔ حدیث الباب ہے کہ یہاں لا نفی اصل کیلئے ہے اسی حدیث کو طحاویؒ نے اور تین سندوں کیساتھ نقل کیا ہے دو سندیں ابو ہریرۃؓ سے اور ایک سند ابوسفیانؓ سے

دلائل جمهور (۱) قرآن کریم میں فرائض وضوء کے سلسلے میں تسمیہ کا ذکر نہیں اور خبر واحد سے فرضیت ثابت کرنے میں کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو ممنوع ہے عن ابی ھریرۃؓ وابن عمرؓ وابن مسعودؓ مرفوعًا من توضأ فذکر اسم اللہ علی وضوئہ کان طھورًا لجسدہ قال ومن یتوضأ ولم یذکر اسم اللہ علیہ کان طھورًا لاعضائہ (دارقطنی صـ۲۷، بیہقی صـ۴۴) وفی روایۃ لجمیع بدنہ اس سے معلوم ہوا بغیر تسمیہ کے وضوء معتبر ہوتا ہے یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن تعدد طرق کی بناء پر قبول کرلی گئی ہے۔

عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله فان حفظتك لا تبرح تكتب لك الحسنات حتى تحدث من ذالك الوضوء (آثار السنن ص۳، طبرانی) قال العلامة الهیثمیؒ اسناده صحیح (مجمع الزوائد ص۲۲۱) یہ حدیث تسمیہ استحباب پر صریح ہے کیونکہ اسمیں الحمد للہ کہنے کا بھی حکم دیا گیا جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں، اسی طرح مہاجر بن قنفذؓ وغیرہ کی پانچ روایات سے بھی امام طحاویؒ نے استحباب پر استدلال کیا،

جوابات ۱، حدیث مذکور فی الباب میں لا نفی کمال کیلئے ہے اور قرینہ دلائل مذکورہ ہیں جیسا کہ لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد اور لا ایمان لمن لا أمانة له میں لا نفی کمال کیلئے ہے، حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں لا وضوء میں وضوء وضارت بمعنی نورانیت سے مشتق ہے یہ طہارت سے زائد ایک درجہ کا نام ہے جس کیذریعہ آنحضرتؐ قیامت کے دن اپنی امت کو پہچان لیں گے لہذا خاص وضوء کی نفی سے عام یعنی طہارت کی نفی لازم نہیں آتی، الحاصل وضوء اور طہارت میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اگر تمام آداب و مستحبات کی رعایت کی گئی تو وضوء بھی ہے طہور بھی ورنہ طہور ہے وضوء نہیں، ۲ حدیث الباب اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف ہے جیسا کہ امام احمدؒ کا قول خود ترمذیؒ نے نقل کیا ہے کہ لا أعلم فی الباب حدیثاً له اسناد جید (معارف السنن ص۱۵۴، بذل المجہود ص۶۳، الکوکب ص۲۴)

| ازنان سر کے تابع ہیں، |

حدیث ۶، عن أبي أمامةؓ ..... وكان يمسح المأقين (ابوداؤد)
ماق بمعنی آنکھ کی دونوں طرف کے کونے لہذا وضوء میں منہ دھوتے وقت دونوں آنکھوں کے دونوں طرف کے کونوں کو مل لیا کریں تاکہ صاف ہو جائے،

قوله وقال الأذنان من الرأس

مذاہب مشہورۃ (۱) شوافع اور موالک فرماتے ہیں اذنان سر کے تابع نہیں لہذا اس کیلئے ماء جدید لینا ضروری ہے (۲) احنافؒ، ثوریؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اذنان سر کے تابع ہیں لہذا سر کے باقی ماندہ پانی سے مسح کافی ہے،

دلائل شوافع وموالک (۱) عن عبد الله بن عمرؓ كان يأخذ الماء باصبعيه

لأذنیہ (موطا مالک ص۱۱) ، (۲) حضرت انسؓ آپؐ کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں واخذ لصماخیہ ماءً جدیداً (طبرانی)
(۳) کان ایک مستقل عضو ہے لہذا پانی بھی مستقل ہونا چاہیئے ،

دلائل احناف (۱) عن ابی امامۃ رضؓ قال الاذنان من الرأس (ابوداؤد ترمذی)
آنحضرتؐ نے فرمایا اذنان سر کے تابع ہیں یہ حکماً نہ کہ خلقۃً کیونکہ خلقۃً تابع ہونا تو ایک بدیہی بات ہے ایسی بدیہی بات بتانے کیلئے نبی کی بعثت نہیں ہوتی لہذا ماءِ جدید کی ضرورت نہیں (۲) عبداللہ صنابحی کی حدیث جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں فاذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتی تخرج من اذنیہ (موطا مالک ص۱ نسائی ص۲۹).
یہاں اذنان کو سر کے تابع کر کے بیان فرمایا لہذا ماء الرأس اس کیلئے کافی ہونا چاہیئے ،

دلیل اوّل پر شبہ قال حماد لاادری الاذنان من الراس من قول ابی امامۃ ام من قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ابوداؤد ترمذی) .

جوابات (۱) حماد کا عدم علم دوسروں پر حجت نہیں ہو سکتا جبکہ متعدد قوی طرق سے اس کا مرفوع ہونا ثابت ہو چکا ہے چنانچہ مسند احمد اور ابن ماجہ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذنان من الرأس ، (۲) یہ روایت ابوامامہ کے علاوہ ابن عباسؓ ، عبداللہؓ بن زید ابوہریرہؓ ، ابوموسیٰ اشعریؓ ، انسؓ ، ابن عمرؓ اور عائشہؓ سے بھی متعدد سندوں سے مروی ہے اور علامہ زیلعی نے اور مزید چار صحابہ سے آنحضرتؐ کا یہ عمل نقل کیا ہے کہ آپؐ نے اذنین کیلئے ماءِ جدید نہیں لیا (نصب الرایۃ) (۳) اگر یہ ابوامامہ کا قول ہو تب بھی حکماً مرفوع ہے کیونکہ غیر مدرک بالقیاس صحابی کا قول حکماً مرفوع ہوتا ہے ،

دلائل شوافع وموالک کے جوابات اوّلاً حدیث انسؓ کا ایک راوی عمر بن ابان مجہول ہے ، ثانیاً دونوں احادیث میں یہ احتمال ہے کہ ہاتھ پر پانی بالکل ختم ہو گیا تھا ، تو ضرورۃً پانی لیا تھا ، دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ نص کے مقابلے میں قیاس معتبر نہیں ہے (طحاوی شریف ، نصب الرایہ ، معارف السنن وغیرہا میں زہریؒ ، داؤد ظاہریؒ ، شعبیؒ ، حسن بن صلاحؒ وغیرہ کے مختلف مذاہب مع الادلۃ والجوابات منقول ہیں وہاں ملاحظہ ہو)

مسئلہ تخلیل لحیہ۔

حدیث:۔ عن عثمانؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ۔

دائیں اور بائیں طرف کی ہڈی جو ذقن سے ملتی ہے اسکو لحیہ کہتے ہیں، عرف عام میں ہڈی کے اوپر جو چمڑا ہے اس پر جو بال اگتے ہیں اسکو لحیہ کہا جاتا ہے۔ لحیہ جو وجہ کے اوپر ثابت ہے وہ وجہ کا حکم رکھتا ہے یہاں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ غسل لحیہ کا معلوم ہے کہ لحیہ کی چار قسمیں ہیں لحیہ کثہ مرسلہ (آنحضرتؐ کو لحیہ کثہ تھی) لحیہ غیر کثہ مرسلہ، کثہ غیر مسترسلہ (بالوں کا وہ حصہ جو ذقن کے نیچے لٹک رہا ہو) ذقن غیر کثہ غیر مسترسلہ، مسترسلہ خواہ گنجان ہو یا نہ ہو اسکے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اسکا دھونا نہ غسل میں واجب ہے نہ وضو میں، لحیہ غیر کثہ غیر مسترسلہ کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ اسے پورا دھونا واجب ہے اور لحیہ کثہ غیر مسترسلہ کے بارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں ان میں قول مفتی بہ غسل الکل ہے۔

تخلیل لحیۃ : مذاہب:۔ (۱) اسحقؒ، اہل ظواہر، ابوثور، حسن بن صالحؒ کے نزدیک تخلیل لحیہ مطلقاً واجب ہے، (۲) جمہور کے نزدیک غسل جنابت میں واجب ہے۔ (قال النوویؒ لعدم المشقۃ فیھا لندرتھا۔) اور وضو میں بعض سنت کا قائل ہیں اور بعض استحباب کا اور بعض مباح کا

دلائل اسحاق اور اہل ظواہر (۱) حدیث مذکور فی الباب ہے۔ اس میں لفظ کان استمرار پر دلالت کر رہا ہے۔ (۲) عن انس بن مالکؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا توضأ اخذ کفاً من ماء فادخلہ تحت حنکہ فخلل لحیتہ وقال ھکذا امرنی ربی (ابوداؤد ص۱۹) امر رب ہے فرض یا واجب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تخلیل لحیہ کم از کم واجب تو ضرور ہوگی۔

دلائل جمہور (۱) آیت وضو سے صرف ظاہر لحیہ کا دھونا فرض ثابت ہوتا ہے نہ کہ تخلیل لحیہ۔ (۲) تخلیل لحیہ کا ثبوت اخبار احاد سے ہوا اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ آنحضرتؐ کے وضو کی حکایات جتنی احادیث میں مذکور ہیں اکثر میں تخلیل لحیہ کا ذکر نہیں لہٰذا واجب نہیں ہو سکتی ہاں ستر صحابہ کی روایات سے تخلیل لحیہ ثابت ہوتی ہے اسی بنار پر مسنون ہے،

جوابات (۱) محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ احادیث میں لفظ کَانَ ہمیشہ استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ بعض وقت وقوع پر دلالت کرتا ہے (کما صرّح النووی فی شرح مسلم) چنانچہ متعدد صحابہ نے فرمایا کانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یفعل کذا حالانکہ وہ فعل آپ سے چند مرتبہ ثابت ہوا تھا نہ کہ ہمیشہ۔ حدیث انسؓ شاذ ہے۔ یہ نبی علیہ السلام کی خصوصیت کا احتمال بھی رکھتا ہے

استعمال المندیل بعد الوضوء **حدیث:-** عن معاذ بن جبلؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم إذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه۔ استعمال المندیل بعد الوضوء کے بارے میں اختلاف ہے۔ **مذاهب:-** (۱) سعید بن المسیبؒ، زہریؒ، نخعیؒ۔ ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک یہ مکروہ ہے (۲) جمہور کے نزدیک جائز ہے حنفیہ میں سے صاحب منیۃ المصلی نے مستحب کہا ہے

دلائل سعید بن المسیبؒ وغیرہ حدیث میمونہؓ کہ آنحضرتؐ نے غسل فرمایا تو حضرت میمونہؓ نے کپڑا پیش کیا لیکن آپؐ نے اسکو رد فرمادیا (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۴۸)

عن انسؓ لم یکن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح وجهه بعد الوضوء ولا أبوبکر ولا عمر ولا علی ولا ابن مسعود (کتاب الناسخ والمنسوخ لابن شاهین)

انّ ماء الوضوء یوزن یوم القیامة (ترمذی)

دلائل جمہور (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم خرقة ینشف بها اعضاءه بعد الوضوء (ترمذی، مشکوٰۃ ص۴۶)

اسمیں آپؐ کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپ عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے، یہ حدیث گو ضعیف ہے مگر چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے اسلئے بحیثیت مجموعی اسکو قبول کر لیا گیا

عن معاذؓ رأیتُ النبیَّ یمسحُ وجهه بطرف ثوبه (ترمذی)

جوابات (۱) حضرت میمونہؓ کی حدیث بیان جواز یا تبرد یا کسی عذر پر محمول ہے نیز رومال کا پیش کرنا یہ اسکے معمول ہونے پر دال ہے، (۲) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے، (۳) تیسری دلیل کا جواب یہ ہے اگر پانی کا خشک ہوجانا وزن کے منافی ہو تو وہ کسی وقت تو ضرور خشک ہوجائیگا۔ لہذا کسی صورت میں بھی وزن کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ الحاصل تمام احادیث پر عمل کرنیکے خیال سے کبھی مسح کرے اور کبھی مسح نہ کرے لیکن اسکو فیشن نہ بنانا چاہئے (بذل المجہود ص۱۰، معارف السنن ص۲۲ وغیرہ)

بَابُ الغُسْل

غسل کے معنی نہانا ہیں مالکیہ نے نہانے میں دلک کا اعتبار کیا ہے دیگر ائمہ نے معنیٔ عام مراد لیا ہے

حَدیث :- عن ابی ھریرۃ اِذا جَلَسَ اُحدکم بین شعبھا الاربع ۔ شُعَب ،
شعبہ کی جمع ہے جسکے معنی قطعۃ من الشئی کے ہیں اسکے مراد بتانے میں اقوال مختلف ہیں (۱) دونوں ہاتھ دونوں پاؤں (ابن دقیق العید) (۲) دونوں ران دونوں پاؤں (۳) دونوں پنڈلی اور دونوں ران (۴) دونوں ران اور شرمگاہ کے دونوں کنارے ہیں (۵) فرج کے جوانب اربعہ (قاضی عیاض) اور جلوس کنایہ ہے جماع کرنے سے ۔ قولہ: ثم جھدھا پھر اس پر زور لگایا، یعنی حشفہ داخل کیا چنانچہ ابوداؤد میں ثمَّ جھد کے بجائے الزق الختان الختان وارد ہے ،

حکمِ اِکسال | یعنی بلا انزال جماع کرنا موجب غسل ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔
مذاھب :- (۱) داؤد ظاہری اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک غسل واجب نہیں ، (۲) جمہور امت کے نزدیک مرد اور عورت دونوں پر غسل واجب ہے (۳) بخاریؒ کے نزدیک انزال سے غسل واجب ہے اور التقاء ختانین سے غسل مستحب ہے ۔

دَلائل داؤد ظاھری | (۱) ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ پیر کے روز حضورؐ کے ساتھ قبا کی طرف نکلا یہانتک کہ بنی سلیم کے ایک شخص جسکا نام عتبان بن مالک تھا انکے گھر میں پہنچ گئے تو آپؐ نے عتبانؓ کے دروازے پر آواز دی تو وہ فوراً آگئے آپؐ نے فرمایا ہم نے تم کو عجلت میں ڈالدیا اس نے کہا جی ہاں کنت فی بطن امرأتی ولم ینزل، اب میں کیا کروں آپؐ نے فرمایا انما الماء بالماءِ یعنی پانی کا استعمال (غسل، پانی (منی کے خروج) سے ہوتا ہے (مسلم، مشکوٰۃ صـ۴۷)
(۲) عن ابی بن کعبؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرجل یاتی اَھلہ ثمَّ لَا ینزل قالَ یغسل ذکرہ ویتوضأ (مسلم)
(۳) بعض دیگر صحابۂ کرام مثلاً زید بن خالد جہنیؓ سعد بن ابی وقاصؓ، معاذ بن جبلؓ وغیرہم سے بھی اس طرح منقول ہے کہ محض دخول حشفہ بغیر انزال کے موجب غسل نہیں ۔

دلائل جمہور اُمت | عن ابی ھریرۃ مرفوعًا اِذا جلس احدکم بین شعبھا الاربع ثمَّ جھدھا فقد وجبَ الغسل وَان لم ینزلْ " متفق علیہ "

اس میں تو ان لم ینزل کی تصریح موجود ہے، (۲) عن عائشۃؓ قالت اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلتہ انا و رسول اللہ فاغتسلنا (ترمذی، ابن ماجہ، مشکوٰۃ ص۱۲ ج۱)
یہ روایت حدیث قولی بھی اور حدیث فعلی بھی ہے نیز فاروق اعظمؓ کے دور خلافت میں جب اکسال کے متعلق اختلاف پیش آیا تھا تو اسکی تحقیق کیلئے ابوموسیٰ اشعریؓ ام سلمہؓ اور حفصہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے کہا کہ اسکی پوری تحقیق عائشہؓ کو ہوگی تو عائشہؓ نے حدیث مذکور کو بیان فرمایا تو اسکے پیش نظر حضرات صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا تھا، اور عمرؓ نے یہ اعلان کیا تھا کہ آج کے بعد جو اس مسئلے میں اختلاف کریگا اسکو سزا دی جائیگی۔ (۳) عن أبی بن کعبؓ انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا (ترمذی، وغیرہ مشکوٰۃ ص۴۸ ج۱)
(۴) اجماع صحابہ وتابعین قال النووی استقر الاجماع علی ذلک۔
(۵) **دلیل عقلی** | شریعت مطہرہ کے جملہ احکام بالاجماع التقاء ختانین اور غیبوبت حشفہ پر موقوف ہیں مثلاً فساد صوم، فساد حج، وجوب دم جنایت، حد زنا، وجوب مہر اور وجوب عدت وغیرہ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ لہذا وجوب غسل کیلئے بھی انزال ضروری نہ ہوگا۔ یا یہ کہا جائیگا کہ التقاء ختانین انزال کے قائم مقام ہے۔
دلیل امام بخاریؒ | انہوں نے احادیث جمہور اور احادیث داؤد ظاہری کے مابین اس طرح تطبیق دی کہ احادیث جمہور استحباب پر محمول ہے اور احادیث داؤد بصورت اکسال عدم وجوب پر۔
جوابات | انکی احادیث منسوخ ہیں چنانچہ ابتداء اسلام میں پانی اور کپڑوں کی قلت اور صحابہ کرام کیلئے آسانی اور سہولت کے پیش نظر غسل جنابت کو خروج منی پر معلق فرما دیا تھا لیکن جب طبیعتیں جنابت سے زیادہ متنفر اور طہارت کی دلدادہ ہوئیں نیز کپڑوں اور پانی کی بھی وہ قلت نہ رہی جو ابتداء اسلام میں تھی تو آپؐ نے **مطلقاً** جماع کو غسل کا سبب قرار دیا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

یا نہ ہو، حضرت ابی بن کعبؓ اسطرح اور چار اکابر صحابہؓ سے انما کان الماء من الماء رخصة فی أول الاسلام ثم نهی عنه (ترمذی) کے کلمات مروی ہے،
(۲) ابن عباسؓ فرماتے ہیں یہ حدیث احتلام کے بارے میں ہے یعنی کوئی شخص نیند میں جماع کرے اور التقاء ختانین ہوجائے تو جب تک انزال نہ ہو غسل واجب نہ ہوگا،

شبہ اور اسکا ازالہ مسلم کی روایت جو ابھی مذکور ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ وہ تو حالت یقظہ اور نوم دونوں کو عام تھی لیکن جماع بحالت یقظہ میں یہ حکم منسوخ ہے اور جماع بحالت نوم یعنی احتلام میں باقی ہے، شریعت میں ایسے کئی نظائر موجود ہیں کہ ایک حدیث بعض جزئیات میں منسوخ اور بعض جزئیات میں واجب العمل ہو، (۳) ملاعبت زوجین پر محمول ہیں (فتح الملہم ص۴۹۳ وغیرہ)

مسئلۂ احتلام **حدیث:** عن ام سلمةؓ قالت ام سلیمؓ یا رسول الله ان الله لا یستحیی من الحق فهل علی المرأة من غسل اذا احتلمت ج۱ص

جمہور علماء کے نزدیک مسئلۂ احتلام میں مرد و عورت دونوں کا حکم ایک ہی ہے یعنی جسطرح احتلام کے بعد مرد پر غسل واجب ہوتا ہے اسیطرح عورت پر بھی، ابن المنذرؒ وغیرہ نے ابراہیم نخعیؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ عورت کے حق میں وجوب غسل کے قائل نہیں اگر یہ نقل صحیح ہو تو اسکے خلاف ام سلیمؓ کی روایت مذکور فی الباب حجت ہے، نیز حدیث عائشہؓ (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۴۸) میں ہے انّ النساء شقائق الرجال یعنی عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں اور انکو بھی احتلام ہوتا ہے اگرچہ اسکا وقوع کم ہے، قوله وهل ترای ذالك المرأة! **سؤال** عائشہ صدیقہؓ کے استفہام انکاری سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احتلام کی منکر ہیں حالانکہ یہ بداہت کا خلاف ہے،

جوابات (۱) نوویؒ فرماتے ہیں کہ جسطرح آنحضرتؐ احتلام سے محفوظ تھے اسطرح ازواج مطہراتؓ بھی شیطانی اثرات وغیرہ سے محفوظ تھیں، اس توجیہ کو خود نوویؒ نے رد کردیا کیونکہ احتلام دوسرے اسباب سے بھی ہوسکتا ہے مثلاً امتلاء اوعیة المنی، اور کمزوری وغیرہ سے نیز ازواج مطہراتؓ سوائے عائشہؓ کے پہلے دوسرے آدمیوں کے نکاح میں رہ چکی ہیں وہاں

تو شیطانی اثرات سے محفوظ تھیں وہاں تو احتلام ہوتا ہوگا۔(انوار المحمود جلد ۱ ص ۱۰۲، معارف السنن)

احقر کہتا ہے کہ عائشہؓ کا انکار صحیح تھا کیونکہ کم سنی اور دوسرے آدمی کے پاس نہ رہنے کی وجہ سے وہ احتلام سے محفوظ رہی۔

(۲) عورتوں کو بنسبت رجال کے طبعی طور پر حیا و شرم زیادہ ہوتی ہے اور فطرۃً اپنی جنس کے عیوب چھپانا چاہتی ہیں اسلئے انہوں نے تجاہل عارفانہ کرتے ہوئے انکار فرمایا۔

سوال | اس روایت میں اسکی قائل عائشہؓ کو قرار دیا گیا اور ترمذی وغیرہ میں اسکی قائل ام سلمہؓ کو۔

جوابات | (۱) اس وقت عائشہؓ اور ام سلمہؓ دونوں موجود تھیں اور دونوں نے یہ بات کہی تھی فذکر کل راوٍ مالم یذکرہ الآخر۔ (۲) اوقات مختلفہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ ایک مرتبہ ام سلمہؓ نے نکیر کیا اور دوسری مرتبہ عائشہؓ نے (معارف السنن جلد ۱ ص ۳۶۳)

غسل جنابت میں ضفر کھولنے کے متعلق اختلاف

حدیث :- عن ام سلمۃ قالت قلت یا رسول اللہ انی امرأۃ اشد ضفر رأسی افانقضہ لغسل الجنابۃ۔ ضَفر بفتح الضاد وسکون الفاء بمعنی بٹے ہوئے بال۔

مذاہب :- (۱) ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک غسل جنابت وحیض میں ضفر کھولنا ضروری ہے (۲) جمہور کے نزدیک نقض ضفر لازم نہیں بلکہ بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا واجب ہے۔

دلیل نخعیؒ | عن عبد اللہ بن عمروؓ انہ یامر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسھن

دلائل جمہور | (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشۃؓ کانت احدانا اذا اصابتھا جنابۃ اخذت ثلٰثۃ حفنات فتصب علیٰ رأسھا (ابوداؤد جلد ۱ ص ۳۴)

جوابات | (۱) عبد اللہ بن عمروؓ کے حکم دینے میں یہ احتمال ہے کہ بالوں کی جڑوں تک پانی نہ پہنچنے کی صورت میں فرمایا (۲) یا استحباب کے طور پر فرمایا (۳) نیز یہ بمقابلہ قول نبی حجت نہیں، مرد کیلئے عند الاحناف مطلقاً کھولنا ضروری ہے۔

دلیل | عن ثوبانؓ مرفوعاً اِنّما الرجل فلینشر رأسہ فلیغسلہ حتیٰ یبلغ اصول الشعر (ابوداؤد ص ۳۴)

حدیث :- عن انسؓ قال کان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع الیٰ خمسۃ امداد۔

تشریح بالاتفاق وضوء وغسل میں شرعاً پانی کی تحدید نہیں ہے اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اسکا استعمال جائز ہے ہاں حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا عام معمول تھا کہ ایک مد سے وضوء کرتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے اور یہ امر متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے لیکن اختلاف اسمیں ہے کہ مد کی مقدار اور اسکا وزن کیا ہے؛

مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) ابویوسف اور اہل حجاز کے نزدیک مد ایک رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے لہذا صاع پانچ ارطال اور ثلث رطل کا ہوگا یعنی مد ساڑھے آٹھ چھٹانک اور صاع دو سیر دو چھٹانک (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اہل عراق اور محمدؒ کے نزدیک مد دو رطل کا ہے لہذا صاع کی مقدار آٹھ رطل کی ہوتی ہے یعنی مد ساڑھے تیرہ چھٹانک اور صاع تین سیر چھ چھٹانک ہے۔

دلیل موالک و شوافع بیہقی میں ہے کہ ہارون رشید بادشاہ امام ابویوسف کو لیکر مدینہ منورہ گئے تھے۔ پچاسؓ سے زیادہ ابناء صحابہ نے انہیں اپنا مد اور صاع دکھلائے ابویوسفؒ نے انکو ناپا تو وہ پانچ ارطال وثلث رطل نکلے اس پر ابویوسفؒ نے امام اعظمؒ کے قول سے رجوع کر لیا اس واقعہ کے سوا انکے پاس کوئی حدیث مرفوع نہیں ہے۔

دلائل احناف (۱) عن انسؓ قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ باناء يسع رطلين ويغتسل بالصاع (ابوداؤد) ادھر حدیث الباب میں انسؓ سے روایت ہے يتوضأ بالمد لہذا دونوں حدیث ملانے سے مد دو رطل کا ہونا ہی ثابت ہوتا ہے (۲) عن موسى الجهني قال اتى مجاهد بقدح حزرته ثمانية ارطال فقال حدثتني عائشةؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم يغتسل بمثل هذا (نسائی ص۲۶) موسیٰ جہنی کہتے ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ کیا تو آٹھ رطل نکلا (۳) عن انسؓ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلين وبالصاع ثمانية ارطال (مسند احمد)

جوابات (۱) یہ واقعہ ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ اولاً اس کی سند ضعیف ہے، ثانیاً وہاں جن پچاس آدمیوں کا ذکر ہے وہ بالکل مجہول ہیں۔ ثالثاً بیہقیؒ سے امام محمدؒ، امام ابویوسفؒ کے مذہب سے زیادہ واقف ہیں الٹکس باوجود انہوں نے یہ واقعہ اور رجوع نقل نہیں کیا۔ حالانکہ انہوں نے اپنی کتابوں امام ابویوسفؒ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔ (۲) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ بات نزاع لفظی ہے

کیونکہ رطل حجازی تیس۳۰ استار کا ہے اور رطل عراقی بیس۲۰ استار کا ہے بیس استار والا آٹھ رطل سے تیس استار والا رطل کے پانچ رطل اور ثلث رطل ہوتا ہے (فتح القدیر ص۱/۱۳، فتح الملہم ص۱/۴۳۸، بذل المجہود ص۱/۱۲)

حدیث:۔ عن معاذۃ قولہ کنت اغتسل انا ورسول اللہ من اناء واحد"

غسل وضوء کے متعلق چار صورتیں بالاتفاق جائز ہیں، مرد مرد کا فضل طہور استعمال کرے، عورت، عورت کا عورت مرد کا، دونوں اکٹھے پانی استعمال کرے۔ ہاں مرد اپنی بیوی کا فضل طہور استعمال کرنے کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب:۔ (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، اور داؤد ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ مرد کیلئے اپنی بیوی کا وضوء اور غسل سے بچا ہوا پانی استعمال کرنا مکروہ تحریمی ہے (۲) ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں جائز ہے اگر چہ عورت پانی کو تنہائی میں استعمال کرے۔

(۱) دلیل اسحٰقؒ واحمدؒ وغیرہما: عن حکم بن عمروؓ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ الرجل من فضل طھور المرأۃ (مشکوٰۃ ص۱/۵۲، ابوداؤد، ترمذی)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یا رسول اللہ انی کنت جنبًا فقال ان الماء لا یجنب (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۱/۴۹)

(۲) عن عائشۃؓ انھا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم کانا یغتسلان من اناء واحد یغترف قبلھا و تغترف قبلہ (طحاوی) عائشہؓ جب آگے چلو مار کر پانی لیتی تو استعمال النبی من فضل طہور المرأۃ تو یہاں پایا گیا، (۳) اثر مذکور فی الباب۔

جوابات: (۱) حکم بن عمروؓ کی حدیث میں اعضاء سے گرا ہوا ماء مستعمل مراد ہے۔ (۲) حدیث ابن عباسؓ سے یہ منسوخ ہے (۳) یہ حدیث اجنبی عورت پر محمول ہے (۴) عورت کثیفہ پر محمول ہے (۵) یہ نہی تنزیہی کیلئے ہے کیونکہ عورتوں میں بے احتیاطی غالب ہوتی ہے۔ حمید حمیری کی حدیث اس پر قرینہ ہے وہاں غسل المرأۃ بفضل الرجل کی بھی ممانعت ہے اور یہ ممانعت بالاتفاق نہی تنزیہی پر محمول ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ (۶) قوت سند کے لحاظ سے ائمہ ثلاثہ کی حدیث راجح ہے۔ ابن عباسؓ کی حدیث کو ترمذیؒ نے حدیثٌ حسن صحیح کہا ہے (بذل المجہود ص۱/۴۵ وغیرہ۔)

حدیث:- عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد بللاً ولا یذکر احتلاماً الخ اگر کسی کو احتلام ہو مگر بدن یا کپڑوں پر کوئی تری نہ ہو تو یہ بالاتفاق موجبِ غسل نہیں اگر تری نظر آئے اور احتلام یاد نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے

مذاهب ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ کے نزدیک غسل واجب ہے اور شافعیؒ اور مالکؒ وغیرہما کے نزدیک جبتک منی کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں علامہ شامیؒ تری دیکھنے والے کی چودہ صورتیں لکھی ہیں (۱) منی ہونیکا یقین ہو، مذی ہونے کا یقین ہو، ودی ہونیکا یقین ہو، پہلے دونوں میں شک ہو، آخری دونوں میں شک ہو، پہلے اور تیسرے میں شک ہو، تینوں میں شک ہو، پھر ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہ ہوگا اسطرح کل چودہ صورتیں ہوئیں تو منی ہونیکا یقین ہونیکی صورت میں غسل واجب ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور مذی ہونیکا یقین ہونیکی صورت میں اگر احتلام یاد ہو تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں اور ودی میں مطلقاً غسل واجب نہیں ذکر الاحتلام ام لا اور شک کی صورتوں میں احتلام یاد ہو تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں، الحاصل سات صورتوں میں غسل واجب ہوگا اور سات صورتوں (شامی)

بَابُ مُخَالَطَةِ الْجُنُبِ وَمَا يُبَاحُ لَهُ

حدیث:- عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ .....

فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ واغسل ذکرک ثم نم (مشکوٰۃ، مؤطا مالک ص۱۶) یمکن ان یکون ابن عمر رضی اللہ عنہ حاضراً اذذاک مخاطبہ بذالک ویمکن ان یکون الخطاب لعمر رضی اللہ عنہ لانہ کان سائلاً،، جنبی کیلئے قبل الغسل سونا دوبارہ جماع کرنا، کھانا، پینا، چلنا پھرنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے،،

مذاهب (۱) داؤد ظاہریؒ، ابن حبیب مالکیؒ کے نزدیک قبل النوم دوبارہ جماع کرنا چاہے، تو وضو یا تیمم ——— واجب ہے (۲) جمہور کے نزدیک مستحب ہے،،

دلائل ظاهری وابن حبیب (۱) حدیث الباب، (۲) عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان جنباً فاراد ان یأکل

أو ينامَ توضأ وضوءً للصلوٰة (متفق عليه، مشکوٰة ج ۱ ص ۴۹)

جماع کے بارے میں دلیل | عن أبی سعید الخدریؓ مرفوعًا اذا اتی احدکم أهله ثم اراد أن یعود فلیتوضأ بینهما وضوءً، ۔ (مسلم، مشکوٰة ج ۱ ص ۴۹) وجہ استدلال یہ ہے کہ توضأ اور فلیتوضأ امر کے صیغے ہیں اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے،

دلائل جمہور | نوم کے بارے میں (۱) عن ابن عمرؓ انه سئل النبی صلی اللہ علیه وسلم أینام أحدنا وهو جنبٌ قال یتوضأ أن شاء (ابن خزیمہ، ابن حبان) (۲) عن أم سلمةؓ انه علیه السلام یجنبُ ثم ینام ثم ینتبه و ینام وهو جنبٌ (ابوداؤد)،

(۳) عن عائشةؓ قالتُ کان النبی صلی اللہ علیه وسلم ینام و هو جنبٌ ولا یمس ماءً (ترمذی) قولہ ماءً یہ نکرہ تحت النفی واقع ہے جو وضوء اور غسل دونوں کو شامل ہے،

جماع کے بارے میں | (۴) عن عائشةؓ قالتُ کان النبی علیه السلام یجامع ثم یعود ولا یتوضأ (طحاوی وغیرہ) ۔

جواب | وہ احادیث استحباب پر محمول ہیں قرینہ استحباب دلائل مذکورہ نیز ابی سعید خدریؓ سے بیہقی اور مستدرک حاکم میں یہ جملہ بھی آیا ہے فانه أنشط للعود یہ جملہ تو استحباب پر صریح دال ہے، پھر اسمیں اختلاف ہے کہ وضوء سے کون سا وضوء مراد ہے

مذاہب | (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک غسل بعض الاعضاء مراد ہے وضوء صلوٰة ضروری نہیں کیونکہ یہ مزیل جنابت نہیں اور ابن عمرؓ کے فعل سے ثابت ہے کہ وہ وضوء قبل النوم میں غسل رجلین کو ترک فرماتے (۲) جمہورؒ کے نزدیک وضوء صلوٰة مراد ہے، دلیل | عن عائشةؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذا کان جنبًا و اراد أن یأکل أو ینام توضأ وضوءً للصلوٰة (مسلم ج ۱ ص ۱۴۳) ۔ جوابات | وضوء صلوٰة اگرچہ مزیل جنابت نہیں لیکن مفید تو ضرور ہے اور فعل عمرؓ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں، ۔

حدیث: عن أنسؓ قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يطوف على نسائه بغسل واحد

یہ حدیث جمہور کی صریح دلیل ہے کہ جنبی دوسری دفعہ جماع کیلئے عود کرنا چاہے تو اس کے لئے غسل کرنا واجب نہیں

اشکال: متعدد ازواج ہونیکی صورت میں تقسیم واجب ہے لہٰذا آپؐ ایک رات میں ہر ایک کے پاس کسطرح تشریف لے گئے؟ **جوابات**: (۱) آپؐ پر تقسیم واجب نہیں تھی (۲) اگر وجوب کا قول صحیح کہا جائے تو یہ حدیث قبل الوجوب پر محمول ہے (۳) انکی رضاء ورغبت سے انکے پاس گئے (۴) سب کی باری کے اختتام کے بعد ازسرنو باری شروع ہونے سے پہلے گئے (۵) رات میں ایک معین وقت تھا جس میں کسی کا حق نہیں تھا اسوقت طواف فرماتے تھے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۲۴ ج۱ میں ملاحظہ ہو۔

سوال: کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طواف فی لیل واحد کی طاقت تھی؟

جواب: قال أنسؓ كنا نتحدث انه عليه السلام أعطى قوة ثلاثين رجلا وعن معاذؓ قوة أربعين، زاد ابو نعيم عن مجاهد كل رجل من رجال أهل الجنة يعطى قوة مأة رجل فيكون عليه السلام أعطى قوة أربعة ألاف رجل، چار ہزار آدمیوں کی قوت رہنے کے باوجود پوری جوانی کا زمانہ ایک بوڑھی بی بی خدیجہؓ کے ساتھ بسر کرنا آپکی کمال عفت وصبر کی دلیل ہے (فتح الملہم، بذل المجہود) اس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ سلیمان علیہ السلام ایک رات میں ستر بیویوں سے مجامعت کرنیکی جو حدیث بخاری ومسلم میں مذکور ہے یہ صحیح ہونے میں کوئی شبہ واشکال نہیں ہوسکتا گو مودودی صاحب نے اسکو انکار کردیا (تفہیم القرآن ص۲۳ ج۲) یہ مقام نبوت سے بے خبری کی دلیل ہے

بغیر وضوء مسّ قرآن کے متعلق اختلاف

حدیث: - عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرء الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن - یہاں دو مسائل خلافیہ ہیں

بغیر وضوء مس قرآن | قرآن بغیر وضوء چھونا جائز ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے

مذاہب | (۱) اہل ظواہر کے نزدیک بلا وضوء چھونا جائز ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک جائز نہیں ۔

دلیل اھل ظواھر | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کے پاس متعدد خطوط ارسال فرمائے جن میں آیات قرآنی ہوتی تھیں انکو مشرکین چھوتے تھے جب ایک مشرک چھو سکتا ہے تو ایک بے وضوء مسلمان کیوں نہ چھو سکے ۔

دلائل جمہور | قولہ تعالیٰ لا یمسّہ الا المطھرون (الواقعۃ آیۃ ۷۹)

(۲) عن عبد اللہ بن ابی بکرؓ..... ان لا یمس القرآن الا طاھر (موطا مالک، دارقطنی، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۵۱) (۳) قرآن کریم شعائر اللہ ہے اسکی تعظیم واجب ہے لہذا بغیر وضوء چھونا ممنوع ہوگا ۔

جوابات | (۱) اصل مقصد تو خطوط کے مضامین ہیں اور آیت تابع ہوتی تھی لہذا کوئی مضائقہ نہیں (۲) نیز یہ شدّتِ ضرورت کی بنا پر تھا الضرورات تبیح المحظورات یہ قاعدہ مسلمہ فقہیہ ہے

تلاوۃ قرآن | حائضہ نفساء اور جنبی کیلئے ذکر، تسبیح وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے البتہ تلاوت قرآن کے بارے میں اختلاف ہے

مذاہب | اہل ظواہر، بخاریؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور ابن المنذرؒ کے نزدیک جنبی، حائضہ اور نفساء تینوں کیلئے قرآن پڑھنا جائز ہے (۲) جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہاں مالکؒ کے نزدیک فقط آیات حرز وحفاظت پڑھ سکتے ہیں، ابو حنیفہؒ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ دون الآیہ پڑھ سکتے ہیں ۔

دلیل اھل ظواھر | عن عائشۃؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ (مسلم، مشکوٰۃ ص ۴۹)

دلائل جمہور | (۱) حدیث الباب (۲) عن علیؓ ..... ولم یکن یحجزہ عن القرآن شی الا الجنابۃ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج۱ص۴۹)

جوابات | (۱) اس سے ذکر قلبی مراد ہے (۲) اگر لسانی مراد ہو تو یہ اذکار متواردہ پر محمول ہے (۳) دلیل عام سے خاص پر استدلال کرنا بے جا ہے خصوصًا جبکہ عدم جواز پر حدیث ابن عمرؓ و علیؓ دال ہیں۔

جنبی اور حائضہ کا مسجد میں داخل ہونے کے متعلق اختلاف

حدیث ۱- عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجھوا ھذہ البیوت عن المسجد الخ

مسئلہ خلافیہ، مذاہب | (۱) اہل ظواہر، ابن المنذرؒ اور مزنیؒ وغیرہ کے نزدیک جنبی، حائضہ اور نفساء کیلئے مسجد میں داخل ہونا اور گزرنا علی الاطلاق جائز ہے (۲) شافعیؒ کے نزدیک مرور جائز ہے (۳) احمدؒ کے نزدیک اگر وضو کرے تو جنبی کیلئے دخول مسجد بلکہ مکث بھی جائز ہے اور حائضہ کیلئے جائز نہیں (۴) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور ثوریؒ کے نزدیک مسجد کا داخلہ مطلقًا ناجائز ہے۔

دلائل أهل ظواهر | (۱) عن زید بن أسلمؓ کان أصحابُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وَسَلَّم یمشون فی المسجد وھو جنب (ابن المنذر)۔
(۲) عن جابرؓ کان أحدنا یمر فی المسجد جنبًا (ابن ابی شیبہ)

دلیل شوافع | (۱) قولہ تعالٰی لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ کیونکہ یہاں الصلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد ہے اور عابری سبیل سے مرور مراد ہے کما نقل عن ابن مسعودؓ وغیرہ۔
(۲) اہل ظواہر کی دلائل کو شافعیؒ صرف مرور پر حمل کرتے ہیں

دلیل حنابلہ | بعض صحابہ کے متعلق منقول ہے انہم کانوا یجلسون فی المسجد وہم مجنبون اذا توضؤوا وضوءہم للصلوٰۃ،

دلائل أحناف وَمالك | (۱) حدیث الباب کے الفاظ فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب سے صاف ظاہر ہے کہ مطلقًا جائز نہیں۔

(۲) عن أم سلمةؓ ان المسجد لا یحل لحائض و لا جنب (ابن ماجہ)

(۳) حضرت علیؓ کو حضورؐ نے فرمایا یاعلی لا یحل لاحد ان یجنب فی هذا المسجد غیری و غیرك (ترمذی)

اعتراض | حدیث الباب تو ضعیف ہے کیونکہ اسکی سند میں افلت جو ہے وہ مجہول ہے۔

جوابات | (۱) افلت مجہول نہیں بلکہ یہ ابو حسان افلت بن خلیفہ عامری کوفی ہے (۲) ثوری، عبدالواحد بن زیاد اس سے روایت کرتے ہیں (۳) الکاشف اور بدر منیر میں اسکو صدوق کہا ہے (۴) ابن حبانؒ نے اسکو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا یہ قابل احتجاج ہے۔

جوابات | (۱) اہل ظواہر اور شافعیؒ نے جو حدیثیں پیش کیں وہ سب محلل ہیں اور احناف کی حدیثیں محرم ہیں لہذا محرم کی ترجیح ہوگی اور آیت میں صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ مراد لینا مجاز ہے اور خلاف اصل بلاوجہ مراد لینا جائز نہیں کیونکہ صلوٰۃ سے نماز مراد لینے میں کوئی مشکلات در پیش نہیں آتے ہیں اور ابن عباسؓ، علیؓ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ نے عابری سبیل کی تفسیر مسافرین سے کی ہے یعنی پانی نہ ہو تو مسافر تیمم کرکے نماز پڑھ لے یہ راجح ہے کیونکہ اس میں الصلوٰۃ حقیقت پر محمول ہے حنابلہ کا جواب یہ ہے کہ اسکی سند میں ہشام بن سعد ایک راوی ہے جسکو ابو حاتمؒ اور ابن معینؒ، احمدؒ، نسائیؒ نے ضعیف کہا ہے (بذل المجہود ج ۱ ص ۱۴۰، فلاح و بہبود ج ۱ ص ۱۸۳)

حدیث :- عن علیؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب ،،

تشریحات | یہاں ملائکہ سے مراد وہ فرشتے ہیں جو اعمال نامہ لکھنے یا قبض روح وغیرہ پر مامور نہیں - اور جو اس پر مامور ہیں وہ اگرچہ تصویر اور کتے کو ناپسند کرتے ہیں مگر امر الٰہی کے تحت انکے ہوتے ہوئے گھر میں داخل ہو جاتے ہیں چونکہ کتا نجاست خور اور اسکی جبلت میں خباثت ہے اسلئے فرشتے اس سے متنفر ہیں اور بجائے خالق و مالک تصویر کی پرستش ہوتی ہے اسلئے اس سے بھی نفرت کرتے ہیں، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۱ ص ۴۶۰ میں ملاحظہ ہو

جنب سے وہ شخص مراد ہے جو غسل بہت دیر سے کرنے کا عادی ہو، جس کی نماز بھی قضا ہو جاتی ہے یا وہ جنبی مراد ہے جس نے نہانے میں تاخیر کا ارادہ کیا ہو اور وضوء بھی نہ کیا ہو (مرقاۃ ج ۲ ص ۴۶ وغیرہ)

باب احکام المیاہ

حدیث ؂ - عن أبی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ - تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جو جاری نہ ہو پیشاب نہ کرے کہ پھر اسمیں نہائے بھی ،،

تشریحات | مطلقاً پانی میں پیشاب کرنا منع ہے خواہ مائے جاری ہو یا دائم حدیث میں دائم کی تخصیص قباحت کی زیادتی ظاہر کرنے کیلئے ہے کیونکہ پیشاب وغیرہ سے ماء راکد اگر قلیل ہو تو نجس ہو جاتا ہے لان عدم الجریان یقتضی استقرار النجاسۃ و الخبث فیہ وھو محرم بالنص لقولہ تعالیٰ ویحرم علیھم الخبائث اور ماء جاری بالاتفاق نجس نہیں ہوتا لہذا پاخانہ جو پیشاب سے بھی اغلظ ہے اس سے ممانعت بطریق اولیٰ ہو گی ،

قولہ ثم یغتسل فیہ ، یغتسل، لا یبولن کے موضع پر معطوف ہونیکی بنا پر مجزوم ہے مبتدا، محذوف کی خبر کی بنا پر مرفوع ہے ای لا یبل ثم ھو یغتسل فیہ بقول طیبی ثم استبعاد کیلئے ہے یعنی عاقل و دانا کیلئے بعید ہے کہ پانی میں پیشاب کرے اور پھر اسی پانی سے نہائے علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں یہاں ثم تقبیح اور مآل حال بیان کرنے کیلئے ہے یعنی ماء راکد میں پیشاب مت کرو پھر تمہیں آئندہ وہاں وضوء اور غسل کرنیکی ضرورت پڑ سکتی ہے کما جاء فی الحدیث لا یضربن أحدکم امرأتہ ضرب الأمۃ ثم یضاجعھا ،، الحاصل مطلقاً پیشاب کرنیکی ممانعت ہے پیشاب اور غسل کے اجتماع کی ممانعت مقصد نہیں ، علی الانفراد پیشاب کرنیکی ممانعت پر دوسری حدیث بھی موجود ہے چنانچہ عن جابرؓ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماء الراکد (مسلم ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۵۰ ، مرقاۃ ج ۲ ص ۵۲ وغیرہ)

حدیث ۱ - عن ابن عمرؓ قال سئل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع

تشریحات | قولہٗ عن الماء ای عن طہارۃ الماء ونجاستہ الفلاۃ بمعنی صحرا یعنی کھلی ہوئی زمین یکون فی الفلاۃ، الماء کیلئے بمنزلہ حال یا صفت ہے وَ ما ینوبہ من الدواب کا عطف الماء پر ہے، اعجبنی زید وکرمہٗ میں جسطرح متعجب منہ زید اور کرم دونوں ہیں اسطرح یہاں بھی معطوف معطوف علیہ دونوں مقصد ہیں اگر اعجبنی زیدٌ کرمہٗ بغیر عطف ہوتا تو متعجب منہ فقط کرم ہی ہوتا۔ الدوابّ جمع دابۃ بمعنی چوپائے، جانور، سِباعٌ سبع کی جمع ہے بمعنی درندے الخبث بمعنی ناپاکی (مرقاۃ ج۲ ص۶۵) اس میں سب کا اتفاق ہے کہ پانی فی نفسہٖ پاک ہے اور اسمیں بھی اتفاق ہے کہ جب پانی کا کوئی صفت نجاست کیوجہ سے متغیر ہو جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں پانی قلیل ہو یا کثیر جاری ہو یا راکد مگر اسکی تفصیل میں پندرہ مذاہب ہیں۔

مذاہب مشہورہ | (۱) مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اصحاب ظواہر اور اوزاعیؒ کے نزدیک اوصاف ثلثہ (رنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے تو پانی نجس ہوگا ورنہ نہیں انکے نزدیک قلت وکثرت کا کوئی اعتبار نہیں چنانچہ اس مسلک کے مطابق اگر پیشاب کا ایک قطرہ کسی پیالے میں گر جائے تو پانی نجس نہ ہوگا لیکن دوسرے علماء فرماتے ہیں اگر پانی قلیل ہو تو لقاء نجاست سے نجس ہو جائیگا اور اگر کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا۔ پھر قلت وکثرت کی تعیین میں انکے مابین اختلاف ہو گیا شوافعؒ اور حنابلہ کے نزدیک قلتین پر مدار ہے، پانی اگر قلتین سے ایک درہم بھی کم ہو تو وہ قلیل نجاست سے بھی نجس ہو جائیگا اور اگر وہی پانی قلتین یا اس سے مافوق ہو تو ہرگز نجس نہیں ہوگا اگرچہ ایک رطل ہی نجاست کیوں نہ گر جائے الا بالتغیر (۲) احناف، نخعیؒ، ابن شبرمہؒ وغیرہ کے نزدیک قلیل وکثیر کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے اگر اسکا غالب ظن یہ ہو کہ نجاست کا اثر پانی کی دوسری جانب تک نہیں پہنچا تو وہ کثیر ہے اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہوگا ورنہ ناجائز ہے

امام قدوریؒ نے اسکا پیمانہ اسطرح دیا مالہ یتحرک بتحریک الطرف الآخر یعنی جس جگہ وقوع نجاست ہو وہاں سے پانی کو حرکت دیجائے اگر حرکت باقی اطراف میں پھیل جائے تو پانی قلیل ہوگا ورنہ کثیر، احناف کی کتابوں میں ماء کثیر کی تعریف جو عشر فی عشر سے کی گئی بلکہ اس سے تحدید مراد نہیں بلکہ بطور تمثیل کہا گیا ایک مرتبہ ابو سلیمان جوزجانیؒ نے اپنے استاد امام محمدؒ سے پوچھا کہ کتنا پانی کثیر ہوگا تو انہوں نے تمثیلاً فرمایا کمسجدی ھذا تو تلامذہ نے اسکو ناپا تو وہ دردہ پایا لہذا حقیقۃً حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی ، لہذا عشر فی عشر حدیث میں کہاں ہے دکھلاؤ؟ کہنا یہ جہالت سے ناشی ہے اور دھوکے میں آکر اسکے جواب میں یہ کہنا ان بئر بضاعۃ کانت عشرًا فی عشر غلط ہے کما قال شیخ الہند وھذا لا یصح لان ھذا الجواب من توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ قائلہ لان تقدیر عشر فی عشر لم یثبت من امامنا ابی حنیفۃؒ وما ذکر صاحب شرح وقایۃ ردّ فی الاشباہ و النظائر (تقریر شیخ الہند)

دلائل موالک و أصحاب ظواھر | (۱) حدیث بئر بضاعہ ، (مشکوۃ ج۱ ص۵۱)
محل استدلال حدیث کا آخری کلمہ ان الماء طھور لا ینجسہ شئ ہے وہ فرماتے ہیں کہ لام استغراق یا جنس کا ہے کل فرد فرد من أفراد المیاہ لا ینجسہ شئ سواء کان قلیلًا أو کثیرًا اور شئ نکرہ تحت النفی واقع ہوا لہذا عموم کا فائدہ دیگا اور ابن ماجہ میں الا ما غلب علی طعمہ أو لونہ أو ریحہ کی زیادتی ہے اسکی اور اجماع کیذریعہ تغیر احد الاوصاف کو مستثنیٰ کرتے ہیں
(۲) وَأنزلنا من السّماء ماءً طھورًا میں پانی کو مطہّر کہا گیا اور یہ طہارت پانی کی صفت ذاتیہ ہونیکی بنا پر اس سے منفک نہیں ہوسکتی ۔

دلیل شوافع وحنابلہ | حدیث مذکور فی الباب ہے اس میں حد بیان کردی گئی اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث (مشکوۃ ج۱ ص۵۱) پانی جب دو قلہ ہو تو (پلیدی پڑنے سے) پلید نہیں ہوگا ۔

دلائل أحناف | (۱) عن أبی ھریرۃؓ مرفوعًا لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم الخ (متفق علیہ ، مشکوۃ ج۱ ص۵۱)

(۲) عن جابرؓ نہی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أن یبال فی الماء الراکد (مسلم، مشکوٰۃ ص۱/۵) (۳) عن أبی ھریرۃؓ من فوعًا اذا استیقظ أحدکم من منامہ فلا یغمسنّ یدہ فی الاناء (صحاح ستہ، مشکوٰۃ ص۱/۵۲) (۴) عن أبی ھریرۃؓ مرفوعًا طھور اناء أحدکم اذا ولغ فیہ الکلب أن یغسلہ سبع مرات أولھن بالتراب۔ ان روایات میں کہیں بھی تغیر اوصاف کا ذکر نہیں اور نہ قلتین کا ذکر ہے (۵) عن ابن سیرین انّ زنجیا وقع فی زمزم فمات فامر ابن عباسؓ فاخرج وأمر بھا ان تنزح (دارقطنی) ماء بئر زمزم قلتین سے بہت زیادہ ہے اور کسی ایک آدمی مرجانے تو تغیر اوصاف بھی لازم نہیں آتا اسکے باوجود ابن عباسؓ نے حکم دیا کہ تمام پانی نکالدیا جائے یہ تمام صحابۂ کرام کے سامنے تھا اس سے مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہونے پر صحابہ کا اجماع پایا جانا ثابت ہوتا ہے

جوابات دلائل موالک

(۱) الماء میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور یہی اصل ہے (تلویح) جسطرح فعصیٰ فرعون الرسول، الیوم اکملت لکم دینکم میں الف لام عہد کا ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام بئر بضاعہ کے پانی کے متعلق سوال کررہے مثلاً آپ سے کسی نے کہا اشتریت الغنم آپنے اس سے کہا اذبح الغنم ضرور یہاں خریدی ہوئی بکری کیطرف اشارہ ہوگا اسطرح حدیث میں بھی، بہر حال بئر بضاعہ کی پانی کو پاک کہا نہ کہ مطلق پانی کو اب اسکو پاک کہے جانے کیلئے بہت سے اسباب ہوسکتے ہیں مثلاً وہاں پانی جاری ہو یا اکثر من القلتین ہو یا رائی مبتلیٰ بہ میں وہ ماء کثیر تھا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، چنانچہ واقدی لکھتے ہیں کہ بئر بضاعہ کا پانی ماء جاری کے حکم میں تھا کیونکہ باغات کی سیرابی کیلئے کثرت اخراج اور ساتھ ساتھ نیا پانی کا آنا اس پر دال ہے (طحاویؒ) واقدی اگرچہ اکثر کے نزدیک حدیث میں ضعیف ہے مگر تاریخ میں اپنے وقت کے امام ہیں اور وہ اہل مدینہ میں سے ہیں بئر بضاعہ کے حال سے خوب واقف ہیں اور اپنا مشاہدہ نقل کرتے ہیں لہذا انکا بیان یقیناً معتبر ہوگا، نیز بخاری شریف کی کتاب الاستیذان کی ایک روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بئر بضاعہ جاری کے حکم میں تھا امام طحاویؒ فرماتے ہیں اگر جاری نہ مانا جائے تو موالک کا استدلال بھی صحیح نہیں ہوسکتا کیونکہ جس کنواں

میں بکثرت نجاستیں واقع ہوں اور اسکا پانی بھی بند ہو پھر بھی تغیر اوصاف نہ ہو یہ تو ناممکن ہے لہذا ماننا پڑیگا کہ یہ ماء جاری کے حکم میں تھا، یا کہا جائے اُسکے نیچے نہر جاری تھی جیسے اب بھی بئر خاتم میں جاری ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ برسات میں چاروں طرف پانی آکر یہاں بھر جاتا تھا اور کنویں پر منڈیر نہ تھی کنواں بھر کر بہت بڑا تالاب بن جاتا تھا پھر زیادہ بارش ہونیکی صورت میں کسی ایک طرف چلنا بھی شروع کر دیتا تھا،

(۲) صحابۂ کرام کا یہ سوال نجاست کے اوہام اور خطرات پر مبنی تھا کیونکہ کنواں نشیب میں واقع تھا اور چاروں طرف بند بھی نہیں تھا، نجاستیں اسکی چاروں طرف پڑی رہتی ہیں شاید ہوا سے اڑ کر یا بارش سے بہ کر نجاست گرنیکا اندیشہ تھا اس وساوس کیوجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اسلئے آپؐ نے قطع وساوس کیلئے جواب علی اسلوب الحکیم دیا ہے انّ الماء طهور لا ینجسه شئ ای لا ینجسه شئ مما توهمون و لهذا ماء بئر بضاعة طهور، لنظافة طبعه الشریف کما اجاب فی غیرها قال حتی تسمع الصوت او تجد ریحًا فی شبهة البول او الضراط وفی ابی داؤد یستسقی منها النبی ع وهل یشرب النبی ع من البئر المشحونة بانواع النجاسات من الحیض و لحوم الکلاب (۳) ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث کی سند میں ولید بن کثیر کے بارے میں ائمۂ حدیث فرماتے ہیں انه کان اباضیا سیء الحفظ نیز اسکی سند میں اضطراب بھی ہے قیل عن عبید الله بن عبد الرحمن وقیل عن عبد الله بن عبید الله وقیل عن عبد الله بن عبد الرحمن (دارقطنی و ابوداؤد) وقال ابو الحسن بن القطان لما زدت فیها البحث ازدادت ضعفا و سقما (۴) انّ الماء میں الف لام عہد کیلئے کہا جائے اور قولہ یلقی فیها الحیض درحقیقت کان یلقی فیها الحیض کے معنی میں ہے یعنی گندگیاں بئر بضاعہ میں ایام جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا لیکن صحابہ کے دل میں شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہو چکی ہے لیکن اسکی دیواروں پر ابتک کیچڑ اور نجاست کے اثرات باقی ہونگے اس پر انہوں نے سوال کیا آپؐ نے اس ارشاد کیذریعہ انکے وہم کو دور فرمایا جواب کا حاصل یہ ہے

الیقین لا یزول بالشک یہ ایسی ہے جیسے فرمایا ان المؤمن لا ینجس، ان الارض لا تنجس یعنی پانی کی ناپاکی باقی نہیں رہتی بلکہ پاک کرنے سے پاک ہو جاتا ہے اور آیت کا جواب یہ ہے کہ اسمیں پانی کی اصل حقیقت بیان کی گئی یہ مطلب ہرگز نہیں کہ پانی کبھی ناپاک نہیں ہوگا -

جوابات دلائل شوافع وحنابلہ (۱) علی بن المدینیؒ، ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ، ابن العربیؒ، امام غزالیؒ، ابن عبد البرؒ، بیہقیؒ، ابن دقیقؒ وغیرہم نے حدیث قلتین کو ضعیف قرار دیا ہے، نیز اسکا مدار محمد بن اسحٰق پر ہے جو ضعیف ہے (۲) نیز یہ حدیث سنداً، متناً، معنیً، مصداقاً مضطرب ہے اضطراب فی السند یہ ہے کہ بعض طرق میں عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ہے اور بعض میں عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ عن ابن عمرؓ۔ پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں عن محمد بن جعفر بن الزبیرؓ آیا ہے اور بعض میں عن محمد بن عباد بن جعفر پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اضطراب ہے بعض میں عبید اللہ بن عبد اللہ ہے اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ ہے، متناً اضطراب یہ ہے بعض میں قلتین ہے اور بعض میں قلتین او ثلاثاً ہے اور دارقطنی میں اربعین قلۃ ہے اور بعض میں اربعین دلوا یا اربعین غربا کے الفاظ ہیں اور معنیً اضطراب یہ ہے کہ قلہ کے کئی معنی آتے ہیں سر[1]، پہاڑ[2]، چوٹی[3]، قد آدم[4]، مٹکا[5]، کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے، مصداقاً اضطراب یہ ہے اگر قلہ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں تو بھی مٹکے کے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں اب معلوم نہیں کون مٹکے مراد ہے پھر رفعاً اور وقفاً کی حیثیت سے بھی مضطرب ہے۔ (۲) یہ حدیث شاذ ہے کیونکہ ابن عمرؓ سے سوائے انکے دو صاحبزادوں کے کوئی روایت نہیں کرتا حالانکہ اس مسئلے کا تعلق طہارت ونجاست اور عموم بلوی سے ہے اسکا تقاضا یہ ہے کہ ایک جم غفیر صحابہ اسکی روایت کریں، اسلئے ابن القیمؒ فرماتے ہیں لم یروہ غیر ابن عمر ولا عن ابن عمر غیر عبد اللہ وعبید اللہ فاین اجلۃ تلامذۃ ابن عمرؓ وھم نافعؒ وایوبؒ وسعیدؒ بن جبیر واھل المدینۃ نیز ابن القیمؒ لکھتے ہیں لم یعمل بہ فی الحجاز والعراق والشام والیمن

ملاحظہ ہو نصب الرایہ وغیرہ

فلو کانت سنۃ ما اختفی علیہم ان العبد الضعیف یقول حدیث القلتین مجروح بالوجوہ المذکورۃ فکیف یجعل مدار الصلوٰۃ التی ھی عماد الدین (۳) شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں زمانۂ رسالت میں سب سے بڑا برتن قلہ ہوا کرتا تھا اسلئے قلتین فرما کر ما کثیر کیطرف اشارہ فرمایا، (۴) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس حدیث میں پانی سے مراد ارض حجاز کے پہاڑی چشموں کا پانی ہے وہ اپنے معدن میں سے نکل کر نالیوں سے بہ بہ کر چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے اور اسکی مقدار عموماً قلتین سے زائد نہیں ہوتی لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے اسکے بارے میں آپؐ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا اس پر حدیث کا جملہ وھو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الأرض وما ینوبہ من السباع والدواب صراحۃً دال ہے لہذا یہاں گھروں میں پائے جانے والے پانیوں کے متعلق سوال نہ تھا یہ توجیہ امام ابو حنیفہؒ کے درج ذیل قول کی توضیح ہے قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اذا کان جاریاً،، حدیث ۲- عن ابی ھریرۃؓ قال سئل رجل رسول اللہ فقال یارسول اللہ انا نرکب البحر- تشریح رکوب بحر سے دریائی سفر مراد ہے، سوال دریا کا پانی کثیر ہونے کے لحاظ سے یہ سوال تو غیر معقول ہے، جوابات (۱) شاید درج ذیل حدیث سےان تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً،، (ابو داؤد، مشکوٰۃ صفحہ ۳۲۳) اور باری تعالیٰ کا قول "واذا البحار سجرت،، سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی میں آگ ہے جو مظہر غضب الہی ہے اب اس سے وضوء کسطرح کیا جاوے،

(۲) دریا کے پانی اور دوسرے پانی کے مابین رنگ و مزہ میں فرق ہونا سوال کا سبب بنا،

(۳) ہر روز دریا میں بہت جانور مر کر سڑ جاتے ہیں اس سے پانی نجس ہونے کا شبہ ہے اس لیے اشکال پیدا ہوا ہوگا لہذا ان کا سوال نہایت معقول تھا قولہ ھو الطھور ماءہ یہاں تعریف الطرفین حصر کیلئے نہیں بلکہ ان کے وہم کو بتاکید زائل کرنے کیلئے ہے۔

سوال صحابہ کرام نے صرف وضوء کے بارے میں سوال کیا تھا آپؐ نے عمومی جواب دیا لہذا یہ سوال وجواب میں تو مطابقت نہیں ہوئی؟

جوابات (۱) اگر ان کے سوال کے مطابق صرف جواز وضوء کی اجازت دیتے تو غسل اور کپڑے وغیرہ کا حکم معلوم نہیں ہوتا نیز یہ صرف دریائی سفر کیلئے اجازت ہے ہر حالت کیلئے وضوء کی اجازت نہیں ویسا وہم بھی ہو سکتا تھا اس لیئے آنحضرتؐ نے عمومی طور پر جواب دیا تاکہ معلوم ہو کہ ماء البحر سے ہر حالت میں سب کیلئے ہر قسم کی طہارت جائز ہے۔

قولہ والحل میتتہ صحابہ کرام کو جس طرح پانی کی ضرورت پڑی اس طرح غذا کی بھی ضرورت پڑ سکتی تھی اس لئے شفقۃً زائد از سوال ایک مسئلہ بتا دیا کہ دریائی مچھلی تازہ ہو یا مری ہوئی ہو بوقت ضرورت جائز و حلال ہے یا اس شبہ کے ازالہ کیلئے فرمایا کہ جس طرح برّی جانور مرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اس طرح بحری جانور مرنے سے بھی شاید ناپاک ہو جائیگا اس لئے اس کو بھی واضح فرما دیا ،

موالک و حنابلہ (فی روایۃ) اور اہل ظواہر وغیرہ اس جملے سے دریائی جانور علی الاطلاق حلال ہونے پر استدلال کرتے ہیں، لیکن احناف و نخعیؒ مچھلیوں کے علاوہ تمام بحری جانوروں کو حرام قرار دیتے ہیں ، اس لئے احناف کی طرف سے اس حدیث کے جوابات ملاحظہ ہوں ،

(۱) میتہ کی اضافت عہدی ہے اور اس سے مراد صرف مچھلی ہے اور استغراق مچھلی کی جملہ انواع کے اعتبار سے ہے اس کا قرینہ درج ذیل حدیث ہے "اُحلت لنا المیتتان والدمان فاما المیتتان فالجراد والحوت واما الدمان فالکبد والطحال" (ابن ماجۃ مشکوٰۃ ص۳۶۱ ج۲) نیز قرینہ یہ ہے کہ تمام ذخیرۂ احادیث میں کسی صحابی سے مچھلی کے سوا اور کسی بحری جانور کا کھانا ثابت نہیں باوجودیکہ ان کو دریائی اسفار کثرت سے پیش آتے تھے ،

(۲) حِلّ بمعنی طاہر، مراد یہ ہے کہ دریائی جانور مرنے کے بعد پاک رہتا ہے اس توجیہ سے صحابۂ کرام کی وجہ اشکال کہ بہت سے جانور مرتے ہیں کا جواب بھی ہو جائیگا اور حل کے معنی طاہر متعدد حدیث میں موجود ہے چنانچہ بخاری شریف میں صفیہؓ کا واقعہ کے متعلق ہے "حتی اذا احلت بالصهبا ای طہرت، (فتح الباری ص۲۹ ج۱۱ ، فتح الملہم ، الکوکب وغیرہ) حیوانات البحر کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۴۰۴ ج۲ اور سمک طافی اور عنبر کے متعلق ایضاح المشکوٰۃ ص۴۱ ج۴ میں ملاحظہ ہو ،

جھینگا مچھلی کے متعلق اختلاف مذاہب (۱) صاحب فتاوی حمادیہ اور بعض دوسرے فقہائے احناف نے اس کو مچھلی ماننے سے انکار کیا ہے لہذا اسے کھانا درست نہیں ہے ،

(۲) جمہور علماء سلف و خلف اس کو مچھلی مانتے ہیں اور اس کی حلت کے قائل ہیں ۔

دلائل فریق اول (۱) مچھلی کی جو تعریف علم الحیوانات کی کتابوں میں مرقوم ہے اس کی رو سے جھینگا، مچھلی کے تحت داخل نہیں وہ تعریف یہ ہے کہ وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو

پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے، اس میں جھینگا پہلی ہی قید سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، (۲) بعض ماہرین علم الحیوان نے تو اُسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے مانند کیکڑے کے، (۳) عرف عام میں بھی اُسے مچھلی نہیں سمجھا جاتا ہے کیونکہ اگر کسی شخص کو مچھلی لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگا لائے تو اُسے حکم کی صحیح تعمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا ہے، (۴) جس مسئلہ میں حلت وحرمت کے دلائل متعارض ہوں وہاں جانب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے (درس ترمذی ص۲۸۳ ج۱)

دلائل فریق ثانی (۱) حدیث الباب سے وہاں احناف نے قولہ تعالیٰ یحرم علیہم الخبائث (اعراف آیت ۱۵۷) اسی طرح درج ذیل حدیث عن ابن عمر رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احلت لنا المیتتان ودمان المیتتان الحوت والجراد والدمان الکبد والطحال (ابن ماجۃ، دارمی، مشکوٰۃ ص۳۶۱ ج۱) وغیرہ کے پیش نظر صرف عام مچھلی مراد لی ہے خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو یا وہ وزنی ہو یا کم وزنی ہو کسی شکل ونوعیت کی ہو خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ سب ہی حلال ہیں یہ حدیث آٹھ صحابہ رض سے تقریباً تیس کتابوں میں منقول ہے، لہٰذا اسمیں جھینگا بھی داخل ہے۔

(۲) اہل لسان اور اہل لغت نے جھینگا کو اقسام سمک سے شمار کیا ہے مثلاً (الف) علامہ اسماعیل بن حماد الجوہری لکھتے ہیں الاربیان بکسر الہمزۃ ضرب سمک یکون بالبصرۃ (الصحاح ص۲۳۵) امام لغت محمد مرتضیٰ الزبیدیؒ تحریر فرماتے ہیں الروبیان (جھینگا) سمک ابیض کالدود (تاج العروس ص۱۴۳) یعنی جھینگا مچھلی کیڑا نما سفید مچھلی ہے، (ب) علامہ دمیریؒ تحریر فرماتے ہیں" الروبیان ھو السمك صغیر جداً (حیاۃ الحیوان ص۵۲۸) (ج) امام لغت وادب علامہ جاحظؒ لکھتے ہیں ومع ذالك اصناف من السمك کالروبیان (کتاب الحیوان ص۱۰۲ ج۴) الغرض جھینگا کی مچھلی ہونے کی تصریح تمام معتبر لغات میں موجود ہے، (۳) تمام ماہی گیر اور ساحلی علاقے کے لوگ اس کو مچھلی کہتے ہیں بلکہ بہت مغربی علماء نے اس کو الذّ الاسماك فی الدنیا واغلاھا فیھا کہا ہے،

جوابات (۱) مچھلی کے متعلق جو تعریف نقل کی گئی یہ کوئی فقیہ اور شارح حدیث سے منقول نہیں، اور جب اکثر ائمہ لغات نے جھینگا کو مچھلی قرار دیا اور وہ تعریف اس پر صادق

نہیں آتی لہذا یہ تعریف جامع مانع نہیں ہے نیز ان کی تعریف کے پیش نظر احناف کے نزدیک جو مچھلی نہیں مثلاً دریائی خنزیر اور کتا وغیرہ وہ بھی مچھلی کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں لہذا وہ بھی حلال ہونا لازم آئیگا، (۲) ماہر حیوانات اس کو کیڑے قرار دینے اور مچھلی نہ کہنے سے کتب لغات کو غلط قرار نہیں دیا جاسکتا خصوصاً جب وہ ماہرین یورپ بے دین ہوں، (۳) عرف عام میں تو اسکو مچھلی کہا جاتا ہے، ہندوستان، بنگلہ دیش، انڈونیشیا، ملیشیا، برما، اور اس طرح افریقہ کے ساحلی علاقے وغیرہا کے یہاں اگر کسی کو مچھلی لانے کیلئے بھیجا جاتا ہے تو وہ اگر جھینگا مچھلی لائے تو اس کو اعلی درجہ کی تعمیل حکم کرنے والا اور فرمانبردار انسان سمجھا جاتا ہے، (۴) حرمت تو دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے یہاں تو دلیل ظنی بھی نہیں اب تعارض کہاں ہوا؟ اس کی تفصیلی بحث جواہر الفتاوی جلد دوم میں ملاحظہ ہو،

وضوء بالنبیذ

حدیث ۷- من ابی زید عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لیلۃ الجن ما فی اداوتک قال قلت نبیذ الخ

تشریحات لیلۃ الجن سے مراد وہ رات ہے جس میں جنات کے کچھ نمائندے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے، حضرت نے انکو اسلام کی دعوت دی اور دین کی باتیں سکھائیں پھر وہ نمائندے اپنے جھتے میں واپس گئے اور وہاں کے جنات کو صورت حال سے آگاہ کیا یہ واقعہ سورۂ جن میں مذکور ہے نبیذ، فعیل بمعنی مفعول ہے معنی مطروح ہے اصطلاحاً نبیذ اس شربت کو کہتے ہیں جو کھجور یا انگور یا شہد وغیرہ سے بنایا جاتا ہے پس نبیذ تمر کے معنی ہوں گے کھجور کی شربت،، اب نبیذ کی تین قسمیں ہیں (۱) غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر حلو، غیر متغیر، اور رقیق جو کہ اعضاء پر بہتا ہے اس سے بالاتفاق وضوء جائز ہے (۲) مطبوخ، مسکر، غلیظ جسکی رقت ختم ہو گئی ہو اس سے بالاتفاق وضوء ناجائز ہے (۳) حلو، رقیق، غیر مطبوخ، غیر مسکر اسکے متعلق اختلاف ہے -

مذاہب (۱) ائمہ ثلثہ اور ابو یوسف رحمہ اللہ وغیرہم کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں اگر دوسرا پانی موجود نہیں تو تیمم متعین ہے -

لقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً کہ یہاں مطلق ماء نہ ہونیکی صورت میں تیمم کا حکم دیا گیا اور نبیذ تمر ماء مطلق نہیں کیونکہ وہ تمر کی طرف مضاف ہے -

(۲) ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مشہور روایت اور ثوری رحمہ اللہ کے نزدیک وضوء متعین ہے تیمم ناجائز ہے

(۳) محمدؒ کے نزدیک وضوء و تیمم دونوں کو جمع کرے ابو حنیفہؒ کی ایک روایت یہی بھی ہے '
(۴) اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک وضوء واجب ہے اسکے بعد تیمم مستحب ہے -
علامہ نوح بن ابی مریمؒ کہتے ہیں کہ آخر میں امام اعظمؒ نے ابو یوسفؒ کے مذہب کیطرف رجوع کر لیا تھا لہٰذا اب نبیذ سے عدم وضوء پر ائمۂ اربعہ کا اتفاق ہے -
حنفیہ میں سے صاحب ہدایہؒ، طحاویؒ، ابن نجیمؒ، علامہ کاسانیؒ، قاضیخانؒ نے اسکو اختیار کیا اور نوویؒ فرماتے ہیں وهو الذی استقر علیه مذهب ابی حنیفةؒ لہٰذا متاخرین احناف عدم جواز کے قائل ہیں بالخصوص اسلئے کہ اسکی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت ہے یہ حدیث مذکور فی الباب ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کی مستدل ہے لیکن اکثر محدثین اسے ناقابل استدلال قرار دیتے ہیں بعض احناف نے ضعف حدیث کا اعتراض رفع کرکے ثابت کرنیکی کوشش کی ہے لیکن حقیقۃً وہ تکلفات سے خالی نہیں اسلئے طحاویؒ اور زیلعیؒ جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے لہٰذا اسکی تفصیلی بحث کی کوئی ضرورت نہیں رہی ہاں لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوا اسکو قاضی بدر الدین شبلیؒ نے "آکام المرجان فی أحکام الجان" میں ثابت کیا ہے ۱/ تنہا ایک خاص مقام میں ۲/ مقام حجون میں ۳/ اعلیٰ مکہ میں ۴/ بقیع غرقد میں اسی میں ابن مسعودؓ ہمراہ تھے ۵/ خارج مدینہ میں جسمیں زبیر بن العوامؓ تھے ۶/ بعض سفر میں جس میں بلالؓ تھے -

اعلم ان سائر الانبذة سوی نبیذ التمر کنبیذ التین والعنب والحنطة والأرز لا یجوز التوضی بها عند عامة العلماء لأن الأمر یقتصر علی مورده لکونه خلاف ظاهر القیاس (بذل المجهود ص۵۶، معارف السنن وغیره)

سؤر هرة | حدیث عن کبشة بنت کعب | قوله انها لیست بنجس الخ (مؤطا مالک ص۸ مؤطا محمد ص۸۳)۔ مشکوٰۃ ص۵۱

سؤر ہرۃ کے بارے میں اختلاف ہے | مذاهب (۱) ائمہ ثلثہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بلی کا جھوٹا بلا کراہت طاہر ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک بقول علامہ کرخیؒ مکروہ

تنزیہی ہے لتوهم النجاسة اور بقول طحاویؒ مکروہ تحریمی ہے لحرمة لحم الهرة اکثر حنفیہ نے کراہت تنزیہی کا فتویٰ دیا ہے یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ بلی اکل نجاست کر کے کچھ وقفہ کے بعد پانی میں منہ ڈالے اور اگر فوراً منہ ڈالے تو بالاتفاق ناپاک ہے،

دلائل ائمہ ثلثہ (۱) حدیث الباب ہے (۲) حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں ہے اكلت من حيث اكلت الهرة وقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انها ليست بنجس (ابوداؤد مشکوۃ ص۵۱)

دلائل ابوحنیفہ و محمد رحمہم (۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے اذا ولغت فيه الهرة غسل مرتين (ترمذی) (۲) عن ابي هريرة موقوفًا سور الهرة يهراق ويغسل الاناء مرة اومرتين (۳) قال النبي صلعم الهر سبع (دار قطنی)، (۴) عن ابي هريرة رض موقوفا يغسل الاناء من الهرة كما يغسل من الكلب (طحاوی ص۱۱) (۵) عن ابن عمرؓ انه قال لا توضوا من سور الحمار ولا الكلب ولا السنور (طحاوی ص۱۱)

جوابات (۱) کراہت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے (۲) ان احادیث میں نجاست کی نفی ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں باقی ہم دلائل مذکورہ سے کراہت ثابت کرتے ہیں،
(۳) آنحضرتؐ نے ان احادیث میں نجاست کی نفی فرمائی اور علت کثرت طواف بیان کی ہے تو علت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ دراصل سور ہرہ ناپاک ہی ہونا چاہیے مگر نفی نجاست دفع حرج کیلئے ہے تو کراہت بدستور باقی ہے (۴) حافظ ابن منده نے حدیث ابی قتادہ کو معلول قرار دیا ہے کیونکہ کبشہ و حمیدہ دونوں مجہول ہیں نیز حدیث عائشہؓ میں دو راوی داؤد بن صالح اور اسکی ماں مجہول ہیں وكذا قال البزار هذا الحديث لا يثبت،

سور سباع کا حکم حدیث ۴ - يحيى بن عبد الرحمن قال

ان عمر خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع -

حضرت عمر بن الخطابؓ ایک ایسے قافلہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے جس میں حضرت عمرو بن العاصؓ بھی تھے قافلہ جب حوض کے پاس پہونچا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے پوچھا ای حوض

والے ! کیا تمہارے اس حوض پر درندہ بھی آتے ہیں لیکن (حوض والے کے جواب دینے سے پہلے ہی) عمر بن الخطابؓ بول پڑے کہ اے حوض والے ! تم ہمیں نہ بتاؤ دراصل ہم درندوں پر آتے ہیں اور درندے ہم پر آتے ہیں۔

تشریح یعنی یہ حوض بڑا ہے اور اس میں پانی زیادہ ہے جس طرح ہم اس سے ضرورت پوری کرتے ہیں اس طرح درندے بھی پوری کرنے کیلئے آتے ہونگے سوان کے آنے سے اور اس حوض سے پانی پینے سے کوئی نقصان پیدا نہیں ہوتا، درندوں کے سور کے بارے میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کلب اور خنزیر کے علاوہ تمام درندوں کا سور پاک ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک تمام درندوں کا سور ناپاک ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) عن جابرؓ قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها (شرح السنة)۔

(۲) عن ابی سعید الخدریؓ قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الحياض التى بين مكة والمدينة تردها السباع والكلاب والحمر عن الطهر منها فقال لها ما حملت فى بطونها ولنا ما غبر طهور۔ (ابن ماجة ص۵۱)۔

دلائل احناف (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ عمرو بن العاص کا سوال کرنا نجاست کی دلیل ہے ورنہ سوال کے کیا معنی ہیں*، (۲) حدیث قلتین، کیونکہ سور سباع ناپاک نہ ہوتا تو قلتین کی قید کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا، (۳) جب درندگان کا گوشت ناپاک ہے تو سور بھی ناپاک ہونا چاہیے۔

جوابات (۱) حدیث جابرؓ منقطع ہے کیونکہ داؤد بن حصین کا لقا حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں ہے، (۲) یہ ماء کثیر پر محمول ہے کیونکہ اس پر ابوسعید خدریؓ کی حدیث جو ائمہ ثلاثہ نے بطور دلیل پیش کی اس میں یہ الفاظ ہیں تردها السباع والكلاب والحمر تو اس میں کلاب کا بھی ذکر ہے حالانکہ کلاب کا جھوٹا نجس ہے لہذا یہاں تاویل کی ضرورت ہے، (۳) نیز ابی سعید کی حدیث میں عبد بن اسلم راوی ضعیف ہے (۴) یا یہ سور سباع کی تحریم سے پہلے کا حکم ہے لہذا یہ قابل احتجاج نہیں،

بَابُ تَطهِيرِ الانجَاس

حدیث ۴ - عن أبی هریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب الکلبُ فی اناءِ أحدکم فلیغسلہ سبع مرات، یہاں دو مسائل ہیں،

(۱) مسئلہ سور الکلب، مذاہب (۱) مالکؒ، بخاریؒ، زہریؒ، داؤد ظاہریؒ کے نزدیک کتا بالکراہت ماکول اللحم ہے لہذا اسکا سور ولعاب طاہر ہے اور جس برتن میں منہ ڈالدے وہ بھی طاہر ہے اور سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدًا اور علاجًا ہے (۲) احنافؒ شافعیؒ احمدؒ مالکؒ (فی روایة) اور جمہور فقہاء کے نزدیک سور کلاب مطلقا نجس ہے اس کو دھونیکا جو حکم ہے وہ برائے تطہیر ہے۔

دلائل موالک وغیرہم (۱) قولہ تعالیٰ قل لا أجد فیما أوحی إلیَّ محرمًا علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتة اودمًا مسفوحًا او لحم خنزیر الخ (الانعام آیة) یہاں محرمات کی فہرست میں کتا کا ذکر نہیں لہذا وہ حلال ہونا چاہیے، (۲) فکلوا مما امسکن علیکم. شکاری کتے کا لعاب یقینا شکار جانور کے گوشت اور خون سے مخلوط ہو جاتا ہے اس کے باوجود بغیر دھوئے شکار کردہ جانور کو کھانے کی اجازت دینا اس کے لعاب پاک ہونے پر دال ہے، (۳) عن ابن عمرؓ کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فی عہد رسول اللہ ﷺ فلم یکونوا یرشون شیئًا (بخاری) کتوں سے عادةً لعاب گرتا رہتا ہے تو لعاب مسجد میں بھی شاید گرا ہوگا مگر نہ دھوتے تھے، نیز فلم یکونوا یرشون شیئًا کا جملہ دوام واستمرار پر دال ہے، لہذا کتا بھی پاک اور اسکا سور بھی پاک ہے۔

دلائل جمہور (۱) قولہ تعالی یحرم علیہم الخبائث کتا من قبیل الخبائث ہے، (۲) بروایت مسلم حدیث الباب میں طہور اناء احدکم کا لفظ ہے یہ لفظ طہور نجاست پر دال ہے کیونکہ پاک کو پاک کرنا تحصیل حاصل ہے (۳) عن ابی ہریرة رضؓ عن النبی علیہ السلام قال اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیرقہ ولیغسلہ (مسلم وغیرہ) برتن میں جو کچھ بھی ہو اسکا اراقہ کا حکم ہے حالانکہ اضاعت مال شرعًا جائز نہیں نیز فلیغسلہ

کا حکم نجاست سور کلب پر صراحۃً دال ہے ۔

جوابات (۱) قرآن میں کلب کی حرمت کے عدم بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلب حرام نہ ہو مثلاً بول و براز بالاجماع نجس ہے حالانکہ ان کی حرمت قرآن میں مذکور نہیں اس طرح دوسرے درندے وغیرہ جو موالک وغیرہ کے نزدیک بھی حرام ہیں اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہوئی مثلاً قال النبی صلعم "حرم علیکم کل ذی ناب من السباع"، کتا بالاجماع ذو ناب ہے، تو یقیناً حرام اور نجس ہوگا ، دوسری آیت کا مقصد صرف یہ ہے کہ کلب معلم کے شکار بغیر ذبح حلال ہے "سور کلب کی طہارت و عدم طہارت کا بیان کرنا مقصد نہیں وہ تو دوسرے دلائل سے ثابت ہوگا ۔(۳) اگر لعاب دھن لگ جائے تو دھو کر استعمال کرنا چاہئے آیت میں اس کا جسطرح ذکر نہیں خون دھونے کا بھی ذکر نہیں کیا عدم ذکر سے خون کی طہارت ثابت ہوگی ؟ یہ تو بالاتفاق نجس ہے لہٰذا اس سے لعاب کی طہارت بھی ثابت نہ ہوگی ۔ (۴) حدیث ابن عمرؓ سے صرف کلاب کا اقبال و ادبار فی المسجد معلوم ہوتا ہے اور وقوع لعاب احتمال کے درجے میں ہے اور ولوغ کلب والی حدیث محکم ہے لہٰذا حدیث محکم راجح ہوگی ۔(۵) اگر عادۃ لعاب گرے بھی تو وہ خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے کما فی الحدیث زکوٰۃ الارض یبسہا ۔ (۶) ابوداؤد کی روایت میں تبول و تقبل کا لفظ آیا ہے حالانکہ پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے لہٰذا موالک کو بھی کہنا پڑیگا کہ خشک ہو کر مسجد پاک ہوگئی لہٰذا اس سے طہارت لعاب پر استدلال صحیح نہیں (۲) **کیفیۃ تطہیر** مذاھب :(۱) شوافع کے نزدیک سات مرتبہ دھونا واجب ہیں (۲) حنابلہ اور حسن بصریؒ کے نزدیک سات مرتبہ دھونا اور آخر میں تتریب بھی واجب ہے (۳) احناف موالک اور جمہور فقہاء کے نزدیک دوسری نجاسات کیطرح تثلیث سے پاک ہوجائیگا اور تسبیع مستحب ہے

دلیل شوافع و حنابلہ (۱) حدیث الباب ہے، اور حنابلہ عبداللہ بن مغفل کی حدیث الثامنۃ عفروہ بالتراب سے استدلال کرتے ہیں ۔

دلائل احناف (۱) عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلٰث مرات (طحاوی وابن ماجہ) (۲) عن ابی ھریرۃؓ موقوفاً اذا ولغ الکلب فی الاناء اھرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرات (دارقطنی) وفی روایۃ ولیغسلہ ثلاث مرات ،(۳) اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ حتیٰ یغسلہ ثلاث مرات ۔ یہ حدیث قاعدہ کلیہ پر دال ہے جسمیں تطہیر نجاست کیلئے عدد تثلیث

کو کافی قرار دیا گیا، (۴) دلیل عقلی، کتا کا پیشاب اور شراب وغیرہ جو اغلظ النجاسات ہیں، وہ بھی تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجاتے ہیں تو سور کلب تثلیث سے بطریق اولی پاک ہوجانا چاہیے ۔

جوابات (۱) ابوہریرہؓ کا فتوی تثلیث پر ہے (طحاوی) اور راوی کا اپنی روایت کے خلاف فتوی دینا اس کے نسخ ہونے پر دال ہے، (۲) تسبیع کی احادیث کو استحباب پر محمول کیا کیا جائے اور تثلیث کی احادیث کو وجوب پر (۳) تسبیع کی احادیث ابتداء پر محمول ہیں جبکہ دلوں میں نفرت بڑھانے کیلئے کتوں کے قتل کرنے کا حکم بھی تھا پھر جب اس حکم میں تخفیف ہوگئی تو حکم غسل میں بھی تخفیف ہوگئی، (۴) سور کلب میں جراثیم ہوتے ہیں لہذا تسبیع کا حکم طباً ہے جس طرح تتریب کا حکم علاجاً ہے اور تثلیث کا حکم شرعاً ہے (۵) شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں تسبیع کا حکم خواص امت کیلئے ہے (٦) حدیث الباب میں متعدد اضطراب ہیں، بیان تتریب وعدم تتریب، بعض روایت میں اولٰہن اور بعض میں آخرہن، اور بعض میں السابعہ کے بجائے سبع مرات اور ثلاثًا او خمسًا او سبعا کے کلمات منقول ہیں

حدیث ٤ - عنہ (ابی ہریرۃؓ) قال قام أعرابی فبال فی المسجد فتناولہ الناس

تشریح اعرابی کے نام کے متعلق اختلاف ہے بعض نے کہا اقرع بن حابسؓ اور بعض نے عیینہ بن حصینؓ بعض نے ذوالخویصرہ تمیمیؓ، بعض نے ذوالخویصرہ یمانیؓ ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے ،

سوال اعرابی تو مسلمان تھا لہذا مسجد میں کیسے پیشاب کردیا ؟ -

جوابات (۱) وہ نو مسلم تھا لہذا آداب مسجد سے ناواقف تھا، (۲) پیشاب کا تقاضا اتنا زیادہ تھا کہ دور جانے کی فرصت نہ ملی، اور ایک روایت میں ہے کہ کنارۂ مسجد میں پیشاب کیا لہذا کوئی اشکال نہیں، —

مسئلۂ طہارۃ الارض قولہ دعوہ ویہریقوا علی بولہ سجلاً من ماء الخ

طہارۃ الارض کے متعلق اختلاف ہے **مذاہب** (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے، (۲) احناف کے نزدیک پانی بہانا

یہ بہتر صورت ہے اسکے علاوہ حفر اور یبس سے بھی زمین پاک ہوجاتی ہے ۔ ۔

دلیل ائمۂ ثلثہ حدیث الباب ہے کہ اسمیں پانی سے دھویا گیا اگر دوسری صورت سے بھی پاک ہوسکتی تھی تو پانی کا ڈول منگانے اور اس پر بہانے کا حکم دینے کی ضرورت نہ تھی ۔

دلائل احناف (۱) عن ابن عمرؓ قال وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذالک (ابوداؤد ج۱ ص۵۵) وفی روایۃ البخاری کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد الخ (مشکوٰۃ ص۵۳) اس سے معلوم ہوا خشک ہوجانے سے پاک ہوگئی ورنہ نماز کیسے پڑھیں گے ۔ ۔

(۲) قال ابو جعفر محمد بن علی الباقر زکوٰۃ الارض یبسہا (ابن ابی شیبہ) یہ عائشہؓ سے بھی منقول ہے (اللؤلؤ المرصوع) (۳) قال ابن الحنفیۃ اذا جفت الارض فقد زکت ۔ (۴) قال ابو قلابۃؒ جفوف الارض طہورہا ، ٭

جواب حدیث الباب میں ایک بہتر طریق تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے اس سے دوسرا طریق تطہیر کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں اسوقت اختیار غسل کیوجہ یہ تھی کہ جلدی پاک ہو اور بدبو زائل ہو اسلئے غزالیؒ نے فرمایا استدلال الشافعیؒ بہذا الحدیث غیر صحیح ۔

حدیث: - عن سلیمان بن یسارؓ قال سألت عائشۃؓ عن المنی یصیب الثوب الخ منی کے بارے میں اختلاف **مذاہب** (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحق بن راہویہؒ اور داؤد ظاہریؒ کا قول مختار یہ ہے کہ مرد، عورت دونوں کی منی طاہر ہے اور اسکو دھویا جانا تطہیر کیلئے نہیں بلکہ نظافت کیلئے ہے ،

(۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، بخاریؒ وغیرہم کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے اور تطہیر کیلئے اسکا ازالہ ضروری ہے البتہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک خشک منی میں غسل کے علاوہ فرک بھی طہارت کیلئے کافی تھا اور اسکا جواز اُس زمانہ سے متعلق تھا جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی لیکن جب سے رقت منی کا شیوع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا کہ اب ہر حال میں غسل ضروری ہے ،

دلائل شافعیؒ و احمدؒ انکو کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ

درج ذیل دو آیات سے دور دور دراز کا استنباط کرتے ہیں (۱) قولہ تعالیٰ وہو الذی خلق من الماء بشراً (الفرقان) اس تشبیہ کا مقصد اسکے علاوہ اور کچھ نہیں کہ پانی کیطرح منی بھی پاک ہے، (۲) قولہ تعالیٰ ولقد کرمنا بنی آدم بنی آدم کی خلقت منی سے ہوئی اگر منی کو نجس کہا جائے تو مکرم کیسے ہوگا، (۳) عن عائشۃؓ قالت کنت أفرك المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مسلم، مشکوٰۃ ص۵۲) فرک سے مکمل اجزاء نجاست زائل نہیں ہوتے کچھ باقی رہ جاتے ہیں اگر وہ نجس ہوتی تو آپؐ ثوب مفروک میں نماز نہ پڑھتے، (۴) حدیث ابن عباسؓ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المنی یصیب الثوب قال انما ھو بمنزلۃ المخاط والبزاق وانما یکفیك أن تمسحہ بخرقۃ أو باذخرۃ (دار قطنی) اس سے معلوم ہوا کہ منی، رینٹ اور بلغم کی طرح پاک ہے، (۵) منی انبیاء کا مادۂ تولید ہے لہذا وہ ضرور پاک ہونا چاہیئے،

دلائل أحناف ومَوالِكْ (۱) حدیث الباب ہے کہ اسمیں کنتُ سے معلوم ہورہا ہے کہ عائشہؓ کا استمرار عمل غسل کا ہے لہذا یہ نجاست کی دلیل ہے اس طرح اور بھی چار مرفوع حدیث میں منی کو دھونے کا حکم دیا گیا یا آنحضرتؐ کے سامنے دھویا گیا جیسے میمونہؓ، ام حبیبہؓ، عمرؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث ہے، خصوصاً ام حبیبہؓ (رملہ) کی روایت میں اذا لم یَرَ فیہ أذیً (ابوداؤد) نجاست منی پر صریح ہے کیونکہ أذیً کے معنی نجاست کے ہیں جیسا کہ دم حیض کے متعلق قرآن میں ہے قُلْ هُوَ أَذًى (۲) آپؐ کی پوری عمر میں ایک دفعہ بھی منی لیکر نماز پڑھنے کا ثبوت نہیں ملتا اگر پاک ہوتی تو بیانِ جواز کیلئے کم از کم ایک بار عملاً یا قولاً طاہر قرار دیتے، (۳) قولہ تعالیٰ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ منی پر مہین کا اطلاق اسکی نجاست کیلئے مؤید ہے، (حقیر)

دلیل قیاسی بول، مذی، ودی سب بالاتفاق نجس ہیں حالانکہ انکے خروج سے صرف وضوء واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہیئے کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے

دلیل نظری جتنی چیزیں تحلیلِ طعام کے بعد پیدا ہوتی ہے سب نجس ہیں جیسے

پائخانہ، پیشاب، خون۔ منی بھی تحلیل طعام کے بعد پیدا ہوتی ہے لہذا وہ بھی نجس ہوگی،

جوابات (۱) باری تعالیٰ کا قول وَاللہُ خَلَقَ کُلَّ دَآبَّۃٍ مِّن مَّآءٍ میں حیوانات کی منی کو ماء کہا گیا اگر منی کو ماء سے تعبیر کرنا طہارت کی دلیل ہے تو تمام حیوانات کی منی کو پاک کہنا چاہیئے حالانکہ دوسرے علماء اسکے قائل نہیں (۲) الف:۔ دوسری آیت میں بنی آدم کو مکرم کہا گیا نہ کہ منی کو، ب:۔ اور انقلاب ماہیت سے شئی نجس کا طاہر ہو جانا اجماعی امر ہے جسطرح پائخانہ جل کر راکھ بن جانے سے طاہر ہو جاتی ہے، ج:۔ شئی نجس (منی) اور ناقابل ذکر چیز سے پاک اور عظیم الشان انسان پیدا کرنا ہی زیادہ کمال کی دلیل ہے لہذا یہ آیت احناف کے موافق ہے، (۳) فرک (الف) منی بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ دم حیض کے بارے میں احادیث میں لفظ فرک آیا ہے حالانکہ وہ بالاتفاق نجس ہے فرک (ب) کے بعد کچھ اجزاء باقی رہنے اور اسکے ساتھ نماز پڑھنے سے اسکی طہارت ثابت نہیں ہوتی کالاستجمار فی السبیلین والدلک فی الخفین والجفاف فی الارض ان چیزوں میں بعض اجزاء نجاست باقی رہ جاتے ہیں اور اسی کو لیکر نماز پڑھی جاتی ہے حالانکہ وہ کسی کے نزدیک پاک نہیں ہاں قدرے معفوعنہ ہے اسی طرح منی بھی قدرے معفوعنہ ہے، (۴) دلائل (الف) نجاست منی کے قرینے (بلغم اور رینٹ) سے یہ تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ لزوجت و غلظت اور گاڑھے پن میں ہے،

(ب) بیہقیؒ کہتے ہیں اس حدیث کے مرفوع بیان کرنے میں شریک متفرد ہیں لہٰذا یہ موقوف ہے اور مرفوع کے مقابلے میں موقوف مرجوح ہے، (۵) منی (الف) کا مادہ خون ہے تو پھر خون بھی پاک ہونا چاہیئے، فرعون (ب)، نمرود وغیرہ کا مادۂ تولید منی ہے تو نجس ہونا چاہیئے، علقہ (ج) اور مضغہ سے انسان کا تعلق نطفہ کے مقابلے میں بہت قریبی ہے تو انکو ضرور طاہر ماننا چاہیئے حالانکہ اسکا کوئی بھی قائل نہیں نیز (د) دم حیض سب ہی کی غذا ہے کیا شوافع دم حیض کو بھی پاک کہیں گے، علامہ نووی شافعیؒ نے یہ دلائل وزنی نہ ہونیکی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے ذکر اصحابنا اقیسۃ ومناسبات کثیرۃ غیر طائلۃ ولا نرتضیہا ولا نستحل الاستدلال بہا ولا نسمح بتضییع الاوقات فی کتابتہا (شرح المہذب ص۵۵۴)

حدیث ٤ - عن اُمِّ قیس بنت محصنؓ قولہٗ فدعا بماء فنضحہٗ ولم یغسلہٗ -

رضیع اور رضیعہ کے پیشاب کا مسئلہ

صبی اور صبیہ جب غذا کھانا شروع کردیں تو انکا پیشاب ناپاک اور بغیر غسل پاک نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے نیز رضیع اور رضیعہ کا پیشاب بھی جمہور کے نزدیک ناپاک ہے ، البتہ طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے - **مذاھب** (١) شافعیؒ ، احمدؒ ، اسحاقؒ اور علماءِ حجازیین کے نزدیک بول رضیع کیلئے نضح یعنی چھینٹے مار دینا کافی ہے غسل ضروری نہیں جبکہ بول رضیعہ کو تین مرتبہ دھونا ضروری ہے ، (٢) ابو حنیفہؒ ، مالکؒ ، محمدؒ ، ابو یوسفؒ نخعیؒ ، ثوریؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک بول رضیع میں بھی دھونا ضروری ہے نضح کافی نہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ بول رضیع میں غسل خفیف کافی ہے جبکہ بول رضیعہ میں دوسرے انجاس کے مانند غسل شدید کی ضرورت ہے ،

دلائل شوافع وحنابلہ حدیث الباب ، حدیث لبابہ بنت حارث انما یغسل من بول الانثیٰ وینضح من بول الذکر (ابوداؤد ، ابن ماجہ ، مشکوٰۃ ص٥١) اسطرح ام سلمہؓ اور ابن عمرؓ کی حدیثیں جنمیں بول غلام کیساتھ لفظ نضح اور رش کے الفاظ آتے ہیں ،

دلائل احناف و موالک (١) عن ابی ھریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ (ابوداؤد وغیرہ) یہ حدیث عام ہے جو بول صبی اور جاریہ دونوں کو شامل ہے ، (٢) عن عمار بن یاسرؓ عن النبیؐ قال انما تغسل ثوبک من البول (طحاوی) یہاں بھی ہر قسم کا بول شامل ہے ، (٣) وہ جملہ احادیث جن میں بول کو نجس قرار دیا گیا ، (٤) عن عائشۃؓ قالت اُتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصبی فبال علی ثوبہ فدعا بماء فاتبعہٗ ایاہ (مؤطا مالک ص٢٤ ، بخاری) اتباعِ ماء کے معنی پیچھے پیچھے پانی بہانے کے ہیں ، (٥) عن عائشۃؓ ان النبیؐ دعا بماء فصبہ علیہ ، (مسلم) (٦) نضح سے یقیناً نہ ہی نجاست زائل ہوتی ہے اور نہ ہی کمی ہوتی ہے بلکہ تلویث نجاست لازم آتی ہے ،

جوابات (١) مختلف احادیث کے مابین تطبیق کیلئے حنفیہ نے نضح اور رش سے مراد غسل خفیف لیا ہے چنانچہ حدیث اسماء بنت ابی بکر (متفق علیہ مشکوٰۃ ص٥٢) میں دم حیض کے متعلق فلتقرصہٗ ثم لتنضحہٗ بماء ثم لتصل فیہ آیا ہے ، ترمذیؒ

نے باب غسل دم الحیض ج۱ ص۲۵ کے ذیل میں آمدہ حدیث ثم حتّیہ ثم رشّیہ ثم صلی فیہ کی تفسیر میں فرمایا یجب علیہ الغسل اسطرح باب المذی یصیب الثوب کے تحت حدیث فتنضح بہ ثوبک کی تفسیر میں شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے لایجزی الا الغسل نیز نوویؒ قولہ وانضح فرجک کے تحت لکھتے ہیں انّ النضح یکون غسلاً ویکون رشًا لہذا بول غلام میں بھی لفظ نضح اور رش غسل کے معنی میں ہونگے خصوصًا مسئلۃ الباب میں صبّ الماء، واتبع الماء کے کلمات اس پر دال ہیں، (۲) ممکن ہے نضح اور رش کے کلمات روایت بالمعنی ہوں، (۳) جن احادیث میں ولم یغسلہ غسلاً کا جملہ مروی ہے وہاں مطلقاً غسل کی نفی نہیں بلکہ غسل بلیغ کی نفی ہے جسکا قرینہ غسلاً کی تاکید ہے کیونکہ ضابطہ ہے کہ نفی جب مقید پر داخل ہو تو قید کی نفی ہوتی ہے لہذا غسل شدید کی نفی ہوئی اور نفس غسل کا اثبات ہوا لہذا یہ حدیث احناف کی دلیل ہوگی،

سوال | غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ فرق حنفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدم مبالغہ ہی کا ہے،

جوابات | (۱) جاریہ کا بول زیادہ مُنتن، اور غلیظ اور کثیف ہوتا ہے کیونکہ اسکے مزاج میں برودت غالب ہے اور غلام کے بول میں اس درجہ کی غلظت اور کثافت نہیں کیونکہ اسکے مزاج میں حرارت غالب ہے لہذا صرف دھار دینے سے اسکے اجزاء کپڑے سے نکل جائیں گے اور جب شیر خواری کی مدت گذر جائے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلظت پیدا ہو جاتی ہے اسلئے اسوقت کوئی فرق نہیں رہتا، (۲) اہل عرب اپنے مجالس میں بچوں کو بکثرت لے آتے تھے جبکہ لڑکیوں کو لے آنا باعث عار سمجھتے تھے تو بچوں کی کثرت اختلاط کے سبب غسل میں تخفیف کردی گئی، (۳) جاریہ کا بول چونکہ متفرق جگہ پر پھیل جاتا ہے اسلئے اسمیں غسل شدید کا حکم دیا گیا بخلاف بول غلام کے کہ وہ ایک ہی جگہ پر پھیلتا ہے (انوار المحمود ج۱ ص۱۵۲) شافعیؒ اور طحاویؒ وغیرہما سے اور بھی وجوہ فرق منقول ہیں لیکن وہ راقم الحروف کے ناقص خیال میں اعتراضات سے خالی نہیں،

حدیث ۴ - عن عبد اللہ بن عباسؓ قولہ اذا دبغ الاھاب فقد طھر -
دباغت کے معنی چمڑے کو رطوبت اور بدبو سے پاک کرنا، **مسئلہ خلافیہ - مذاہب**
(۱) مالکؒ کے نزدیک غیر ماکول اللحم مردہ جانور کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا،
(۲) جمہور کے نزدیک بجز خنزیر اور آدمی کے پاک ہو جاتا ہے شافعیؒ کتا کو بھی استثناء
کرتے ہیں، **دلیل مالکؒ** عن عبد اللہ بن عکیم قال اتانا کتاب رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب (ترمذی،
مشکوٰۃ ص۵۳ ج۱) (پٹھے)

دلائل جمہور حدیث الباب، عن عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
امر ان یستمتع بجلود المیتۃ اذا دبغت (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۵۳ ج۱) اسطرح سودۃؓ،
میمونہؓ، سلمہ بن محبقؓ کی حدیثیں جو باب میں مذکور ہیں،
جواب اھاب کہا جاتا ہے غیر مدبوغ چمڑا کو، تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قبل
از دباغت انتفاع مت کرو اب اس مدبوغ چمڑا کے عدم طہارت پر کیسے استدلال
ہو سکتا ہے،

حدیث ۴ - عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وطئ احدکم
بنعلہ الاذی فان التراب لہ طھور - **تشریحات** اگر خشک نجاست جوتے
یا موزے یا پاؤں کو لگ جائے تو اس نجاست کو دور کر دینے سے یہ چیزیں پاک ہو جائیں گے،
جوتے کا ذکر اس حدیث میں ہے اور موزہ جوتے کے حکم میں ہے اور پاؤں کا ذکر درج ذیل
ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و
لا نتوضأ من الموطئ (ترمذی) موطئ مصدر میمی ہے بمعنی روندنا یعنی وہ نجاست جو پاؤں
سے روندی گئی ہو، اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضوء واجب نہیں ہوتا اور اگر
تر جسم دار نجاست مثلاً گوبر، پاخانہ اور منی وغیرہ جوتے یا موزے یا پاؤں کو لگ جائے اور ان
چیزوں کو زمین پر خوب اسطرح رگڑ دیا جائے کہ نجاست کا کوئی اثر (رنگ بو وغیرہ) باقی نہ رہے تو یہ چیزیں
پاک ہو جائیں گی یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر تر غیر جسم دار نجاست ہو مثلاً
بول، دم، خمر وغیرہ تو بالاتفاق انکا دھونا ضروری ہوگا،

عن امّ سلمةؓ قالت انی امرأة اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر الخ

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر بدن یا کپڑے میں نجاست رطبہ لگ جائے تو وہ بغیر غسل پاک نہیں ہوتا لیکن اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی میں رگڑنے سے بھی پاک ہوجاتا ہے بنابریں یہ حدیث باجماع علماء مؤوّل ہے، (۱) بعض نے اس کو ضعیف قرار دیا اس لئے کہ دارمیؒ اور ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ یہ ابراہیم کی امّ ولد سے مروی ہے جو مجہول ہے لیکن ابن حجرؒ فرماتے ہیں وہ تابعیہ ہے ان کا نام حمیدہ ہے لہٰذا اس حدیث کو ضعیف قرار دینا غیر معقول ہے (۲) بعض نے کہا یہ نجاست یابسہ پر محمول ہے لیکن بعض روایت میں اذا مطرنا کا لفظ آیا ہے تو پھر یابسہ کیسے ہوگی، (۳) علّامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے اصل میں سائلہ کو دامن کے ملوث بالنجاسۃ ہونے کا یقین نہ تھا بلکہ اسکو وسوسہ تھا اس کو دور کرنے کیلئے آپؐ نے فرمایا یطھرہ ما بعدہ کما قال النبیؐ لدفع الوسوسۃ کلوہ واذکروا اسم اللہ لیکن امرأة انی اطیل ذیلی سے معلوم ہوتا ہے منشاء سوال دامن کی خصوصیت ہے نہ کہ صرف فضا کی گندگی لہٰذا یہ توجیہ زیادہ پسندیدہ نہیں ہے (۴) ایسی نجاست جو قدر سے معفوعنہ ہے وہ مراد ہے، (۵) قذر کے نجاست مراد نہیں بلکہ طین شارع اور کیچڑ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں مراد ہیں جو طبعاً گندہ ہیں یہ کیچڑ اور چھینٹیں شرعاً معاف ہیں کما صرح بہ الشامی اور یطھر سے زائل کرنا مراد ہے یا تطہیر مراد ہے لیکن آپؐ نے سائلہ کو مطمئن کرنے کیلئے صرف معافی کا ذکر نہ کرکے پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمادیا تاکہ وہ بالکل مطمئن ہوجائے،

حدیث ۱ - عن البراءؓ قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم لا بأس ببول ما یؤکل لحمہ - اس حدیث سے بول ما یؤکل لحمہ طاہر ہونا ثابت ہوتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ علامہ ابن حزمؒ اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ایک راوی سوار بن مصعب ہے جو موضوع حدیثیں روایت کرتا ہے (تعلیق الصبیح) اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۲/۵۷ میں ملاحظہ ہو،

باب المسح علی الخفّین

اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک مسح علی الخفین کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں فقط

امام مالکؒ سے مقیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول میں جائز اور ایک قول میں ناجائز (موطا محمد)
لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی مطلقاً جائز ہے امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور ہے کہ
ماقلت بالمسح علی الخفین حتی جاءنی مثل ضوء النھار، نیز انہوں نے مسح
علی الخفین کو اہل سنت والجماعۃ کا شعار قرار دیا ہے فرمایا نحن نفضل الشیخین
ونحب الختنین ونری المسح علی الخفین، (۲) روافض اور بعض خوارج کے نزدیک
ناجائز ہے وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں مسح علی الخفین کا ذکر نہیں،

جوابات | (۱) قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین میں لام کے
جر والی قراءت متواترۃ میں مسح علی الخفین کا ذکر موجود ہے، (۲) احادیث متواترہ سے مسح
علی الخفین ثابت ہے (۳) امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مجھے مسح علی الخفین کے بارے میں چالیس
مرفوع اور موقوف احادیث ملی ہیں، (۴) حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ میں نے ستر بدری
صحابہ کو مسح علی الخفین کا قائل پایا ہے، علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے ناقلین مسح علی الخفین
اسی سے اوپر بیان کیا، قال الکرخیؒ اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین
اور جن صحابہ سے انکار کا ذکر ہے ان سے رجوع ثابت ہے، قال ابن المبارکؒ کل من روی
عنھم انکارہ فقد روی عنھم اثباتہ (بدائع، معارف السنن ص۳۳۲ ج۱ وغیرہ)

حدیث ۴ - عن شریح بن ہانیؒ قولہ جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیالیھن للمسافر ویوما ولیلۃ للمقیم

مدت مسح علی الخفین میں اختلاف

مذاہب | مالکؒ، لیثؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک مسح علی الخفین بلا توقیت جائز ہے
خواہ مسافر ہو یا مقیم، (۲) ائمہ ثلاثہ اور جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک مسح علی الخفین کی
مدت مقیم کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہیں،

دلائل مالکؒ وداؤد ظاہریؒ | (۱) حدیث خزیمہ بن ثابتؓ کی ایک سند (بطریق
ابراھیم تیمی) میں یہ زیادتی آئی ہے ولو استزدناہ لزادنا (ابوداؤد ص۲۱ ج۱) یعنی اگر ہم آپؐ
سے زیادہ مدت مانگتے تو آپؐ زیادہ کی بھی اجازت دیدیتے (۲) عن ابی ابن عمارۃؓ
انہ قال یارسول اللہ امسح علی الخفین قال نعم قال یوما قال یومین
قال وثلثۃ قال نعم وماشئت وفی روایۃ قال فیہ حتی بلغ سبعا

قال رسول الله صلی الله علیــــه وسلم نعم وما بـــدالك ۔

دلائل جمہور (۱) عن علیؓ مرفوعًا جعل المسح ثلٰثة ایام ولیالیهن للمسافر ویومـًا ولیلة للمقیم (مسلم، ابوداؤد) (۲) عن ابی بکرةؓ مرفوعًا انه رخص للمسافر ثلٰثة ایام ولیالیهن وللمقیم یومًا ولیلةً الخ (ابن خزیمہ، دارقطنی، مشکوٰۃ ص۵۴).

(۳) عن صفوان رضؓ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا اذا کنا سفرًا ان لا ننزع خفافنا ثلٰثة ایام ولیالیهنّ (ترمذی ص۲۷) اسی طرح علیؓ، ابوہریرہؓ، ابن عمرؓ، عوف بن مالکؓ وغیرہم سے بھی توقیت مسح کی روایات منقول ہیں ،

جوابات (۱) زیلعیؒ اور ابن دقیقؒ نے لو استزدناه لزادنا کی تضعیف کی ہے اور فرمایا یہ زیادتی صحیح نہیں ، (۲) یہ ابتدائی زمانہ پر محمول ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں آئی تھی، لیکن جب ایک مدت مقرر کر دیگئی تو اسکے بعد قطعًا مخالفت جائز نہیں ، (۳) یہ خزیمہ کا اپنا گمان ہے جو شرعًا حجت نہیں ، (۴) لو کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کیلئے آتا ہے لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپؐ زیادتی فرما دیتے لیکن چونکہ زیادتی کا سوال نہ ہوا اسلئے زیادتی نہ ہوئی (نیل الاوطار ص۱۷۹).

(۵) حدیث ابی ابن عمارہؓ سندًا ضعیف ہے ، ابوداؤدؒ لکھتے ہیں وقد اختلف فـــی اسناده ولیس هو بـالقوی (ابوداؤد ص۲۱) بیہقیؒ فرماتے ہیں اسناد مجہول ہے، بخاریؒ، ابن القطانؒ وغیرہما نے کہا یہ معلول ہے ، طحاویؒ لکھتے ہیں لیس ینبغی لاحـــد ان یترك مثل هذه الاٰثـار المتواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی ابن عمـارةؓ

(۶) یہ حدیث حالت عذر پر محمول ہے (۷) توقیت کی احادیث صحیح اور غیر محتمل ہیں اور عدم توقیت کی احادیث ضعیف یا محتمل ہیں جن میں تاویل کی گنجائش ہے لہٰذا حدیث توقیت کی ترجیح ہوگی ۔

حدیث ۱ ۔ عن المغیرة بن شعبةؓ قوله فمسح أعلى الخف وأسفله

محل مسح میں اختلاف | بالاتفاق ظاہر الخف اور اعلی الخف پر مسح کرنا فرض ہے صرف اسی پر اکتفار کرنا جائز ہے فقط اسفل پر اکتفار کرنے سے مسح ادا نہیں ہوگا، اختلاف اسمیں ہے کہ اعلیٰ کے ساتھ اسفل کا مسح کرنا مستحب ہے یا نہیں ؟

مذاہب | (۱) شافعیؒ، مالکؒ، کے نزدیک اسفل کا مسح کرنا مستحب ہے، (۲) احنافؒ احمدؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، اور جمہور فقہار کے نزدیک مستحب نہیں ہے۔

دلیل شافعیؒ و مالکؒ | عن المغیرة بن شعبة فمسح اعلیٰ الخف واسفله (ابوداؤد و مشکوٰۃ صـ۵۴)

دلائل جمہور | (۱) عن علیؓ قال لوکان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاه ولقد رأیت النبیؐ یمسح علی ظاهر خفیه (ابوداؤد مشکوٰۃ صـ۵۴).

(۲) مغیرہ کی روایت جو ولید سے مروی ہے قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاهرهما (ترمذی مشکوٰۃ صـ۵۴) (۳) اثر مذکور فی الباب ہے۔

جوابات | (۱) ترمذیؒ فرماتے ہیں حدیث مغیرہؓ معلول ہے کیونکہ (الف) اس کی سند میں ثور بن یزید جو ہے اس کی ملاقات رجار سے ثابت نہیں (ب) رجار کی ملاقات کاتب مغیرہ سے ثابت نہیں (ترمذی) (ج) کاتب مغیرہ مجہول ہے، (د) یہ حدیث منقطع بھی ہے مرسل بھی ہے، (ہ) بخاریؒ اور ابوزرعہؒ نے اسکو غیر صحیح کہا، (۲) اعلی الخف سے مراد پنڈلی والی جانب اور اسفل سے انگلی والی جانب ہے (۳) حدیث مغیرہ ساٹھ طرق سے مروی ہے جن میں سے یہی ایک طرق میں اسفلہ کا ذکر ہے لہٰذا یہ شاذ قابل حجت نہیں،

حدیث ۴ - وعنہ قولہ و مسح علی الجوربین - جورب کہا جاتا ہے جو موزہ کے اوپر موزہ کی حفاظت کی غرض سے پہنا جاتا ہے جورب کی چار قسمیں ہیں (الف) مجلد جس کے اسفل و اعلیٰ دونوں پر چمڑا ہو، منعل جسکے صرف اسفل پر چمڑا لگا ہو اور اعلیٰ پر دوسری کوئی چیز ہو (ب) ثخینین جن کے اسفل و اعلیٰ کسی طرف بھی چمڑا نہ ہو بلکہ ایسے مضبوط کپڑے وغیرہ ہو جو بغیر باندھے کے پنڈلی پر چمٹی رہے اور قدم میں پانی بھی نہ پہونچتا ہو اور اس کو لیکر کم از کم دو تین میل پے در پے چلنا ممکن ہو، (ج) رقیقین جن میں ثخینین کی کوئی ایک شرط مفقود ہو، (د) پہلی دونوں قسم پر بالاتفاق مسح کرنا جائز ہے اور چوتھی قسم پر بالاجماع ناجائز ہے تیسری قسم جو ثخینین ہے اسکے بارے میں اختلاف ہے،

مذاھب:- (۱) شافعیؒ، احمدؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ وغیرہم کے نزدیک مسح جائز ہے۔ (۲) بعض مالکیہ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسح جائز نہیں لیکن امام اعظمؒ نے اپنی وفات کے چند دن پہلے صاحبین کے مذہب کیطرف رجوع کرلیا۔

دلیل بعض موالک خفین کے ساتھ الحاق بوجہ جمرانہ ہونے کے درست نہیں،

دلیل جمہور حدیث الباب ہے۔ چونکہ وہ مطلق ہے تخینین کو بھی شامل کرتی ہے۔

جواب:- ثخانت کی وجہ سے ان کو خفین میں داخل کیا گیا۔ کیونکہ جمرا سے جو مطلوب ہے یہ اس سے بھی پورا ہوتا ہے۔ **قولہ: والنعلین** - نعلین پر مسح کی اجازت ائمہ اربعہ میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے اسلئے اسکی مختلف جوابات دئے گئے (۱) آپ نے نعلین پہنے جوربین پر مسح فرمایا جسمیں ہاتھ نعلین کو بھی لگا۔ اُسے راوی نے مسح علی النعلین سے تعبیر کردیا (۲) آپ نے وضوء علی الوضوء کی حالت میں نعلین پر مسح کیا۔ (۳) کسی راوی سے تصحیف ہوگئی ہے اصل میں مسح علی الجوربین المنعلین تھا۔ (۴) محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے اس حدیث کی تصحیح میں ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے۔ ضعف کی وجہ ابو قیس اور ھزیل دونوں راویوں کا ائمہ حدیث کے ہاں متفقہ طور پر ضعیف ہونا ہے۔ اور مسح علی الجوربین کو شرائط مذکورہ کی بناء پر خفین ہی میں داخل کرکے جواز کا حکم لگایا گیا ہے ورنہ یہ روایت بالکل ضعیف ہے۔

بَابُ التَّيَمُّمِ

تیمم: یہ اَمٌّ سے ماخوذ ہے مجرد اور مزید فیہ دونوں کے معنی مطلق قصد یا امر رفیع کے قصد کے ہیں کما فی قولہ ولا تیمموا الخبیث الآیۃ، اور اصطلاحاً تیمم کہا جاتا ہے قصد الصعید الطاہر بصفۃ مخصوصۃ عند عدم الماء حقیقۃً او حکماً لازالۃ الحدث، تیمم کی مشروعیت کتاب، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے

حَدیث:- عن حذیفۃؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فضلنا عَلَی النَّاسِ بثلاث ...... وجعلت تربتھا لنا طھوراً إذا لم نجد الماءَ۔

تشریحات امت محمدیہ کو گذشتہ امتوں پر جن چیزوں کے ذریعہ امتیازی شان عطا کی گئی ہے ان میں سے خاص طور پر یہ تین چیزیں بھی ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں ان میں تیسری چیز

تیمم ہے، اس سے معلوم ہوا تیمم امت محمدیہ کے خصوصیات میں سے ہے اور اس پر اجماع ہے کہ تیمم جسطرح حدث اصغر کیلئے ہو سکتا ہے اسی طرح حدث اکبر کیلئے بھی، اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ تیمم صرف وجہ اور یدین میں ہوگا رجلین اور سر میں نہیں ہوگا۔

اشیاء متیمم بہا میں اختلاف

یعنی تیمم کس چیز سے ہونا چاہئے۔ **مذاہب**:۔ (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ترابِ منبت (یعنی جس مٹی میں اُگلنے کی قوت ہے) سے تیمم کرنا جائز ہے (۲) ابو حنیفہؒ مالکؒ اور محمدؒ کے نزدیک جو چیز جنس ارض سے ہو کہ جلانے سے نہ جلے اور پگھلانے سے نہ پگھلے اس سے تیمم جائز ہے۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ | حدیث الباب ہے۔

دلائل ابو حنیفہؒ و مالکؒ وغیرہ | (۱) **قولہٗ: فتیمموا صعیداً طیباً**، صاحب قاموس جو مذہباً شافعی ہے جو تحقیق لغت میں بھی اپنے مذہب کی رعایت کرنے کے باوجود وہ لکھتے ہیں الصعید ھُوَالتراب اَوْ وجہ الأرض، صاحب مصباح فرماتے ہیں الصعید وجہ الأرضِ تراباً کانَ او غیرہٗ۔ (۲) قولہٗ تعالیٰ فتُصْبِحَ صعیداً زلقًا (کہف) (۳) إنالجاعِلونَ مَاعَلیھاصعیداً جُرزاً (کہف) ان دونوں آیات میں صعید سے بالاتفاق جملہ اجزاء الارض مراد ہیں۔ عَنْ جَابِرؓ موفوعًا قال جعلت لی الارض مسجداً وَّ طھوراً (بخاری) جسطرح جنس ارض پر نماز پڑھنا درست ہے۔ اسی طرح جنس ارض پر تیمم کرنا بھی درست ہونا چاہئے۔ (۵) تیمم کا حکم وادیٔ غیر ذی زرع میں نازل ہوا وہاں تراب منبت تو نہیں تھا لہٰذا ترابِ منبت کی شرط لگانا حکمت تیمم کا خلاف ہے۔

جوابات | (۱) احناف و موالک بھی ترابِ منبت سے تیمم کے قائل ہیں لیکن دوسرے نصوص سے جنس ارض کو اسکے ساتھ لاحق کرتے ہیں۔ دلائل مذکورہ کے قرینے سے حدیثِ حذیفہؓ میں تربت کا ذکر کثرت وجود کے اعتبار سے ہے نہ کہ حصر کیلئے۔

حدیث:۔ عن عمارٍ..... **قولہٗ ثمّ مسح بھما وجھہ وکفیہ**۔ یہاں دو مسئلہ خلافیہ ہیں (۱) عدد ضربات تیمم (۲) مقدار مسح یدین، ان دو مسئلے میں متعدد اقوال ہیں مگر مشہور دو ہی مذہب ہیں

مذاہب مشہورہ | (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ اور اوزاعیؒ اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک تیمم کیلئے صرف ایک ضرب ہے اور یدین کا مسح رسغین تک ہے۔ (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ، ثوریؒ، اور جمہور کے ...

نزدیک تیمم میں دو ضربات ہیں اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے۔ (۳) ابن شہاب زہریؒ کے نزدیک آباط ومناکب تک مسح ضروری ہے۔

دلائل احمدؒ واوزاعیؒ وغیرہ (۱) حدیث عمار بن یاسرؓ قالَ انمّا یکفیکَ أن تضربَ بیدیکَ الارضَ ثمَّ تنفخ ثمَّ تمسح بہما وجھکَ و کفیکَ (مسلم) اس میں صرف ایک ضرب کا ذکر ہے نیز صرف کفین کا ذکر ہے۔ (۲) نیز عمارؓ سے مروی ہے أن النبیؐ امرہ بالتیمم للوجہ والکفین (صحاح ستہ) اور بھی مختلف الفاظ وارد ہیں جنکا خلاصہ یہ ہے کہ تیمم کیلئے ایک ضرب ہے اور ہاتھوں کیلئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا جنکا اطلاق صرف رسغین تک ہوتا ہے۔

دلائل جمہور (۱) قولہ تعالیٰ فاغسلوا وُجُوھکم وَایدیکم اِلی المرافِق، یہاں مستقل دو عضو یدان اِلی المرفقین اور وجوہ (چہرے) کا ذکر کیا گیا۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ وضوء میں جسطرح ہاتھ اور چہرہ کیلئے علیحدہ علیحدہ پانی لیا جاتا ہے۔ ایک مرتبہ کے پانی سے دونوں کو نہیں دھوتے ہیں اسطرح تیمم میں بھی دونوں کیلئے علیحدہ علیحدہ دو ضربہ ہونا چاہئے پھر تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو وضوء کی طرح تیمم میں یدین کو مرفقین تک مسح کرنا چاہئے تاکہ خلیفہ اصل کے خلاف نہ ہو (۲) عن جابرؓ مرفوعًا التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذّراعین اِلی المرفقین، رجالہ کلھم ثقات وَالصواب انہ موقوف۔ (دارقطنی ۱۸۱/۱، حاکم) (۳) عن ابی الجہیم الحارث قالَ مررتُ علی النبیؐ وھُوَ یبول ..... فمسحَ وجھَہٗ وذراعیہ ثمّ رَدَّعلیَّ (ای السّلام) (شرح السنۃ، مشکوٰۃ ص۵۵) اس میں ذراعین کا لفظ موجود ہے جو مرفقین کی تحدید پر دلالت کر رہا ہے۔

(۴) عن ابن عمرؓ مرفوعًا قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین اِلی المرفقین (دارقطنی، بیہقی، حاکم، مسند ابی حنیفہؒ) (۵) عن اصلح التیمی قالَ کنا مع النبیؐ فی سفرٍ فقال یا اصلح قم فتیمم صعیدًا طیبًا ضربۃ للذراعین اِلی المرفقین (طحاوی) اسطرح مسند بزار میں عائشہؓ کی حدیث اور طبرانی میں ابو ہریرہؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث، نیز خود عمارؓ کی حدیث بزار اور ابو داؤد میں جن میں دو ضربہ اور مرفقین کا ذکر ہے۔

دلیل زہریؒ عمارؓ کی حدیث فمسحوا بایدیہم کلّھا اِلی المناکب والآباط من بطون ایدیہم (ابوداؤد ومشکوٰۃ ص۵۵)

جوابات (۱) حضرت عمارؓ تیمم عن الحدث الاصغر سے تو بخوبی واقف تھے لیکن جنابت سے

تیمم کا حکم آپکو معلوم نہ تھا جیسا کہ آپکا عمل تمرغ (مٹی میں لوٹ پوٹ ہونا) اسے ظاہر ہے تو اسلئے آنحضرت ﷺ نے مجملاً وجہ اور کفین پر مسح کرکے اشارہ فرما دیا کہ جنابت کیلئے بھی اسطرح تیمم کیا جاتا ہے جسطرح کہ ازالۂ حدث اصغر کیلئے تیمم ہوتا ہے اسلئے کسی روایت میں الی نصف الساعد مذکور ہے اور کہیں الی نصف العضد کا تذکرہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اجمال و سرعت کے سبب صحابۂ کرام کو دیکھنے میں اختلاف ہوا اگر ایک ضربہ اور کفین تک مسح کا مقصد ہوتا تو عمار رضی اللہ عنہ سے دو ضربہ اور مرفقین والی حدیث مروی نہیں ہوتی لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ (۲) اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تب بھی جابر رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات اسلئے راجح ہوں گی کہ ان میں ایک ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہے (۳) ضربتین اور مرفقین والی احادیث کو معمول بہا بنانے سے لازمی طور پر ان احادیث پر بھی عمل ہو جاتا ہے جن میں ضربہ اور رسغین کا ثبوت ملتا ہے لہٰذا بعض کو متروک قرار دینے سے عمل علی الجمیع اولیٰ ہے، (۴) اجتہادات صحابہ قبل از تعلیم نبوی محمول ہے یعنی دلیل زہری کا جواب یہ ہے کہ آیت تیمم کے نزول کے بعد ابتدائی زمانہ میں جب تک حضور ﷺ نے عملی تعلیم نہ فرمائی تھی اس وقت تک حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ سے مناکب و آباط تک مسح کرتے رہے، لیکن بعد میں آنحضرت ﷺ کی مرفوع احادیث سے ایدیکم کی غایت الی المرافق قرار پائی۔ اگر بالفرض یہ تیمم بتعلیم نبوی تھا تو پھر یہ منسوخ ہے کیونکہ یہ تیمم نزول آیت کے بعد فوراً کیا گیا تھا،

حدیث:۔ عن أبی سعید ن الخدریؓ قوله ثمّ وجد الماء فی الوقت فاعاد أحدهما الصّلوٰة الخ

تشریحات:۔ اگر تیمم کے بعد ادائے نماز سے قبل پانی مل جائے بالاتفاق تیمم ٹوٹ جاتا ہے اور اگر ادائے نماز کے بعد وقت کے اندر اندر پانی دستیاب ہو جائے تو بالاتفاق اعادۂ صلوٰۃ ضروری نہیں جس پر قول سعید صراحۃً دال ہے،

اثناء صلوٰۃ میں پانی پر قادر ہونے کا مسئلہ اگر نماز کے دوران میں پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب:۔ (۱) مالکؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک وہ نماز نہیں توڑے بلکہ اسی تیمم سے نماز پوری کرلے (۲) ابو حنیفہؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) ثوریؒ، اوزاعی کے نزدیک اس شخص کا تیمم باطل ہو جائیگا۔ لہٰذا نماز توڑ کر وضو کرنا اور از سر نو نماز پڑھنا ضروری ہے۔

دلیل مالکؒ وظاہریؒ قولہ لا تبطلوا اعمالکم۔ **دلیل احناف** :- یہ ہے کہ تیمم کی طہوریت وجواز صرف عدم وجدان ماء تک ہے۔ وجدان ماء کے بعد فاغسلوا وجوھکم کے حکم اس پر عود کرآتا ہے۔

جواب یہاں اگرچہ ظاہراً ابطال ہے لیکن درحقیقت اتمام ہے (بذل المجہود)

بَابُ الغُسْلِ المَسْنُون

حدیث :- عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاء احدکم یوم الجمعۃ فلیغتسل۔

غسل جمعہ کے متعلق اختلاف **مذاہب** :- (۱) داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جمعہ کا غسل واجب ہے (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک سنت موکدہ ہے ابن الہمام اور شیخ حلبی کے نزدیک مستحب ہے حسن بصریؒ عطاءؒ، مسیبؒ، شافعیؒ (فی قول قدیم) ابن القیمؒ کے نزدیک غسل جمعہ کا وجوب وتر وغیرہ کے وجوب سے بھی زیادہ قوی ہے۔ علامہ خطابیؒ اور صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ سے وجوب غسل کا جو قول نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں چنانچہ مالکؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا آپ نے فرمایا یہ سنت اور بھلائی کی بات ہے سائل نے کہا کہ حدیث میں اسکو واجب کہا گیا فرمایا یہ ضروری نہیں کہ جو بات حدیث میں آئے وہ واجب ہی ہو (اسندکار لابن عبد البرؒ) قال قاضی عیاضؒ لیس ذلک (ای الوجوب) بمعروف فی مذھبہ، یا انکے نزدیک وجوب سے مراد سنت موکدہ ہے کیونکہ مالکیہ کے کلام میں لفظ وجوب کا اطلاق سنت پر بکثرت ہوا ہے

دلائل اہل ظواہر (۱) حدیث الباب ہے۔ (۲) اور وہ احادیث جن میں واجب اور حق کا لفظ آیا ہے۔ چنانچہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں حق اور ابو سعیدؓ کی روایت میں واجب کا لفظ ہے۔

دلائل جمہور (۱) عن سمرۃ بن جندبؓ مرفوعاً ومن اغتسل فالغسل افضل (احمد، مشکوٰۃ ص۵۵) (۲) عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً من توضأ ثم اتی الجمعۃ غفرلہ ما بین الجمعۃ الی الجمعۃ (مسلم) اس حدیث میں اجر وثواب کو وضو پر مرتب کیا گیا۔ جس سے ظاہر ہے کہ غسل ضروری نہیں (۳) وعن سمرۃؓ ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم

قالَ من اغتسل فالغسل افضل (نسائی ابوداؤد) (۴) عن انسؓ بن مالکؓ وعن الحسن البصریؒ کلاھما یرفعہٗ الی النبیﷺ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من توضأ یوم الجمعۃ فبھا (ای بالسنۃ اخذ) ونعمت السنۃ ومن اغتسل فالغسل افضل (موطا محمد ص)

جوابات (۱) تمام احادیث کو معمول بہا بناتے ہوئے امر کو سنیت کیلئے کہا جائے۔ واجب کے معنی ثابت کے ہیں یا وجوب بمعنی تاکید ہے جیساکہ کہا جاتا ہے رعایۃ فلان علینا واجبۃ (۲) احادیث وجوب ابتداء اسلام پر محمول ہیں جیساکہ ابن عباسؓ کی مندرجہ ذیل روایت سے۔ یہ ظاہر ہے کان الناس مجھودین یلبسون الصوف ویعملون وکان مسجدھم ضیقا (ابوداؤد) لہٰذا ایک کو دوسرے کی بدبو سے تکلیف ہوتی تھی اس لئے غسل کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا وجوب غسل کا حکم عارضی تھا جو بعد میں منسوخ ہوگیا۔

بَابُ الحَیْض

حیض کے لغوی معنی سیلان کے ہیں شرعاً حیض کہا جاتا ہے " دم یخرج من قعر الرحم بدون داءٍ وقیل انہ دم ینفضہ رحم امرأۃٍ بالغۃٍ من غیر داءٍ "۔ اہل لغت سے حیض کے کئی نام منقول ہیں (۱) الطمث، (۲) العراک (۳) الضحک (۴) القرأ،

استمتاع بالحائض کا مسئلہ

حدیث:- عن انس بن مالکؓ قولہ اصنعوا کل شئی الا النکاح۔ مباشرت اور استمتاع فی الحیض میں تین صورتیں ہیں (۱) الاستمتاع بالجماع یہ باتفاقِ امت حرام ہے (۲) الاستمتاع بما فوق الازار، یہ بالاتفاق جائز ہے (۳) الاستمتاع بما تحت الازار من غیر جماع، اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) احمدؒ، محمدؒ، اسحقؒ، طحاویؒ کے نزدیک جائز ہے، (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ ابو یوسفؒ، اور جمہور فقہاء کے نزدیک حرام ہے۔

دلائل احمدؒ ومحمدؒ وغیرہ (۱) عن انسؓ اصنعوا کل شئی الا النکاح (مسلم) یہاں نکاح بمعنی جماع ہے لہٰذا یہ روایت منطوقاً جماع کے علاوہ ہر قسم کے استمتاع کی حلت پر دلالت کررہی ہے (۲) عائشہؓ کو حالت حیض میں آنحضرتؐ نے فرمایا " اکشفی عن فخذیکِ فکشفت فخذی فوضع خدہٗ وصدرہٗ علی فخذی (ابوداؤد) یہاں تحت الازار بین الرکبۃ والسرۃ استمتاع ہوا اس سے

معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے، قرآن میں تو صرف محل اذیٰ یعنی فرج سے احتراز کرنیکا حکم ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم | (۱) حدیث الباب، (۲) عائشہؓ کی حدیث وَكَانَ يَأمُرُنِي فَأَتَّزِرُ فيباشرني وَأنا حَائض (متفق علیہ مشکوٰۃ ص۵۶ ج۱)۔

(۳) عائشہؓ کی حدیث قالت كانت إحدانا إذا كانت حائضاً أمرها النبي صلى الله عليه وسلم فتأتزر بإزار ثم يباشرها (مسلم) (۴) حدیث عبداللہ بن سعدؓ انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم - ما يحل لي من امرأتي وهي حائض قال لك ما فوق الإزار - (ابوداؤد، ابن ماجہ) اسطرح حضرت معاذؓ وغیرہ سے بھی متعدد روایات ہیں جن میں صرف فوق الازار استمتاع کی اجازت دی گئی، (۵) تحت الازار استمتاع وطی کا سبب قریب ہے، لہٰذا وہ بھی ممنوع ہونا چاہئے۔

جوابات | (۱) حدیث انسؓ میں "کل شیء" احادیث مذکورہ کی وجہ سے ما فوق الازار کے ساتھ مقید ہے۔ (۲) اور إلا النكاح سے وطی اور دواعی وطی دونوں مراد ہیں کیونکہ جو چیز حرام ہوتی ہے اسکے ذرائع اور دواعی بھی حرام ہوتے ہیں۔ (۳) عائشہؓ کی روایت ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی ہیں جسکو ابن معینؒ، احمدؒ اور ترمذیؒ نے ضعیف بتایا ہے (۴) دلائل ائمہ ثلاثہ محرّم ہیں اور دلائل احمدؒ وغیرہ محلّل لہٰذا محرّم کی ترجیح ہوگی۔ (۵) آیت میں جسطرح محل اذیٰ سے بچنے کا حکم ہے اسطرح وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ کے لفظ سے دواعی وطی سے پرہیز کرنے کا حکم بھی معلوم ہوتا ہے (بذل المجہود ص۱۶۱ وغیرہ)۔

بَابُ الْمُسْتَحَاضَة (سن وفات ۱۲۰ھ)

مستحاضہ، اس عورت کو کہا جاتا ہے جسکو غیر طبعی طور پر کسی مرض وغیرہ سے خون نکلتا ہے۔ احناف کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مبتدأہ وہ عورت جو بالغ ہوتے ہی استمرار دم کا شکار ہوگئی۔ مثلاً حمنہؓ بنت جحش جو زینب بنت جحش زوجۂ مطہرہ کی بہن ہیں اسکا حکم بالاتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گذرنے تک خون کو حیض شمار کریگی اور اس زمانہ میں۔

صلوۃ وصوم ترک کردیگی اور اکثر مدت گزرنے کے بعد غسل کر کے وہ عبادات شروع کردیگی پھر اقل مدت طہر ختم ہونیکے بعد دوبارہ ایام شمار کریگی (۲) معتادہ کچھ عرصہ بالغ ہونے کے بعد حیض ٹھیک رہا پھر استحاضہ شروع ہوگیا اور اسکو عادت یاد ہے جیسا فاطمہ بنت ابی حبیشؓ اسکا حکم یہ ہے کہ عادت سابقہ کے مطابق حیض شمار کرے اور بقیہ کو استحاضہ سمجھے اور وہ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے گی اور وہ روزہ رکھے گی۔ (۳) متحیرہ، وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوا لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی اسکو ناسیہ، ضالہ، مضلہ اور متحریہ بھی کہتے ہیں، نیز متحیرہ کی تین قسمیں ہیں (الف) متحیرہ بالعدد، (ب) متحیرہ بالوقت (ج) متحیرہ بہما۔ اسکا حکم یہ ہے کہ تحری کر کے ظن غالب یا یقین پر عمل کرے اور اگر تحری کر کے بھی کسی طرف رجحان نہ ہو تو اسکا حکم یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل کریگی اس کی متعدد صورتیں ہیں، اسکی تفصیل مطولات میں ملاحظہ ہو۔

ممیّزہ کے بارے میں اختلاف: مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک اور ایک قسم ہے جسکو ممیزہ کہتے ہیں یعنی وہ عورت جو رنگ کے ذریعہ دم حیض اور دم استحاضہ مین فرق کرسکتی ہو یعنی انکے نزدیک تمیز بالالوان کا اعتبار ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسکا اعتبار نہیں بلکہ بیاض خالص کے علاوہ جملہ الوان دم خواہ اسود ہو یا احمر، اصفر ہو یا اکدر وغیرہا حیض ہی ہیں بشرطیکہ ایام حیض میں آئے۔

دلیل ائمۂ ثلاثہؒ: فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی حدیث کہ آپ ﷺ نے فرمایا اذا کـــان دم الحیض فانه دم اسود یعرف۔ (ابوداؤد، نسائی، مشکوۃ ص ۵۷ ج ۱)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عـن عـلقمة بن ابی علقمة عن امه مولاة عائشةؓ ام الـمؤمـنیـن انها قالت کان النساء یبعثن الی عائشةؓ بالدرجة فیها الکرسف فیـه الـصـفـرة مـن دم الـحیضة لیسألنها عن الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء ترید بذلك الطهر من الحیضة۔

(موطا مالک ص ۲۰، باب طہر الحائض، بخاری تعلیقا، عبد الرزاق، وابن ابی شیبہ) یعنی عائشہؓ سے روایت ہے کہ عورتیں ڈبہ میں روئی بند کر کے (بچوں کے ہاتھ) عائشہؓ کو دکھانے کیلئے بھیجتی تھیں اور اس روئی میں جو حیض کا خون ہے اسکے متعلق البتہ پوچھتی تھیں کہ ابھی نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں تو عائشہؓ فرماتی تھیں کہ جلدی نہ کرو جبتک کہ سفید پانی جو حیض کے بعد تھوڑا سا آتا ہے وہ نہ دیکھ لو، (۲) اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے اعتزلن مارئیتن ذلك حتی لا ترین الا البیـاض خـالـصـا۔ (مصنفۂ ابن ابی شیبہ) ان دونوں روایت سے ثابت ہوا کہ جبتک بیاض

خالص نہ آئے اس وقت تک سب الوان حیض ہیں (۳) حدیث ابن عباسؓ اذا کان دما أحمر فدینار واذا کان دما اصفر فنصف دینار ۔ (ترمذی، مشکوۃ ص ۵۶ ج ۱) اس سے ثابت ہوا کہ زمانۂ حیض میں حمرۃ، صفرۃ اور کدروۃ جو رنگ بھی ظاہر ہو وہ سب حیض میں شمار ہے یہ حدیث اگر چہ ضعیف ہے مگر درجۂ استشہاد میں پیش کی جاسکتی ہے۔ (۴) استحاضہ والی عورتیں جو مسئلہ پوچھنے آتی تھیں انکو نبی علیہ السلام عادت پر عمل کرنے کا حکم فرماتے تھے اگر تمییز بالالوان معتبر ہوتی تو پہلے آپ ﷺ یہ دریافت فرماتے کہ تم ممیزہ بالالوان ہو یا نہ ہو اذ لیس فلیس ۔ (۵) اختلاف مزاج وغذا و ملک کے اعتبار سے الوان خون میں ضرور تفاوت ہوگا لہذا الوان پر حیض کا مدار رکھنا صحیح نہیں ہوگا۔

جوابات: (۱) اکثر محدثین فرماتے ہیں حدیث فاطمہؓ ضعیف ہے چنانچہ ابو حاتمؒ کہتے ہیں ھو منکر ابن قطانؒ فرماتے ہیں ھو فی رأی منقطع ۔ طحاویؒ فرماتے ہیں ھو موقوف، بیہقیؒ کہتے ہیں ھذا مضطرب ۔ ابو داوٗدؒ نے بھی اضطراب سند کیطرف اشارہ کیا ہے، نسائیؒ نے بھی دو جگہ میں اسکے اعلال کیطرف اشارہ کیا ہے (اوجز المسالک ص ۱۴۸ ج ۱) (۲) آپ ﷺ نے اکثریت اور اغلبیت کی بنا پر اسود فرمایا (۳) یا آپ ﷺ کو بذریعۂ وحی معلوم ہوگیا تھا کہ اسکا حیض اسود ہوگا لہذا اسکے ساتھ خاص ہے۔ (۴) فاطمہ بنت ابی حبیش ممیزہ بھی تھیں اور معتادہ بھی اور انکی تمییز عادت کے موافق تھی تو اصل اعتبار عادت ہی کا ہوا کیونکہ اعتبار عادت احادیث کثیرہ صحیحہ سے ثابت ہے مثلاً حدیث ام سلمہؓ میں صراحت ہے لتنظر عدد اللیالی والایام اللتی کانت تحیضهن من الشهر (مؤطا مالک ص ۲۱، ابوداوٗد، دارمی، مشکوۃ ص ۵۷ ج ۱) بخلاف تمییز بالالوان کے کہ وہ کسی صحیح سند سے ثابت نہیں۔

حدیث: عن عدی بن ثابتؒ قوله ونتوضأ عند کل صلوۃ (س، وفاق ۱۴۰۰ھ) یہ حکم صرف مستحاضہ کیلئے نہیں بلکہ ان تمام معذورین کیلئے ہے جو چار رکعتیں بھی بغیر وقوع حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہو۔

وضو مستحاضہ میں اختلاف: ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ مستحاضہ پر صرف اسوقت غسل واجب ہوتا ہے جب اس کے ایام حیض ختم ہوں (ہاں متحیرہ ہر نماز کے وقت غسل کرے) اور انکے وضو کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور اسحٰق ابن راہویہؒ کے نزدیک مستحاضہ ہر فرض کیلئے علیحدہ وضو کریگی یعنی ایک وضو سے صرف ایک فرض اداءً یا قضاءً پڑھ سکتی ہے البتہ متعدد نوافل ادا کرسکتی

ہے (۲) مالکؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضونہیں کیونکہ یہ عذر ہے لہذا مستحاضہ کو وضو کرنیکی ضرورت نہیں۔ (۳) حنفیہ، احمدؒ ابوثورؒ کے نزدیک ایک وضو سے وقت کے اندر جتنے فرائض ونوافل چاہے پڑھ سکتی ہے البتہ جب وقت نکل جائیگا تو نیا وضو کرنا ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب اور (۲) حضرت ابومعاویہؓ وغیرہ کی وہ احادیث جن میں توضأ لکل صلوۃ وارد ہے۔

دلیل مالکؒ: حدیث عائشہؓ اس میں ہے انما ذالك عرق (متفق علیہ) مشکوۃ ص ۵۶ ج ۱) اِی دم عرق اور مالکؒ کے نزدیک دم عرق پر وضوواجب نہیں ہوتا ہے کما مر تفصیلا۔

دلائل احناف: (۱) عن عائشةؓ ان النبی ﷺ قال لفاطمة بنت ابی حبیش توضئ لوقت کل صلوة (مؤطامحمد، مغنی لابن قدامہ) (۲) عن عائشةؓ المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوة (مسند ابی حنیفہؒ)

(۳) دلیل عقلی: شوافع نے جو فراغت عن الصلوۃ کو ناقض وضو قرار دیا اسکی نظیر تو شریعت میں نہیں جبکہ مضئ وقت اور حدث ناقض وضو ہونے پر بہت نظائر موجود ہیں جیسے مضئ مدت مسح علی الخفین ومضئ مدت مسح علی العمامہ (عنداحمد وغیرہ) والظاہران حمل الحکم علی النظیر اولی من حملہ علی مالا نظیرلہ۔

جوابات: (۱) مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کا قول الوضوء من کل دم سائل سے ثابت ہوتا ہے کہ دم عرق میں بھی وضوواجب ہے لہذا حدیث عائشہؓ سے استدلال صحیح نہیں ہوا۔ (۲) حدیث الباب میں دو احتمال ہیں ایک کہ ہرنماز کیلئے وضو کا حکم ہو (کما قال الشوافع) دوسرا یہ کہ نماز کے ہر وقت کیلئے وضو کا حکم ہو کیونکہ ایسے مواضع میں مضاف کا محذوف ہونا شائع ذائع ہے نیز لفظ عند بھی وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور جن روایات میں توضأ لکل صلوۃ کے الفاظ ہیں ان میں بھی لام کو وقتیہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ کما فی قوله تعالی أقم الصلوة لدلوك الشمس ای وقت دلوکها وکما فی الحدیث ان للصلوة اولا واخرا (ابوداؤد) قال المحدثون ای لوقت الصلوة اولا واخرا اورعرب کا محاورہ ہے أتیك لصلوة الظهر ای لوقتها اور اگر لام کو وقت کے معنی میں نہ لیا جائے تو بھی شرعاوعرفا صلوۃ کا لفظ بول کر وقت مراد لیا جاتا ہے جیسے حدیث میں ہے ایما رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل ای ادرکہ وقت الصلوۃ۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) احناف کی احادیث میں لفظ وقت صراحۃ موجود ہے لہذا الصامت یحمل علی الناطق۔ اس قاعدہ کے مطابق وقت کے معنی پر حمل کیا جانا راجح ہے۔ (۲) احادیث احناف محکم ہیں اور انکی احادیث محتمل، اور محکم محتمل پر راجح ہوتی ہے۔ (۳) شوافع لکل صلوۃ سے صلوۃ مکتوبہ مراد لیتے ہیں اور نوافل کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں تو گویا انکے ہاں یہ حدیث متروک الظاہر ہے اور احناف کے نزدیک یہ متروک الظاہر نہیں لہذا مذہب احناف راجح ہے۔

حدیث: عن حمنة بنت جحش قوله انما هذه ركضة من ركضات الشيطان

تشریح: چونکہ شیطان استحاضہ کیوجہ سے عورت کے نماز روزہ میں تلبیس اور خلط کیطرف راہ پالیتا ہے اسلئے استحاضے کو شیطان کے لات مارنے سے تعبیر کیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حقیقت پر محمول ہے۔

قوله فتحيض ستة ايام او سبعة ايام في علم الله ۔ یہاں لفظ او کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) نوویؒ نے کہا کہ حرف او تقسیم کیلئے ہے اگر چھ دن حیض آنیکی عادت ہو تو چھ روز اپنے کو حائضہ شمار کرے اور اگر سات دن کی عادت ہو تو سات دن تک اپنے کو حائضہ شمار کرے یا لفظ او تخییر کیلئے ہے یعنی ان دو مدت سے جسکو چاہو اختیار کرلو کیونکہ عام طور پر عورتوں کو خون حیض چھ، سات دن ہی آتا ہے، تم غور وفکر کرکے ان میں سے ایک کو اختیار کرلو باقی تمہاری ماہواری کے ایام کا حقیقی علم اللہ کو معلوم ہے۔ (۲) ملا علی قاریؒ نے فرمایا او شک راوی ہے اسطرح اور بھی چند اقوال ہیں۔

قوله هذا اعجب الامرين الىّ : ہذا کا مشار الیہ امر ثانی ہے پھر امرین میں سے امر ثانی پر تو اتفاق ہے کہ مستحاضہ یومیہ تین مرتبہ غسل کرے لیکن امر اول کے مصداق میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے صرف وضو کرے اور امر ثانی یعنی یومیہ تین مرتبہ غسل کی احبیت کیوجہ نظافت وعلاج اور نماز کا بالیقین ادا ہو جانا ہے۔ (۱) دوسرا قول یہ ہے کہ امر اول سے مراد یومیہ پانچ مرتبہ ہر نماز کیلئے غسل کرنا ہے اس تقریر پر امر ثانی یعنی یومیہ تین بار غسل کی احبیت کیوجہ سہولت ورفق ہے واللہ اعلم بالصواب۔ (بذل المجہود ص ۱۷۲ ج ۱، الکوکب الدری وغیرہ)

کتاب الصلوۃ

یہ کتاب نماز کے احکام کے بیان میں ہے۔

(۱) صلوٰۃ کے معنیٰ لغوی: صلوٰۃ کے معانی مختلفہ ہیں (الف) صلوٰۃ بمعنیٰ دعا، قال اللہ تعالی وصل علیهم ای ادع لهم وفی الحدیث وان کان صائما فلیصل ای فلیدع لهم بالخیر والبرکة لہذا یہ تسمیة الکل باسم الجزء کے باب سے ہے۔ (ب) ابن الفارسؒ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ یہ "صلوت العود فی النار" سے ہے جس کے معنی ٹیڑھی لکڑی کو آگ میں سینک کر سیدھا کرنا، چونکہ نفس امارہ میں بہت ٹیڑھا پن ہے تو اسکو نماز میں داخل کر کے اللہ کی عظمت و ہیبت کی گرمی سے سیدھا کیا جاتا ہے، اس لئے نماز کو صلوٰۃ کہا گیا، صلوٰۃ کے یہ معنیٰ مضمونِ آیت ان الصلوٰۃ تنهی عن الفحشاء والمنکر کے بہت مناسب ہیں۔ (ج) صلوٰۃ بمعنیٰ استغفار کما قال اللہ تعالی ان اللہ وملئکته یصلون علی النبی یہاں یصلون کے معنیٰ استغفار ہیں بنسبتِ ملئکہ۔ (د) جمہور کہتے ہیں کہ صلوٰۃ بمعنیٰ رحمت کمافی قوله تعالی: اولئك علیهم صلوات من ربهم ای رحمة من ربهم، نماز جنازہ کو صلوٰۃ کہا جاتا ہے حالانکہ اس میں رکوع و سجود نہیں کیونکہ صلوٰۃ جنازہ سے مقصد میت کیلئے طلب رحمت ہے۔

نوٹ: نماز جو اسلام کا بڑا رکن ہے یہ ایک پہلو سے حرارت ہے اور دوسرے پہلو سے رحمت اور دعا ہے کہ اسکی وہ حرارت جو دنیا میں نفس پر شاق گزرتی ہے وہ آخرت میں رحمت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

(۲) معنیٰ اصطلاحی: ارکان معہودہ اور افعال مخصوصہ (قیام، قرأت وغیرہ) کا نام صلوٰۃ ہے

(۳) وجوب نماز اور اداء نماز کا سبب: وجوب نماز کا سبب وقت ہے اور اداء نماز کا سبب حق تعالیٰ کا امر تقدیری ہے۔

(۴) دلائل فرضیت نماز: کتاب، سنت اور اجماع امت تینوں سے نماز کی فرضیت ثابت ہے۔ (الف) قوله تعالی واقیموا الصلوٰۃ (ب) ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا (القرآن) (ج) بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوٰۃ (الحدیث) (د) ان الله فرض علی کل مسلم ومسلمة۔

فی کل یوم ولیلۃ خمس صلوات الخ (الحدیث)(ہ)دور نبوی ﷺ سے آج تک فرضیت صلوٰۃ پر تمام امت کا اجماع ہے۔

(۵) صلوات خمسہ کا ثبوت کتاب اللہ سے: (الف) وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناءِ اللیل فسبح واطراف النهار (طٰہٰ، آیت ۱۱۳) یہاں سبح بمعنی صل ہے اور "قبل طلوع الشمس" (بمعنی طلوع آفتاب سے پہلے) سے مراد فجر کی نماز ہے اور قبل غروبها (غروب آفتاب سے پہلے) سے عصر کی نماز مراد ہے اور آناءِ اللیل (اور رات کے اوقات میں) سے مراد نماز عشا ہے اور اطراف النهار (دن کی حدود) سے نماز ظہر اور نماز مغرب مراد ہے۔ کیونکہ وقت نماز ظہر اول دن کے طرف آخر سے شروع ہوتا ہے اور نماز مغرب کا وقت دن کی طرف آخر سے شروع ہوتا ہے (معارف القرآن کاندھلوی ص ۶۴۰ ج ۴ بتغییر یسیر)

(ب) حافظوا علی الصلوات والصلٰوۃ الوسطی (البقرۃ آیت ۲۳۸) یہ نماز کی فرضیت اور ان کے پانچ ہونے پر دال ہے طرز استدلال یہ ہے کہ لفظ "الصلوات" الصلٰوۃ کی جمع ہے جس پر الصلٰوۃ الوسطی کا عطف ہے اور اقل جمع جس میں وسط متحقق ہو سکے وہ چار لینے سے ہوگا اور عطف چونکہ مقتضی مغائرت ہوتا ہے اسلئے پانچویں صلوۃ الوسطی ہے (البنایہ ص ۶ ج ۲، فتح القدیر ص ۱۹۱ ج ۱ وغیرہ) (ج) فسبحان اللہ حین تمسون وحین تصبحون (روم ۱۷-۱۸) میں بھی پانچویں نمازوں کی طرف اشارہ ہے۔ اسطرح احادیث متواترہ سے بھی ثابت ہے اسکی تفصیلی بحث راقم الحروف کی تالیف قرآن وسنر شروپ (কুরআন সুন্নাহর স্বরূপ) میں ملاحظہ ہو۔

(۶) تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ صلوات خمسہ کی فرضیت شب معراج میں ہوئی اور اکثر علماء کا خیال ہے کہ صلوات خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہیں تھی لیکن امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی پھر دو سال کے بعد مکہ میں معراج سے قبل تہجد کی فرضیت منسوخ ہو کر دو نمازیں یعنی فجر اور عصر فرض ہوئیں جسکی دلیل درج ذیل آیت یسبح بحمد ربك بالعشی والإبکار ہے کیونکہ یہ آیت معراج سے پہلے نازل ہوئی اور اس میں ان دونوں نمازوں کا ذکر ہے چنانچہ سورۂ جن میں جنات کے جس سماعِ قرآن کا ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا۔ اور یہ واقعہ غالباً معراج سے پہلے کا ہے لیکن یہ دونوں نمازیں آپ ﷺ پر فرض تھیں یا نفل اسکی کوئی صریح دلیل موجود نہیں۔

(۷) فرضیت صلوات خمسہ کی حکمتیں: (الف) امام رافعیؒ نے فرمایا صبح کی نماز آدم علیہ السلام کیلئے تھی اور ظہر کی نماز حضرت ابراھیم علیہ السلام کیلئے تھی۔ حضرت اسماعیلؑ کے بدلے میں دنبہ پیش کئے جانے کی وجہ سے، اور بعض نے کہا کہ ظہر کی نماز حضرت داؤد علیہ السلام کیلئے تھی، اور عصر کی نماز حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے تھی بعض نے کہا یہ حضرت عزیر علیہ السلام کیلئے تھی جب ان کو ایک سو برس کے بعد زندہ کیا گیا تو اس نے شکر کے طور پر یہ چار رکعت نماز پڑھی اور مغرب کی نماز حضرت یعقوب علیہ السلام کیلئے تھی اور بعض نے کہا عیسیٰ علیہ السلام کیلئے تھی۔ اور عشا کی نماز حضرت یونس علیہ السلام کیلئے تھی، حق تعالیٰ نے ان سب کو امت محمدیہ کیلئے جمع فرمادیا۔ یہ حضور ﷺ کے کمال نبوت پر دال ہے۔

(ب) اللہ تعالیٰ نے انسان کو جب دنیا میں پیدا کرنیکا ارادہ فرمایا تو سب سے پہلے انکو جان بخشی پھر بڑی بڑی پانچ نعمتیں عطا فرمائیں (۱) کھانے پینے کی چیزیں (۲) لباس (۳) مکان (۴) خدمت کے لئے بیوی اور نوکر وغیرہ (۵) سفر کے لئے سواری، ریل، موٹر اور طیارہ جہاز اور کشتی وغیرہ۔

جان کا شکریہ تو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا اقرار ہے اور ان پانچ نعمتوں کے شکریہ میں صلوات خمسہ فرض کی گئیں ہیں۔

(ج) انسان کی پوری زندگی پانچ حالتوں میں گزرتی ہے (۱) لیٹنے (۲) بیٹھنے (۳) کھڑے ہونے (۴) نیند جانے (۵) جاگنے میں، ان پانچ حالتوں کی تمام نعمتوں کا شکریہ پانچوں نمازوں میں رکھدیا ہے۔

الغرض جس نے صلوات خمسہ ادا کیں گویا اس نے حق تعالیٰ کی ہر نعمت کا شکریہ ادا کردیا

(د) یہ عالم ناسوت ختم ہونے کے بعد انسان پر پانچ مصیبتیں آتی ہیں جس نے صلوات خمسہ ادا کیں اللہ تعالیٰ اسکو ان پانچ مصیبتوں سے رہائی دیگا۔ (۱) موت کی سختی سے بچائے گا۔ (۲) قبر کی تنگی اور عذاب سے محفوظ رکھے گا۔ (۳) نامۂ اعمال اسکے دایاں ہاتھ میں دیگا۔ (۴) پل صراط سے بجلی کی طرح گزر جائیگا (۵) بے حساب جنت میں داخل ہوگا۔ (۲) انسان کے حواس خمسہ کے شکر بجا آوری کے لئے صلوات خمسہ فرض کی گئی ہیں حواس خمسہ (۱) ذائقہ (۲) شامہ (۳) سامعہ (۴) باصرہ (۵) لامسہ۔

(ذ) بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز زندگی کی ابتداء اور ظہر کی نماز موت کا وارنٹ ہے تاکہ اس سے فکر موت پیدا ہو اور عصر کی نماز بمنزلہ پھانسی لے حکم کے ہے کہ لیکن اب موت

قریب ہے اور مغرب کی نماز پھانسی ہے کہ اب ختم ہو گیا اور عشا تک اس کا اثر باقی رہا ان تنبیہات اور اغراض کے تحت یہ مواقیت مشروع ہوئے اس طرح مشائخ سلوک نے اور بھی متعدد حکمتیں بتائی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ باری تعالی کا فرمان وما خلقت الجن والانس الالیعبدون کا تقاضا یہ ہے کہ غلام ہمیشہ اپنے مالک کی عبادت میں مشغول رہے اس لئے ظہر کے مقابلہ میں چاشت اور عصر کے مقابلہ میں اشراق رکھدی یہی وجہ ہے کہ اشراق کا وقت اولی عصر کا وقت ہے اور چاشت کا وقت اولی ظہر کا وقت ہے چنانچہ علیؓ سے روایت ہے، ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر (ابوداؤد) چونکہ اشراق کی نماز علیؓ سورج دو نیزہ کے اندر بلند ہونے پر پڑھتے تھے لہذ عصر کی نماز بھی آفتاب دو نیزہ بلند رہنے کے وقت پڑھنا چاہئے اس سے عصر کی تاخیر کی افضلیت بھی ثابت ہوتی ہے اور چاشت کی نماز علیؓ اس وقت پڑھتے تھے جب سورج مشرق میں اتنی اونچائی پر ہوتا تھا جتنا کہ ظہر کے وقت مغرب میں ہوتا ہے۔ (شمائل) اور مغرب وعشا کے مقابلہ میں تہجد کی بارہ رکعات رکھدیں کہ ابتدائی ثلث رات تک عشا مستحب ہے اور اخیر ثلث شب سے تہجد کا وقت اولی ہے نیز وہ نزول باری تعالی کا وقت بھی ہے۔

(۸) صلوات خمسہ کی رکعات کی حکمتیں: (الف) قوت ذائقہ کی مدرکات دو ہیں مزہ، بدمزہ تو اسکے لئے اللہ تعالی صلوٰۃ الفجر کی دو رکعتیں مقرر فرمائیں (ب) قوت شامہ اس کے ذریعہ انسان جوانب اربعہ میں موجود چیزوں کا ادراک کرسکتا ہے اس کے شکر کیلئے ظہر کی چار رکعتیں فرض فرمائیں (ج) قوت سامعہ وہ بھی جوانب اربعہ سے ادراک کرلیتی ہے اسلئے عصر کی چار رکعتیں مقرر کی گئیں۔ (د) قوت باصرہ وہ بیک وقت یمین، یسار اور اَمام کا ادراک کرسکتی ہے۔ خلف کا نہیں اس لئے مغرب کی تین رکعتیں مقرر کی گئیں۔ (ہ) قوت لامسہ وہ گرمی، سردی سختی اور نرمی کا ادراک کرتی ہے ان کے شکرانے کے طور پر عشا کی چار رکعتیں فرض ہوئیں۔

بعض نے بعض نمازوں کی حکمتیں اس طرح بھی بیان کی ہیں۔ (الف) کہ ظہر کی چار رکعات کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زوال کے بعد حضرت ابراھیمؑ نے چار رکعت نماز پڑھی جبکہ ان کو حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا پہلی رکعت حضرت اسماعیلؑ کا غم چلے جانے کے شکریہ میں اور دوسری رکعت حضرت اسماعیلؑ کے بدلے میں فدیہ (مینڈھا) اتارنے کے شکریہ میں اور تیسری رکعت اللہ تعالی کی رضامندی کی وجہ سے جبکہ حضرت ابراھیمؑ کو " قد صدقت الرویا" کی خبر دی گئی اور چوتھی رکعت تکالیف ذبح جھیلنے کی تیاری کی وجہ سے تھی، یہ بطور نفل حضرت ابراھیمؑ نے ادا کی تھی لیکن امت محمدیہ پر فرض کی گئی۔

(ب) بعض نے کہا صلوٰۃ مغرب سب سے پہلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے پڑھی ہے جبکہ حق تعالیٰ نے ان کو مخاطب کر کے فرمایا تھا ''اانت قلت للناس اتخذونی وامی الٰھین من دون اللہ" اور آپ نے یہ نماز مغرب کے وقت میں ادا فرمائی تھی (۱) پہلی رکعت اپنی ذات سے الوہیت کی نفی کرنے کے لئے تھی اور (۲) دوسری رکعت اپنی والدہ سے الوہیت کی نفی کرنے کیلئے تھی اور (۳) تیسری رکعت حق تعالیٰ کیلئے الوہیت ثابت کرنے کیلئے تھی۔

(ج) عشا کی چار رکعات سب سے پہلے حضرت یونسؑ نے پڑھی جبکہ اللہ تعالیٰ نے انکو عشا کے وقت چار ظلمتوں سے نجات دی (۱) لغزش کی ظلمت (۲) رات کی ظلمت ۔ (۳) پانی کی ظلمت (۴) مچھلی کے پیٹ کی ظلمت انہوں نے یہ بطور تطوع پڑھی تھی لیکن امت مرحومہ پر فرض کر دی گئی، بعض نے اسکو عصر کیلئے قرار دیا۔

نوٹ: یہ فی الحقیقت امر توقیفی ہے اسکی حکمتوں پر مطلع ہونا ضروری نہیں ہے۔ بغیر اعتراض تسلیم کر لینا ہی ایمان ہے۔

باب المواقیت

مواقیت: یہ میقات کی جمع ہے، بمعنی وقت متعین، بعض نے کہا میقات اور وقت دونوں مرادف ہے بمعنی زمانہ کی مقدار اور وقت کی جمع قلت اوقات اور جمع کثرت وقوت آتی ہے اور بعض نے کہا مطلق زمانہ کو وقت کہا جاتا ہے اور جس میں کوئی عمل مقرر کیا جائے اسکو میقات کہا جاتا ہے تمام امت کا اسپر اجماع ہے کہ ہر نماز کا وقت متعین ہے جس پر آیت قرآنی ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا دال ہے۔

حدیث: عن عبد اللہ بن عمروؓ مرفوعا وقت الظھر اذا زالت الشمس ۔ **سوال:** صلوات خمسہ کے اوقات کی ترتیب میں پہلا نمبر ''فجر'' کا آتا ہے مگر یہاں پہلا ظہر کو کیوں فرمایا؟ **جواب:** روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جبرائیلؑ کی امامت کی ابتدا ظہر سے ہوئی تھی اسی مناسبت سے یہاں پہلے ظہر کا ذکر ہوا۔

سوال: دار قطنی ص ۲۵۹ ج ۱ میں ایک روایت بطریق عبد اللہ بن عمرؓ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا فجر سے ہوئی تھی تو مذکورہ جواب کیسے صحیح ہوگا؟ **جواب:** یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس روایت میں محمد بن الجہم راوی ضعیف ہے علماء کرام نے اسکی حکمت یہ بیان کی یہ واقعہ شب معراج سے بعد والے دن کا ہے اسی دن فجر کی نماز آنحضرت ﷺ نے انبیاء علیہم السلام

کیساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی اسلئے امامت جبرائیل کا آغاز ظہر سے کیا گیا واضح رہے کہ ظہر کی ابتدا کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زوال شمس سے شروع ہوتا ہے، البتہ اسکی انتہا کے متعلق اختلاف ہے جسکی بحث سامنے آرہی ہے۔

قوله وكان ظل الرجل كطوله مالم يحضر العصر ''اورظہر کا وقت تب تک رہتا ہے کہ آدمی کا سایہ اسکی لمبائی کے برابر ہوجائے اور جب تک عصر کا وقت نہ آجائے۔

اشتراک وقت بین الظہر والعصر کے متعلق اختلاف ہے:

مذاہب: (۱) مالکؒ، ابن المبارکؒ وغیرھما کے نزدیک مثل اول کے بعد چار رکعت کا وقت ظہر اور عصر کیلئے مشترک ہے جس میں ظہر بھی پڑھی جاسکتی ہے اور عصر بھی۔ (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور علماء کے نزدیک کوئی مشترک وقت نہیں ہے البتہ ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ صاحب اعذار کیلئے مثل اول اور مثل ثانی کے مابین وقت مشترک ہے۔

دلیل مالکؒ وابن المبارکؒ: حدیث امامت جبرائیل جو ابن عباسؓ سے مروی ہے اس میں پہلے دن کی عصر کے بارے میں یہ لفظ ہے "حين صار ظل كل شئ مثله" اور دوسری دن کی ظہر کے متعلق بھی یہی لفظ ہے۔ حين كان ظله مثله'' (ابوداؤد، ترمذی، مشکوۃ ص ۵۹ ج ۱) اس سے معلوم ہوا پہلے دن کی عصر اور دوسرے دن کی ظہر ایک ہی وقت میں ادا ہوئی۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب، کیونکہ مالم یحضر العصر سے صاف ظاہر ہوگیا کہ وقت ظہر وقت عصر کے شروع نہ ہونے تک ہے اور عصر کا وقت آجانے سے ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ (۲) ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس واخر وقتها حين يدخل وقت العصر (ترمذی) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دخول وقت عصر سے ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے لہذا کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔

جوابات: (۱) حدیث جبرائیلؑ ان احادیث سے منسوخ ہے جن میں اوقات کی تفصیل ہے (۲) پہلے دن کی عصر کی ابتدا مثل اول پر ہوئی اور دوسرے دن کی ظہر کی انتہا مثل اول پر ہوئی بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے لہذا حين كان ظله مثله کا مطلب یہ ہے حين كان ظله قريبا من مثله.

انتہاء وقت ظہر کے متعلق اختلاف:

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، ابوحنیفہؒ (بروایت حسن بن زیادؒ) ابویوسفؒ، محمدؒ اور جمہور علماء کے نزدیک سایۂ اصلی کے علاوہ ایک مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے اور مثل ثانی کی ابتدا ہی سے عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔

(۲) ابوحنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت رہتا ہے اور عصر کا وقت مثلین کے بعد شروع ہوتا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب میں کطولہ ہے (۲) حدیث جبرائیل فلما کان الغد صلی بی الظہر حین کان ظلہ مثلہ (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۵۹)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابی ھریرۃؓ مرفوعا اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ الخ (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۶۰ ج ۱) کیونکہ بلاد عرب میں ابراد مثل اول کے بعد ہوتا ہے۔ (۲) عبداللہ بن رافع نے ابوہریرۃؓ سے اوقات صلوۃ دریافت کئے تو انہوں نے فرمایا صل الظهر اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان مثليك (مواطا مالک ص ۳)

جوابات: (۱) حدیث الباب جو کہ مجمل ہے وہ ان احادیث سے منسوخ ہوگئی جس میں تفصیل ہے۔ (۲) استحباب اور افضلیت پر محمول ہے (۳) حدیث امامت جبرائیلؑ منسوخ ہے کیونکہ باقی روایت متاخر ہیں اور عمل متاخر پر ہوتا ہے۔ (۴) حدیث امامت جبرئیلؑ مرجوح ہے کیونکہ اسکی سند میں حسن ہے اور روایات مذکورہ کی سند صحیح ہے لہذا ترجیح انکو ہوگی فی الحقیقت ان جوابات کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ امام اعظمؒ سے پہلے قول کیطرف رجوع ثابت ہے اور فتوی بھی اس پر ہے کہ ظہر کا وقت مثل اول ہے شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ لکھتے ہیں فتوی تو صاحبین کے قول پر ہے لیکن احتیاط اسمیں ہے کہ ظہر تو ایک مثل ہونے سے پہلے پڑھ لی جائے اور عصر مثلین کے بعد پڑھی جائے تا کہ نماز تمام ائمہ کے مسلک پر ہوجائے (اوجز المسالک ص ۱۴ ج ۱)

انتہاء وقت عصر: قوله وقت العصر مالم تصفر الشمس : وقت عصر کی ابتدا کے متعلق وہی اختلاف ہے جو ظہر کی انتہاء وقت میں تھا اسکی انتہاء وقت کے بارے میں اختلاف درج ذیل ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ (فی روایۃ) اور بعض علماء کے نزدیک اصفرار کے بعد عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ (فی روایۃ مشہورۃ) اور جمہور علماء کے نزدیک غروب شمس تک ہے البتہ اصفرار شمس کے بعد جائز مع الکراہت ہے۔

دلیل فریق اول: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث امامت جبرئیل وہاں وقت عصر دوسرے دن کے مثلین تک بتایا گیا ہے۔ وصلی بی العصر حین کان ظلہ مثلیہ۔

دلائل فریق ثانی: (۱) عن ابی هريرةؓ مرفوعا من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۶۱ ج ۱) (۲) عن

ابی ھریرۃؓ انہ علیہ السلام قال من ادرک رکعتین من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک (صحاح) (۳) حدیث عبداللہ بن عمرؓ مرفوعا وقت العصر مالم تغرب الشمس۔

جوابات: (۱) ان احادیث میں وقت مستحب بیان کرنا مقصد ہے۔ (۲) حدیث جبرئیل کا مطلب یہ ہے کہ عصر کی ابتداء مثلین سے کی ہے۔

وقت المغرب: قولہ ووقت صلوۃ المغرب مالم یغب الشفق:

صلوٰۃ مغرب کی ابتدا میں اہل السنۃ والجماعۃ کا کوئی اختلاف نہیں کہ غروب شمس سے شروع ہوتا ہیاور انتہاء مغرب کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔

انتہاء وقت مغرب: مذاہب: شافعیؒ (جدید قول) اور اوزاعیؒ کے نزدیک غروب شمس کے بعد مغرب کا وقت اتنی دیر تک رہتا ہے کہ جس میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں اس کے بعد ختم ہوجاتا ہے (۲) موالک، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک غروب شفق تک وقت مغرب رہتا ہے اور وہیں سے عشا کی ابتدا ہوتی ہے یہ شافعیؒ کا قول قدیم بھی ہے۔

دلیل فریق اول: حدیث امامت جبرئیلؑ ہے کیونکہ اس میں دونوں دنوں میں ایک ہی وقت میں نماز مغرب پڑھائی گئی اگر وقت میں وسعت ہوتی تو دوسری نمازوں کے مانند دو وقت میں پڑھاتے۔

دلائل فریق ثانی: (۱) حدیث بریدہؓ وصلی المغرب قبل ان یغیب الشفق (مسلم، مشکوٰۃ ص۵۹ ج۱) (۲) حدیث عبد اللہ بن عمرؓ وقت صلوۃ المغرب مالم یغب الشفق (مسلم، مشکوٰۃ ص۵۹ ج۱) اسطرح بعض روایت میں مالم یسقط الشفق بھی وارد ہے۔

جوابات: امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث جبرئیل منسوخ ہے کیونکہ باقی روایات متأخر ہیں اور عمل متأخر پر ہوتا ہے (بذل المجھود ص ۲۲۸ ج۱) (۲) وقت مستحب مراد ہے کیونکہ تاخیر مغرب عند الاحناف بھی مکروہ ہے۔ (۳) روایات مذکورہ راجح ہیں۔

تعیین شفق میں اختلاف:

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک شفق سے شفق احمر مراد ہے جو غروب شمس کے بعد افق پر پھیلتی ہے یہ حضرت عمرؓ، علیؓ، اور ابن عباسؓ وغیرھم سے منقول ہے۔ (۲) امام اعظمؒ اور زفرؒ، اوزاعیؒ اور ابن المبارک وغیرہم کے نزدیک شفق ابیض مراد ہے جو غروب شفق احمر کے

بعد افق پر پھیلتی ہے یہ حضرت ابوبکرؓ، ابوہریرہؓ، عائشہؓ، معاذؓ، اور ابن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے۔
دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث عائشہؓ قالت کانوا یصلون العتمۃ فیما بین ان یغیب الشفق الیٰ ثلث اللیل (متفق علیہ، مشکوۃ ص ۶۰ ج ۱) کیونکہ شفق ابیض ثلث لیل تک باقی رہتی ہے تو معلوم ہوا کہ شفق احمر مراد ہے کیونکہ اگر شفق ابیض مراد ہوتی تو عشاء ثلث لیل سے قبل جائز نہ ہوتی۔ (۲) قال ابن عمرؓ الشفق ھو الحمرۃ۔ (دار قطنی ص ۲۰۰)
دلائل امام اعظم وزفر وغیرہ: (۱) حدیث ابی مسعود الانصاری ویصلی العشاء حین یسود الافق (ابوداؤد ص ۵۷) اور ظاہر ہے کہ بیاض کی موجودگی میں سواد افق متحقق نہ ہوگا۔ (۲) حدیث جابرؓ ثم اذن ای بلال للعشاء حین ذھب بیاض النھار وھو الشفق (طبرانی) اس سے معلوم ہوا کہ عشا کی اذان غروب شفق ابیض کے بعد دی گئی (۳) قولہ تعالی: فلا اقسم بالشفق واللیل وما وسق یہاں شفق اور لیل کو عطفا ذکر کیا گیا معطوف معطوف علیہ کا مغایر ہونا مسلم ہے لہذا شفق کے معنی لیل سے مختلف ہوں گے اور لیل بالاتفاق ظلمت ہی ہے تو شفق کے معنی بیاض ٹھریگی۔ (۴) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ فجر میں حمرۃ اور بیاض دونوں کا حکم تمام ائمہ کے نزدیک ایک ہے یعنی دونوں داخل فی الفجر ہیں لہذا عقل کا تقاضا ہے کہ مغرب میں بھی بیاض وحمرۃ دونوں داخل رہے ان دلائل کے علاوہ حضرت جابرؓ کی ایک روایت اور ابوہریرہؓ کی ایک روایت، حدیث مرفوع نیز علماء لغت کے متعدد اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ الشفق ھو البیاض لا الحمرۃ۔
جوابات: (۱) ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شفق ابیض ثلث لیل تک باقی رہتی ہے بلکہ وہ اس سے پہلے ختم ہو جاتی ہے۔ (۲) امام نوویؒ اور علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اصل میں اثر موقوف ہے مرفوع ہونا بے اصل ہے لہذا انکی رائے احادیث مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ (۳) یا تو حدیث ابن عمرؓ میں شفق کے دو معنی یعنی حمرہ اور بیاض میں سے ایک معنی بیان کرنا مقصود ہے صرف وہی معنی مراد ہیں یہ مطلب نہیں (فیہ ما فیہ)
وجوہ ترجیح مذہب احناف: احناف کی دلائل کثیر ہیں اور اس میں اکثر احادیث مرفوع ہیں، (۲) مؤید بالقرآن والقیاس ہیں

قولہ: وکان یستحب ان یؤخر العشاء عشا کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو مغرب کے آخری وقت میں تھا اور انتہاء وقت کے بارے میں بھی کچھ اختلاف ہے۔
انتہاء وقت عشاء: **مذاہب:** (۱) شافعیؒ (فی روایۃ) اور بعض علماء کے

نزدیک انتہاء وقت عشاء ثلث لیل ہے، (۲) ثوریؒ اور اسحٰقؒ اور شافعیؒ (فی روایۃ) وغیرہم کے نزدیک عشا کا آخری وقت نصف اللیل تک ہے۔ (۳) حنفیہ، حنابلہ اور موالک کے نزدیک وقت عشا کی انتہا صبح صادق تک ہے۔

دلائل فریق اول: (۱) حدیث عمرؓ قوله والعشاء اذا غاب الشفق الى ثلث الليل (موطا مالک ص۳) (۲) حدیث امامت جبرائیل میں وصلى بى العشاء الى ثلث الليل ہے (ابوداؤد، ترمذی، مشکوۃ ص ۵۹ ج۱) اثر ابی هریرۃؓ فیہ والعشاء مابینک وبین ثلث اللیل (موطا مالک ص۳)

دلائل فریق ثانی: (۱) حديث ابن عمرؓ انه قال وقت صلوة العشاء الى نصف الليل (مسلم) (۲) حديث ابى هريرةؓ وان اخر وقتها حين ينتصف الليل (ترمذی)

دلائل فریق ثالث: (۱) حديث عائشةؓ قالت اعتم النبى صلی اللہ علیہ وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج فصلى بهم (مسلم، نسائی، طحاوی) (۲) حضرت عمرؓ نے ابوموسی الاشعریؓ کے پاس لکھا وصلى العشاء اى الليل شئت (طحاوی) (۳) عبید بن جریج سے مروی ہے انه قال لابى هريرةؓ ما افراط صلوة العشاء قال طلوع الفجر (طحاوی)

جواب: ابن الہمامؒ اور طحاویؒ نے کہا تمام ذخیرۂ احادیث میں تطبیق کی یہی صورت ہے کہ ثلث لیل تک عشاء کا مستحب وقت ہے اور نصف اللیل تک جائز ہے اور اس کے بعد صبح صادق تک جائز مع الکراہۃ ہے یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

قوله وكان يكره النوم قبلها

نماز سے پہلے سوجانے کا مسئلہ: ابن حجرؒ نے نوم قبل العشاء کو مکروہ کہا ہے لیکن حنفیہ کہتا ہے کہ اگر نماز عشاء کے وقت بیدار ہونے کا یقین ہو، یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو بلا کراہت جائز ہے وحمل الطحاویؒ الرخصۃ علی ما قبل دخول وقت العشاء والکراہۃ علی مابعد دخولہ۔

حدیث: قوله فمن نام فلانا مت عينه ،پس جو شخص (عشاء کی نماز سے پہلے) سو گیا خدا کرے ان کی آنکھیں نہ لگیں اور صبح کی نماز اسوقت پڑھو جب (صبح صادق ہو جائے لیکن) تارے نمایاں وگنجان ہو یعنی صبح کی تاریکی میں پڑھو'

تشریح: حنفیہ کہتے ہیں یہ اس صورت میں ہے جب نماز میں سورۂ بقرہ اور سورۂ کہف وغیرہ پڑھی جائے (کمامر) اور یہ بددعا اس شخص کیلئے ہے جو عشا کی نماز سے غفلت اختیار کرے

اور بغیر پڑھے سو جائے۔

انتہاء وقت فجر: قوله وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس : فجر کی ابتدا صبح صادق سے ہوتا ہے اس میں کوئی ختلاف نہیں ہاں انتہا کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ابو حنیفہؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) شافعیؒ (فی روایۃ) اور جمہور علماء کے نزدیک انتہاء وقت فجر طلوع شمس تک ہے۔(۲) شافعیؒ (فی روایۃ) مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اسفار تک ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی هريرةؓ مرفوعا من أدرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح (متفق علیہ، مشکوۃ ص۶۱)

دلیل مالکؒ وشافعیؒ حدیث امامت جبرائیل ہے جس میں یہ عبارت ہے "وصلى بى الفجر فاسفر، دوسرے دن اسفار میں نماز فجر پڑھی کیونکہ اس سے انتہاء وقت بیان کرنا مقصد تھا۔

جوابات: (۱) یہ حدیث منسوخ ہے۔(۲) اور مرجوح ہے کما مر سابقا۔

قوله فانها تطلع بين قرني الشيطان : یعنی وہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان نکلتا ہے۔ توجیہات: (۱) دونوں سینگوں سے مراد شیطان کے سر کے دونوں کونے ہیں کیونکہ وہ بوقت طلوع وغروب مطلع ومغرب میں جا کر کھڑا ہو جاتا ہے تا کہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہو جائے کیونکہ شیطان یہ خیال کرتا ہے کہ وہ لوگ اسکے سامنے سجدہ ریز ہوتے ہیں اور اس سے اپنے آپکو خوش کرتا ہے۔(۲) قرنی سے شیطان کی دو لشکر مراد ہیں جو طلوع وغروب کے وقت وہاں جا کر کھڑے ہوتے ہیں (۳) ایک خاص شیطان مراد ہے جسکو دو سینگ ہیں اور وہ اس کام کیلئے مقرر ہے۔

حدیث عن ابن عباسؓ .... امنى جبرائيل الخ **سوال:** اوقات صلوة کی تعلیم تو زبانی طور پر بھی دیدی جا سکتی تھی بواسطۂ جبرائیل عملی تعلیم کو کیوں اختیار کیا گیا؟

جوابات: (۱) کیونکہ وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے (۲) ضرورۃ مفضول کیلئے امام بننے کے جواز بھی اس سے معلوم ہو جاتا ہے۔ واضح رہے کہ بعض شوافع نے اس سے اقتداء المفترض خلف المتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ جبرائیل کو جب امامت کا حکم کیا گیا تو ان دنوں کی نمازیں ان پر فرض ہو گئیں لہذا وہ متنفل نہ رہے بلکہ وہ مفترض ہو گئے۔(۲) یا کہا جائے کہ حدیث سے صاف معلوم

ہوتا ہے کہ یہ اقتداء المتنفل بالمفترض ہے چونکہ حضور ﷺ ابھی عمل کے مامور نہیں کیونکہ آپ ﷺ کو ابھی سکھایا جارہا ہے اور جبرائیل مامور ہیں، (۳) حقیقۃً امامت مراد نہیں بلکہ صورۃً امامت تھی یعنی جبرائیل سامنے جاکر رہنمائی کررہے تھے۔

قوله فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك: ''جبرائیل بولے ای محمد (ﷺ) آپ سے پہلے جو نبی ورسول ہوئے انکی نمازوں کے اوقات بھی یہی تھے۔

اشکال: اس سے معلوم ہوتا ہے صلوۃ خمسہ پچھلی امتوں پر بھی تھیں حالانکہ یہ متفق علیہ بات ہے کہ پانچوں نمازیں امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہیں۔

جوابات: (۱) یہ تشبیہ صرف وقت کے محدود ہونے میں ہے نفس وقت میں تشبیہ مقصود نہیں (۲) صلوات خمسہ اگر چہ ان امتوں پر فرض نہ تھیں ممکن ہے کہ انبیاءؑ پر فرض تھیں۔ (۳) انبیاء تطوعا ان پانچوں اوقات میں نماز پڑھتے ہونگے۔ (۴) اگر چہ صلوات خمسہ پوری کی پوری پہلے کسی امت پر فرض نہ تھیں لیکن ان میں سے مختلف نمازیں مختلف انبیاء کرام پر فرض تھیں چنانچہ امام رافعیؒ اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں ان الصبح كانت لادم والظهر لداؤد والعصر لسليمان والمغرب ليعقوب والعشاء ليونس فجمعه الله تعالى لامة محمد ﷺ كما مر أنفاً بالتفصيل۔

قوله والوقت مابين هذين الوقتين: **اشکال:** لفظ بین سے معلوم ہوتا ہے کہ جبرائیل خارج وقت میں نماز پڑھائی۔

جوابات: (۱) اى الوقت المستحب فيما بين هذين الوقتين، قال ملا على قارى فيه نظر (۲) ان اشارة هذين الى وقت ابتداء الصلوة فى اليوم الاول وانتهاء الصلوة فى اليوم الثانى فيثبت كل الوقت بالقول والبداية والنهاية بالفعل أيضا۔ (اوجز المسالک ص ۶ ج ۱) یعنی پہلے دن کی نماز شروع ہونے کے وقت سے دوسرے دن کی نماز ختم ہونے تک کا وقت ہذین کا مشار الیہ ہے پس اشکال وارد نہوگا۔

حدیث: عن ابن شهاب ان عمر بن عبد العزيز أخر العصر شيئا الى۔ قوله فقال له عمر بن عبد العزيز اعلم ماتقول ياعروة ۔ قوله اعلم یہ علم بمعنی دانستن یا اعلام بمعنی اخبار سے امر حاضر ہے یعنی اعلم یا اُعلم اور یہ بھی احتمال ہے کہ اعلم بصیغہ متکلم ہو لیکن اول زیادہ صحیح ہے کیونکہ شافعیؒ کی روایت میں اتق اللہ یا عروۃ وانظر ماتقول کے الفاظ وارد ہیں۔

تشریح ان الفاظ کیذریعہ عمرؒ نے عروہؒ کو اس کی طرف متوجہ کیا کہ حدیثِ رسول ؐ کو سند کیساتھ پیش کرنا چاہیے لئلا یقع شائبة الكذب على النبيؑ : کیونکہ حضرت عروہؒ نے پہلے اس کو بلا سند بیان کیا تھا اسلئے اس کے دفعیہ کیلئے عروہؒ نے بشیر بن ابو مسعود تابعی کے واسطہ سے حدیث کو سند کے ساتھ بیان کردیا تو عمرؒ خاموش ہوگئے اور اس سے عروہؒ کا مقصد یہ بھی ہے کہ میں اس کا یقینی علم رکھتا ہوں اور اللہ کا بہت بڑا فضل ہے کہ مجھ کو حافظہ اور بیدار ذہنی کی دولت نصیب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں :-

والوجه عندى ان الاستبعاد علٰى تعليمه فعلا مع ان التعليم القولى ايضًا كان كافياله ولذا قال " اَوَ اِنَّ "۔

جبرئيل هو الذى اقام لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقت الصلوٰة فیض الباری ۲/ ص۸۹
اس عبارت سے سمجھا جاتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے مطلقاً بیان اوقات پر نکیر نہیں کی کیونکہ یہ تو ہر ایک کو معلوم تھا فکیف یخفٰی علٰی مثل عمر بن عبدالعزیز الذی ہو اول المجددین بلکہ تعلیم فعلی یعنی امامت جبرئیلؑ اور اقتداء نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستبعد سمجھا تھا، چونکہ وہ آپ سے رتبہ میں کم ہیں۔ نیز عمر بن عبدالعزیزؒ بھی معین اوقات میں نماز پڑھتے تھے تو وہ کیسے انکار کرسکتے ؟......

اشکال عروہ رحؒ نے جو ذکر کیا اسمیں تو اوّل و آخر اوقات کا ذکر نہیں اس لئے بعض معاندینِ اسلام نے کہا کہ نمازوں کا کوئی وقت مقرر نہیں جو جس وقت چاہے پڑھ سکتا ہے .. ۔

جوابات۔ یہاں روایت میں اختصار ہے دار قطنیؒ اور ابن عبدالبرؒ کی روایات میں تعیینِ اوقات کا ذکر بھی ہے، ۲ چونکہ عمر بن عبدالعزیزؒ کو تفصیلی طور پر تعیین اوقات کا علم تھا اسلئے عروہؒ نے اجمالی ذکر کے ساتھ متنبہ کردیا، ۳ اور تعیینِ اوقات تو متواتر احادیث سے ثابت ہے لہٰذا عدم تعیین اوقات کا دعویٰ سراسر غلط ہے ۔ (بذل المجہود ص۲۲۹/۱، فتح الملہم وغیرہ) ۔

بَابُ تَعْجِيلِ الصَّلٰوةِ

حدیث :- عن سيار بن سلامةؒ..... قوله فقال كان يصلى الهجير التى تدعونها الاولٰى حين تدحض الشمس
(جب سورج ڈھل جائے)

تعجیل ظہر کے متعلق اختلاف امام شافعیؒ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ ظہر ہمیشہ اوّل وقت میں افضل ہے کیونکہ یہاں فوراً سورج ڈھل جانے کے بعد ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم ہے اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے انہوں نے حدیث الباب کو مندرجہ ذیل احادیث کے قرینے سے سردی کے موسم پر حمل کیا ہے۔ (۱) عن ابی هریرة رضہ اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰة فان شدة الحر من فیح جهنم (بخاری ص۷۶، مؤطا مالک ص۶) (بخاری ص۱۲)۔

(۲) عن انس بن مالک رضہ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکّر بالصلوٰة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰة اس کے علاوہ عطاء بن یسارؒ کی حدیث (مؤطا مالک ص۵) اور عبداللہ بن عمر رضہ کی حدیث (بخاری ص۷۶) اور ابو ذر غفاری رضہ وغیرہم کی روایات صحیحہ اور صریحہ بھی اس پر دال ہیں۔ نیز حاشیہ عمر کے الفاظ ان یکون ظل احدکم مثلہ تاخیر پر دال ہے کیونکہ شوافع کے نزدیک ظہر کا آخری وقت ہے، اور انتہاء وقت ظہر کے متعلق جو اختلاف ہے اسکی بحث گذر چکی ہے

قوله ويصلى العصر ثم يرجع أحدنا الى رحله فى اقصى المدينة والشمس حية

عصر کا وقت مستحب

مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل عصر مستحب ہے۔ (۲) ابوحنیفہ رحؒ، صاحبین، ثوریؒ کے نزدیک اصفرار شمس سے پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے اس کے بعد مکروہ ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) عائشہ رضہ کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العصر والشمس فی حجرتها (مسلم حدیث الباب (۲) عن انس رضہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعة حية فيذهب الذاهب الى العوالى فيأتيهم والشمس مرتفعة (متفق علیہ مشکوٰة ص۶۰)۔

(۳) وفى رواية ابى هريرة رضہ والعصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية قدر ما يسير الراكب فرسخين او ثلاثة قبل غروب الشمس (مؤطا مالک ص۳)

۴ عن رافع بن خدیج رض قال کنا نصلی العصر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ینحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم تطبخ فنأکل لحمًا نضیجًا قبل مغیب الشمس (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۶۱)،

۵ عن ہشام ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل العصر والشمس بیضاء نقیۃ قدر ما یسیر الراکب ثلثۃ فراسخ (موطا مالک ص۳)

دلائل ابو حنیفہ رح

قولہ تعالیٰ (۱) وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبھا (طٰہٰ آیت۱۳۰) ۔

اس کی تفسیر حدیث میں اسطرح آئی ہے : حافظوا علی العصرین صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبھا اور ابن کثیر رح شافعی اسکی تفسیر میں لکھتے ہیں قبل طلوع الشمس یصلی الفجر وقبل غروبھا یعنی صلوٰۃ العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیری رح فرماتے ہیں یہاں عصر کو قبل غروب شمس کی نماز کہی گئی اور فصحائے عرب کے استعمال میں قبل سے قبلیت قریبہ مراد ہوتی ہے نہ کہ بعیدہ کما قال الامام الرازی وکما فی قولہ تعالیٰ من قبل صلوٰۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظہیرۃ (النور آیت ۵۸) میں باتفاق مفسرین قبل صلوٰۃ الفجر سے صلوٰۃ فجر کا قریبی وقت ہی مراد ہے، اور جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ عصر سے پہلے آیا اس سے عصر سے ذرا پہلے مراد ہوتا ہے ورنہ ظہر کو بھی قبل عصر کہنا صحیح ہوگا ۔

۲ اقم الصلوٰۃ طرفی النھار (الآیۃ) باتفاق مفسرین طرفی النہار سے صبح اور عصر مراد ہے اور نماز عصر جتنی طرفے النہار کے قریب میں پڑھی جائے اتنی اولیٰ اور افضل ہوگا ۔

۳ عن ام سلمۃ رض قالت کان رسول اللہ صلعم اشد تعجیلًا للظہر منکم وانتم اشد تعجیلًا للعصر منہ (ترمذی ص۲۳، ابوداؤد)

رجالہ علی شرط الصحیح : اس سے معلوم ہوا کہ آپ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھتے تھے،

۴ عن رافع بن خدیج رض قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمر بتاخیر صلوٰۃ العصر (مجمع الزوائد ص۳۰۷ ج۱، مسند احمد) .

عن[۵] جابرؓ مرفوعًا انہ قال ان فی یوم الجمعۃ ثنتی عشرۃ یرید ساعۃ .... فالتمسوھا فی اٰخر النھار بعد العصر (ابو داؤد) اس سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت دن کے اخیر میں ہے ۔

(۶) ابن عمرؓ کی مشہور حدیث کہ حضورؐ نے پہلی امتوں اور امتِ محمدیہ کے اجور کی تمثیل بیان فرمائی یہود کی مثال اس اجیر کی طرح ہے جو صبح سے نصف النہار تک کام کرے اور نصاریٰ کی مثال اس اجیر کی طرح ہے جو نصف النہار سے عصر تک کام کرے اور انہیں ایک قیراط ملے اور امت محمدیہ کی مثال اس اجیر کی طرح ہے جو عصر سے مغرب تک کام کرے اور اسے دو قیراط ملے اس پر یہود و نصاریٰ اعتراض کرنے لگیں، فقالوا نحن اکثر عملًا واقل عطاءً (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۵۸۳) اس حدیث سے علامہ دبوسیؒ نے یوں استدلال کیا ہے کہ تاخیر عصر کی صورت میں ہی اجیر ثالث کا وقت اجیر ثانی کے مقابلہ میں کم ہوگا وگرنہ : کنا اکثر عملًا کا جملہ غیر صحیح اور خلاف واقع ٹھہریگا ۔

(۷) عن عبد الرحمٰن بن یزید ان ابن مسعود کان یؤخر صلوٰۃ العصر (مجمع الزوائد ص۳۰۷ طبرانی)

(۸) عن ابی عون ان علیا کان یؤخر العصر حتی ترتفع الشمس علی الحیطان (ابن ابی شیبہ)

(۹) عن سوید بن شعیب عن ابی ھریرۃ رضؓ انہ کان یؤخر العصر حتی اقول قد اصفرت الشمس (ابن ابی شیبۃ ص۳۲۶)

(۱۰) قال الکسائی یقال جاء فلان عصرًا ای بطیئًا ۔ و قد قال[۱۱] بعض الفقہاء انما سمیت العصر لانھا تعصر وتؤخر (موطا محمد ص۴۶) یعنی نماز عصر کو عصر کر کے نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اسمیں تاخیر کی جاتی ہے اور دن کی سب نمازوں سے پیچھے پڑھی جاتی ہے ۔ راقم[۱۲] الحروف : کہتا ہے عصر کے معنی ہیں نچوڑنا اور یہ اخیر میں ہوتا ہے لہٰذا اس سے تاخیر کی طرف اشارہ ہے ۔

صلوٰۃ[۱۳] عصر کو تاخیر کرنے میں نفل کا زیادہ موقع ملنا یہ بھی تاخیر صلوٰۃ عصر کی افضلیت پر دال ہے کیونکہ بعد العصر نفل مکروہ ہے ۔

جوابات حدیث عائشہؓ امام طحاویؒ اور علامہ عینی رح فرماتے ہیں کہ تعجیل صلوۃ عصر حدیث عائشہؓ سے اسوقت ثابت ہوگی جب حجرہ مبارکہ کی دیواریں بلند ہو حالانکہ مندرجہ ذیل دلائل سے ثابت ہوتی ہے کہ حجرہ کی دیواریں چھوٹی تھیں اور دھوپ مغرب کے قریب تک حجرہ کے فرش میں رہتی تھی ۔

عن[1] عائشۃ رض قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل فی حجرتہ وجدار الحجرۃ قصیر فرای الناس شخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم (بخاری ص۱۰۱) عن[2] الحسن البصری انہ قال کنت ادخل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا غلام مراھق انال السقف بیدی (عینی ص۵۲۶)

واضح رہے کہ یہاں شمس سے ضوء الشمس مراد ہے اور حجرہ کا اطلاق بناء غیر مسقف (فنا ردار) پر بھی ہوتا ہے اور بناء مسقف (کمرہ) پر بھی علامہ سمہودیؒ اپنی کتاب (وفاء الوفاء فی دار المصطفیٰ ص۳۲۵) میں لکھتے ہیں کہ حدیث الباب میں حجرہ سے بناء غیر مسقف یعنی صحن دار مراد ہے چنانچہ کان لکل بیت حجرۃ (صحن) کا ثبوت ملتا ہے لہٰذا اس صورت میں دھوپ اسوقت حجرہ کے فرش میں داخل ہوسکتی ہے جب سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو "وھو المطلوب"

سوال دیوار چھوٹی ہونا پردہ کے خلاف ہے ۔

جوابات نبی علیہ السلام کے کندھوں کے برابر عائشہ رض تھیں دیوار کندھے کے برابر تھی لہٰذا یہ پردہ کے خلاف نہیں، بقول سمہودیؒ حجرہ سے مراد اگر صحن دار ہو تو نماز کے وقت عائشہ کا وہاں نہ رہنا قرین قیاس ہے ۔

حدیث انسؓ میں زہریؒ فرماتے ہیں وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال او نحوہ (متفق علیہ) یعنی جبکہ ان میں کے بعض بلند گاؤں مدینہ (مسجد نبوی) سے تقریباً چار میل پر واقع تھے زہریؒ کے قول کے مطابق کہا جائے گا کہ نماز عصر تاخیر سے پڑھنے کے بعد بھی تیز رفتار انسان پیدل بآسانی چار میل کا سفر کر سکتا ہے اور اگر تیز رفتار اونٹنی پر سوار ہوکر جائے تو اصفرار شمس سے پہلے چار میل کا جانا کچھ بھی مشکل نہیں لہٰذا اس سے تعجیل ثابت نہیں ہوسکتی ۔ یہ حدیث[3] معنی مضطرب ہے اس کی وجہ یہ ہے ۔ (الف) عوالی سے یہاں کونسا علاقہ مراد ہے اسکی تعیین نہیں کیونکہ عوالی دو میل سے بارہ میل تک پھیلی ہوئی آبادی کو کہا جاتا ہے چنانچہ دور حاضر میں حرم نبوی سے

بمشکل ڈیڑھ میل کے فاصلہ پر جو علاقہ ہے اسکو العوالی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یہ مسافت تیس منٹ میں بآسانی طے کر سکتا ہے، (ب) ذاہب پیدل جاتا تھا یا سواری پر سوار ہو کر جاتا تھا اس کی کیفیت میں بھی اجمال ہے، (ج) پھر بیان رفتار میں بھی ابہام ہے کہ ذاہب کی رفتار بالسرعۃ ہوا کرتی تھی یا بالطمانیۃ، عمر رض کا خط اور ابوہریرہ رض کی حدیث بھی احناف کے مخالف نہیں کیونکہ راکب کا بعد ادائے صلوٰۃ عصر قبل غروب الشمس دو یا تین فرسخ کا سیر کرنا پورا ممکن ہے۔ رافع بن خدیج رض کی حدیث کے متعلق ابن الہمام رح فرماتے ہیں کہ ماہر قصائی آج بھی اصفرار شمس سے قبل صلوٰۃ عصر پڑھ کر یہ چاروں عمل (نحر، تقسیم، طبخ، اکل) انجام دے سکتے ہیں بالخصوص گرمی کے موسم میں تو ایسا کرنا بہت ممکن ہے اور کئی مشائخ احناف نے اس کا تجربہ بھی کیا اس زمانہ کے عرب لوگ بالاتفاق قصابہ اور طبخ کے ماہر تھے اور وہ اکثر نیم طبخ کھایا کرتے تھے، اور یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے ہوسکتا ہے کسی دن آپ نے اس عمل کیلئے صلوٰۃ عصر جلدی پڑھ لی تھی، اور عاملین کتنے تھے یہ بھی مجہول ہے، نیز صرف پسندیدہ گوشت کلیجی وغیرہ پکا کر تناول فرمانے کا احتمال بھی ہے، بہرحال ایک حدیث بھی ان کے مدعٰی پر صریح نہیں لہٰذا مذہب احناف راجح ہے (تحفۃ الاحوذی صـ ۱۴۸، عرف الشذی، معارف السنن)

حدیث ۶ - عن ابی هریرة رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰة الخ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گرمی کی شدت دراصل دوزخ کی بھاپ ہے جب گرمی کی شدت ہو تو نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو"۔

تشریح | "ٹھنڈے وقت میں پڑھو" سے صراحۃً ثابت ہوا کہ گرمی میں ظہر کی نماز دیر کرکے پڑھنا مستحب ہے (کما قال الاحناف)

قولہ : من فیح جهنم | مِنْ کو اگر تشبیہ کیلئے کہا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے مشابہت رکھتی ہے فلا اشکال فیہ اور اگر مِنْ کو سببیہ کہا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ کے سبب سے ہے

اشکال | زمین پر گرمی یا سردی اور اسکی شدت وخفت کا ہونا یہ سب نظام شمسی کے تحت ہے کرۂ ارض کے جس خطہ پر سورج قریب ہوتا ہے وہاں گرمی بڑھ جاتی ہے اور

حِس کے خلاف ہے ۔

جواب شدّت حَرّ کا تعلق ظاہرًا نظام شمسی سے ہے لیکن باطنًا اور حقیقۃً اس کا سبب جہنم ہے کیونکہ سورج کی گرمی کا معدن حقیقۃً جہنم ہے اور اس کی خبر مُہبطِ وحی، مخبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے جسمیں ذرا بھی شک و شبہ ظاہر کرنیکی گنجائش نہیں ہے

چونکہ زیادہ گرمی کے وقت نماز پڑھنے میں ریاضت بہت ہوتی ہے مگر وہ ریاضت ایسی شدّت و سختی کے ساتھ ہوتی ہے جس میں دل و دماغ بے چین ہو جاتے ہیں اور اسوقت خشوع و خضوع جو نماز کی روح ہے وہ پیدا نہیں ہوتے ہیں اس لئے اس وقت نماز پڑھنے کو مکروہ قرار دیا گیا ۔ قیل لأنہا ساعۃ تسجر فیہا جہنم

اشتکاءِ جہنم قولہٗ: اشتکت النار الٰی ربہا فقالت یا رب اکل بعضی بعضًا " آگ نے اپنے رب سے فریاد کی پس اس نے عرض کیا میرے رب ! میرے اجزار (جوش و حرارت کیوجہ سے) ایک دوسرے کو کھا رہے ہیں" یعنی آگ کے اجزار آپس میں گڈمڈ بے پناہ بھیڑ کی طرح ایک دوسرے میں گھسے پڑتے ہیں ایک دوسرے سے ٹکراتے رہتے ہیں گویا ہر ایک چاہتا ہے کہ دوسرے کو نگل لے، فنا کر دے اور اس کی جگہ خود لے لے"۔

آگ کی فریاد زبانِ قال سے ظاہر ہوئی کما قال اللہ تعالیٰ انطق کل شئ لہٰذا جہنم میں حیات کا ہونا اور اس کا بات کرنا کچھ بعید نہیں کما خلق لہٰذہ ھذہ ما خلق من العلم و الادراک ' صادق المصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حتی الامکان حقیقت پر محمول کرنا چاہیے یا زبان حال (بن بولے) سے سامنے آئی یعنی جہنم کے جوش مارنے کو شکایت سے تعبیر کی اور اجزاء نار کے ازدحام کو اکل بعضی بعضًا سے تعبیر کیا (بیضاوی وغیرہ) ۔

قولہٗ : فاذن لہا نفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف

" اس پر آگ کو دو سانس لینے کی اجازت دی گئی ایک سانس جاڑے میں اور ایک سانس گرمی میں " **اشکال** آگ سے گرم سانس کا نکلنا تو ظاہر ہے لیکن اس سے ٹھنڈا سانس کے نکلنے کے کیا معنی ہیں ؟ ....

جَوابات : آگ سے مراد نفس آگ نہیں بلکہ دوزخ ہے اور دوزخ میں ایک طبقہ زمہریر (شدّت سردی) کا بڑا عذاب بھی ہے اور ٹھنڈا سانس اسی طبقہ سے نکلتا ہے۔

چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے فما ترون من شدۃ البرد فذالک من زمهريرها وماترون من شدۃ الحرّ فهو من سمومها ۔

۲ **کاتب الحروف کہتا ہے** کہ نفسین سے مراد سانس کا لینا اور سانس کا نکالنا ہے سانس لینے سے موسم سردی ہوتا ہے اور سانس نکالنے سے موسم گرمی پیدا ہوتا ہے : ـــ

۳ قیل نارجهنم هٰذه من امور الاٰخرة لاتقاس علیٰ امور الدنيا ،

قال العینیؒ اختلف العلماء فی الجمع بین هٰذه الاحادیث وحدیث خبّاب :ـ شکونا الی النبیؐ حرّ الرمضا، فلم يشكنا (مُسلم)

فقال[۱] بعضهم الابراد رخصة والتقديم افضل، وقيل[۲] حديث خباب منسوخ بالابراد لانه كان بمكة وحديث الابراد بالمدينة فانه برواية ابی هُريرةؓ وقد اسلم بسنۃ۷، وحمل[۳] بعضهم حديث خبّاب علیٰ انهم طلبوا تاخيرا

حدیث : عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال الذی يفوته صلوٰة العصر كانما وتر اهله وماله (

وفی روایۃ موطا محمد صـ۱۳۲ الذی تفوته العصر)

" ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ شخص کہ جسکی عصر کی نماز فوت ہوگئی گویا اس کا گھر بار اور مال لٹ گیا "

تحقیق وُتر | وتر کے معنی[۱] چھین لینا اسوقت اھلہ ومالہ مرفوع ہوں گے۔ کمی[۲] کرنا اسوقت یہ مفعول کی طرف متعدی ہوگا اور اہلہ ومالہ منصوب ہوں گے۔

تشریح : نماز فوت ہونے سے مراد[۱] سورج کا ڈوب جانا یا زرد ہوجانا اور اسوقت تک عصر کی نماز نہ پڑھی جانا ۔ ۲ شارح بخاری مہلبؒ نے کہا جماعت کا فوت ہوجانا مراد ہے اور حدیث میں وتر اھلہ ومالہ اسی لئے فرمایا گیا ہے کہ نماز عصر جو قضاء

ہوتی ہے اکثر انہیں دو چیزوں سے ہوتی ہے، ماحاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے گھر بار ہلاک ہو جانے سے جسطرح ڈرتا ہے اس سے بھی زیادہ عصر کی نماز فوت ہو جانے سے ڈرنا چاہیے۔

اشکال فوت کے معنی بلا عمد چھوڑ جانا تو اسپر اتنا وعید کیوں ہے؟

جوابات فوت بلا عمد اگر تکاسلاً ہو تو اسپر وعید ہونا چاہیے۔ (۲) بخاری کی روایت میں "من ترك صلوة العصر" وارد ہے اور ترک کے معنی ہیں قصداً اور عمداً چھوڑ دینا لہذا اسپر وعید اور گناہ ہونا چاہیے۔ واضح رہے کہ اس حدیث میں صرف عصر کی نماز کا ذکر اس لحاظ سے فرمایا گیا ہے کہ یہی صلاۃ وسطیٰ ہے نیز لوگوں کے مشغلہ کا وقت ہے یوں تو ہر نماز کا فوت ہو جانا برا ہے لیکن نماز عصر کا فوت ہونا اور بھی

حدیث عن عائشة رض قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فتنصرف النساء الخ (اخرجه البخاري ومسلم)۔

"ام المؤمنین حضرت عائشہ رض بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز سے ایسے وقت میں فارغ ہو جاتے تھے کہ برقعہ پوش عورتیں واپسی میں اندھیری کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں

تشریح عورتوں سے مراد وہ عورتیں ہیں جو رسول اللہ صلعم کے پیچھے نماز پڑھنے کے لئے

قولہ متلفعات موطا مالک ص۲ میں ہے متلففات دونوں کے معنی چادر اوڑھنا کیونکہ تلفف لفافہ بمعنی چادر سے ماخوذ ہے اور تلفع لفاع بمعنی چادر سے۔ بعض نے اسطرح فرق کیا کہ لفاع کا اطلاق ثوب اور غیر ثوب دونوں پر ہوتا ہے اور لفافہ صرف ثوب پر۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ لفافہ اس چادر کو کہا جاتا ہے جس سے سر ڈھک جاتے اور لفاع کہا جاتا ہے

قولہ بمروطهن مروط بضم الميم جمع مرط بكسر با اكسية من صوف او خز وقيل هي الازار۔

قولہ غلس بمعنی اندھیری رات کی وہ تاریکی جو صبح کی روشنی کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے اس میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی ابتدا صبح صادق سے ہوتی ہے اور اس کا انتہائی وقت طلوع آفتاب تک رہتی ہے لہذا ان دو وقتوں کے درمیان جس وقت بھی نماز پڑھی جائے بلا کراہت ادا ہو جائے گی البتہ وقت مستحب میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) امام مالک رح، شافعی رح، احمد رح، ابو ثور رح، اوزاعی رح وغیرہم کے نزدیک غلس ہی میں پڑھنا افضل ہے، حضرت عثمان غنی رض، ابن الزبیر رض، انس بن مالک رض اور ابو ہریرۃ رض سے

بھی یہی منقول ہے، امام ابوحنیفہ رح، ابویوسف رح، زفر رح، ثوری رح، حسن بن یحییٰ رح اور اکثر اہل عراق کے نزدیک اسفار افضل ہے کہ شروع بھی اسفار میں ہو اور ختم بھی اسفار میں۔
(۳) امام محمد رح اور امام طحاوی رح کے نزدیک غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے .....

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب، (۲) عن عائشۃ رض ماصلّی رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلم صلوٰۃ لوقتہا الأخیر الامرتین حتی قبضہ اللّٰہ (ترمذی، دارقطنی، بیہقی) یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ کے علاوہ کبھی آخری وقت میں نماز نہیں پڑھی معلوم ہوا کہ غلس میں نماز پڑھنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول تھا۔
(۳) عن ابی مسعود الانصاری رض انہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلی الصبح بغلس.... حتی مات (ابوداؤد، ابن حبان، دارقطنی)
(۴) حدیث ام فروہ رض سئل رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل قال الصلوٰۃ فی اول وقتہا (ابوداؤد، ترمذی، حاکم) ان کے علاوہ اثر عائشہ رض (المستدرک) اور اثر عبداللہ بن زبیر رض (ابن ماجہ) بھی ائمہ ثلاثہ کے مؤید ہیں۔

دلائل حنفیہ قولہ تعالیٰ: فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا (طٰہٰ آیۃ ۱۳۰) یہاں قبل طلوع الشمس سے طلوع شمس کا قریبی وقت مراد ہے یعنی اسفار (کما مر سابقا) کیونکہ جب یوں کہا جاتا ہے کہ مجھ سے سورج طلوع ہونے سے پہلے ملنا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اندھیرے (غلس) میں مل لینا،

عن رافع بن خدیج رض قال النبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلم اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر (السنن الاربع، مشکوٰۃ صلا) یعنی صبح کی نماز خوب روشنی میں پڑھا کرو یہ بہت بڑا ثواب رکھتا ہے، یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ سنن اربعہ کے علاوہ طحاوی، ابن حبان اور طبرانی نے رافع رض سے، بزاز نے بلال رض اور انس رض سے، طبرانی اور بزاز نے قتادہ رض سے، طبرانی نے ابن مسعود رض اور حوار انصاریہ رض سے، ابن حبان نے ابوہریرہ رض سے روایت کی ہے، نیز یہ روایت ترمذی رح کے نزدیک اصح ما فی الباب ہے اور اپنے مقصد میں صریح بھی ہے۔
(حاشیۃ التعلیق الممجد علیٰ مؤطا محمد)

ابو برزۃ الاسلمیؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ نبی علیہ السلام کے بارے میں فرماتے ہیں وکان ینفتل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ . و فی روایۃ ینصرف بدل ینفتل (بخاری مشکوٰۃ ومسلم وغیرہ)
آنحضرتؐ صبح کی نماز سے ایسے وقت میں سلام پھیر کر فارغ ہوتے کہ آدمی اپنے ہمنشیں کو پہچان لیتا تھا، صحیحین اور ابوداؤد ص۲۶۷ میں ہے عن ابن مسعودؓ قال ما رأیت رسول اللہ ؐ صلّی صلوٰۃ بغیر وقتھا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلّی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتھا یعنی وقتھا المعتاد فانہ صلی ھناک فی الغلس
اس سے یہ ثابت ہوا کہ مزدلفہ کی صبح آپؐ نے صلوٰۃ فجر غلس میں ادا کی تھی اور اسی کو ابن مسعودؓ وقت معتاد سے قبل قرار دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ کی عام عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی،

اجماع صحابہؓ طحاویؒ نے ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل فرمایا ہے "ما اجتمع اصحاب محمد صلّی اللہ علیہ وسلم علیٰ شیٔ ما اجتمعوا علی التنویر (طحاوی، مصنف ابن ابی شیبہ ص۳۲۲) اس کے علاوہ یزید اودی اور عبد الرحمٰن بن یزید اور زید بن وہب اور سائبؒ وغیرہم سے بہت سے آثار اسفار پر موجود ہیں ۔

دلیل محمدؒ وطحاویؒ فریق اوّل کی احادیث سے تغلیس ثابت ہوتی ہے اور فریق ثانی کی احادیث سے اسفار ثابت ہو رہا ہے اسلئے ان کے مابین یہ تطبیق دی جائے کہ نماز فجر کی ابتدار غلس میں ہوتی تھی اور انتہار اسفار میں ۔

جوابات (۱) حدیث الباب ارادۂ سفر پر محمول ہے (۲) یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ زمانۂ نبوی ؐ میں عورتوں کو بھی شرکتِ نماز کی ضرورت تھی کہ نماز کے متعلق نئے نئے نازل ہونے والے احکام کو وہ بھی معلوم کرسکیں تو عورتوں کی رعایت کرتے ہوئے غلس میں نماز پڑھتے تھے پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا ہے اور قرائن نسخ (الف) حدیث مذکورہ ، (ب) اجماع صحابہ کرام (کما مرّ آنفاً)
(۳) من الغلس عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے بلکہ ان کا قول "ما یعرفن" پر ختم ہوگیا ہے اور انکا منشا یہ تھا کہ چونکہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں اس لئے ان کو کوئی نہیں پہچان سکتا تھا، نیچے کے راوی نے یہ سمجھ لیا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا اسلئے من الغلس کا لفظ اضافہ کردیا اسکی دلیل یہ ہے کہ یہ روایت طحاوی ص۱۰۴ میں ہے لیکن وہاں من الغلس کے الفاظ بالکل نہیں ہیں ۔

اور ابن ماجہ صہ ۴۹ میں " فلا یعرفن ،، تعنی من الغلس" کے الفاظ ہے جس سے ظاہر ہوگیا کہ من الغلس مدرج من الرآوی ہے حالانکہ ابن ماجہ اور طحاوی کی دونوں سندیں عالی ہیں،

(۴) بالفرض مان بھی لیا جائے کہ من الغلس عائشہ رضہ کا قول ہے تب بھی اس سے استدلال تام نہیں ہوتا ہے چنانچہ اس زمانہ میں مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں چھت نیچی تھی اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں لہٰذا خارج مسجد میں اگر اسفار بھی ہو تو داخلِ مسجد میں اندھیرا ہوگا جس کی وجہ سے عورتیں پہچانی نہیں جاتی تھیں

(۵) تشخص کی معرفت) نہ ہونے پر محمول ہے اور یہ اسفار میں پڑھنے سے بھی نہیں ہوتی ہے،

(۶) صحابہ رضہ کے شوق کو پورا کرنے کیلئے بعض دفعہ غلس میں شروع فرمایا تھا کہ طویل قرأت سُن سکیں اس لئے یہ خصوصیتِ صحابہ پر محمول ہے ۔

(۷) غلس ذرا سا اندھیرے پر بھی اطلاق ہوتا ہے جو اسفار کا ضد نہیں لہٰذا یہ اسفار میں بھی تو ہو سکتا ہے ۔

(۸) اصل مقصد تکثیرِ جماعت ہے اگر یہ غلس میں ممکن ہو تو عند الاحناف بھی غلس مستحب ہے کما فے شہر رمضان، نیز صحابہ کرام سب تہجد گذار تھے، اور وہ فجر سے پہلے نہیں سوتے تھے اس لئے بعض وقت غلس میں پڑھ لیتے تھے اور عام امت کا خیال فرماتے ہوئے اسفار کا حکم دیا ۔

عائشہ رضہ کی دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سند میں اسحٰق بن عمر ہے جسکو ابو حاتم رح، ابن القطان رح اور ابن عبد البر رح وغیرہ نے مجہول کہا ہے اور بیہقی رح نے کہا کہ اسحٰق بن عمر نے عائشہ رضہ کو نہیں پایا لہٰذا یہ مرسل ہے اور ابو مسعود انصاری رض کی حدیث کے جوابات اصل میں یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے اور اس کے مواقیت والے حصّہ کو خود ابو داؤد رح نے معلول قرار دیا ہے

قال ابن خزیمۃ رح ھذہ الزیادۃ لم یقلھا احد غیر اسامۃ بن زید (صحیح ابن خزیمہ صہ ۱۸۱)

اور اسامہ کو یحیٰی بن سعید رح، امام احمد رح، ابن معین رح، ابو حاتم رح، نسائی رح اور دارقطنی رح نے ضعیف کہا ہے

۲- صحیحین سے ابن مسعود رض کی حدیث جو دلائل حنفیہ میں ذکر کیا گیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا دائمی معمول اسفار میں نماز پڑھنے کا تھا لہٰذا یہ حدیث ضرور مرجوح ہوگی ۔

۳- اس کے علاوہ اسی حدیث میں ظہر کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے کہ ربما اخرہا (الظہر) اذا اشتد الحر (ابو داؤد صہ ۵۷) حالانکہ شافعی رح اسے تسلیم نہیں کرتے لہٰذا احناف کے صحیح مستدلات

کے مقابلہ میں یہ روایات قابل احتجاج نہیں ہوسکتی ۔

حدیث ام فروہ کے جوابات | ترمذیؒ[1] نے کہا یہ حدیث صرف عبداللہ بن عمر العمری سے مروی ہے جو ضعیف ہے دارقطنیؒ[2] نے کتاب العلل میں اس حدیث کے متعلق کافی اختلاف و اضطراب کا ذکر کیا ہے ۔ اوّل[3] وقت سے مراد اوّل وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں ۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف | دلائل[1] ائمہ ثلاثہ سب فعلی ہیں اور دلائل حنفیہ قولی بھی ہیں فعلی بھی، عند التعارض قولی کی ترجیح ہوتی ہے ۔ احادیث اسفار راجح ہیں کیونکہ احادیث تغلیس کی بنسبت وہ اصح ہیں (کما مرّ انفاً) اکثر صحابہ کا عمل اسفار پر ہے کما روی عن ابی بکرؓ وعمرؓ وعلیؓ وابن مسعودؓ وابی الدرداءؓ وغیرھم مثلاً حدیث قراۃ ابی بکرؓ البقرۃ یأتی فی المؤطا، واخرج الطحاویؒ عن عمرؓ انہ صلّی فقرأ بسورۃ یوسف و سورۃ الحج قراءۃ بطیئۃً

وروی عنہ انہ قرأ فیھا بنی اسرائیل وسورۃ الکہف ولابد لمن یقرأ امثال ھذہ السور ان یفرغ فی الاسفار (حاشیہ موطا مالکؒ ص۲ اوجز المسالک ص۷)

حدیث[5]: عن ابی ہریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قال من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ (متفق علیہ، موطا، مالکؒ ص۳، مشکوٰۃ ص۶۱) وفی روایۃ موطا محمد ص۸۲۸ باب الرجل ینسی الصلوٰۃ او تفوتہ عن وقتھا، من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرکھا ۔

"حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی اس نے صبح کی نماز پالی اور جس نے آفتاب چھپنے سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کی نماز پالی ۔" اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل الطلوع اور قبل الغروب صرف ایک رکعت پالینے سے کہا جائے گا کہ اسکو پوری نماز ملگئی اور مابقیہ رکعات کے اتمام کا وہ محتاج نہیں حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں لہذا ظاہر حدیث

راقم الحروف کہتا ہے ان روایات سے محمدؒ اور طحاویؒ کی تائید ہوتی ہے نہ کہ احناف کے ؛

باجماع امت متروک ہے اور اس کی تاویل کی ضرورت ہے، اب حدیث کا جزء ثانی یعنی نماز عصر کا وقتی کے دوران اگر آفتاب غروب ہو جائے تو مابقیہ نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جائیگی (البتہ امام طحاویؒ کے نزدیک فجر و عصر دونوں نمازیں آفتاب کے طلوع و غروب سے فاسد ہو جائیں گی اور دونوں کے مابین کوئی فرق نہیں) اور حدیث کے جزء اول کی تاویل میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: ائمہ ثلاثہ اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ عصر کے مانند اثناء صلوٰۃ فجر میں بھی اگر طلوع شمس ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی،

ابوحنیفہؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز فجر کے دوران طلوع شمس ہو جائے تو نماز فاسد ہو جائیگی بعد میں اس نماز کی قضا کرنا واجب ہے ۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نماز فجر میں بھی طلوع شمس سے نماز فاسد نہیں ہوتی البتہ انتظار کرے حتی کہ وقت مکروہ گذر جائے اور سورج بلند ہو جائے پھر اتمام کر لینا چاہیئے ۔

دلائل ائمہ ثلاثہ | حدیث الباب ہے اسمیں دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا عن ابو ھریرۃ مرفوعًا واذا ادرک احدکم سجدۃ (رکعۃ) من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوٰتہ (بخاری ، مشکوٰۃ ص۶۷)

دلائل حنفیہ | حدیث الباب کے راوی ابوہریرہؓ کا فتویٰ ہے قال ان خشیت من الصبح فواتا فبادر بالرکعۃ الاولیٰ الشمس فان سبقت بھا الشمس فلا تعجل بالاخر (کنز العمال ص۲۳۵ بحوالہ مصنف عبد الرزاق)

وقال عمر و کدت ان اصلی العصر حتی کادت الشمس تغرب فانہ یدل علیٰ ان عمر رض ادی الصلوٰۃ قبل المغرب (فتح الملہم ص۱۸۷/۲)

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا یتحری (یقصد) احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبھا (متفق علیہ ، مشکوٰۃ ص۹۴) ۔

اسی طرح وہ سب احادیث جنمیں اوقات ثلٰثہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے ۔

جوابات: امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ احادیث متعارض ہیں لہٰذا تطبیق کیلئے یہ تاویل کی جائے کہ جب جنبی بالغ ہو جائے یا حائضہ پاک ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا مجنون عاقل ہو جائے ایسے وقت میں کہ وہ طلوع و غروب سے قبل ایک رکعت

ادا کر سکے تو اس نے وجوب صلوٰۃ کو پالیا بعد میں اس پر قضا واجب ہے یعنی رکعۃً کے قبل وقتٌ اور صلوٰۃ الصبح اور صلوٰۃ العصر کے قبل وجوبٌ محذوف مانا جائے لہٰذا یہ حدیث مسئلہ متنازع فیہا سے خارج ہے، اس توجیہ پر اشکال کیا ہے کہ دوسری روایت مذکورہ میں تو فلیتم صلوٰتہٗ ہے اور ایک روایت میں فیصلّ الیہا اخری ہے اور ایک روایت میں فلیضف الیہا اُخری ہے، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ طلوع و غروب کے بعد دوسری رکعت ملالے لہٰذا یہ تعبیر صحیح نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ فلیتم کے معنی فلیأت بہ علیٰ وجہ التمام فی وقت اُخر ہے۔

(۲) نیز طحاویؒ اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اوقات ثلٰثہ میں نماز کی ممانعت کی احادیث مشہور اور متواتر ہیں لہٰذا ان کی ترجیح ہوگی۔ یہ جواب امام طحاویؒ کے مسلک پر ہو سکتا ہے لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ فجر اور عصر کے درمیان جو فرق کرتا ہے اس کا جواب اس سے نہیں ہوتا ہے ہاں امام سرخسیؒ نے وجہ فرق یہ بتایا کہ بعد العصر اس کے مماثل وقت ہے بخلاف بعد الفجر (۳) احادیث ممانعت سے احادیث اباحت کو منسوخ قرار دیا جائے گا اور قرینۂ نسخ راوی حدیث کا روایت کے خلاف فتویٰ دینا ہے (فیہ ما فیہ)۔

(۴) علامہ صدر الشریعۃؒ اور حافظ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ تعارض احادیث کی وجہ سے ترجیح کیلئے قیاس کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی نماز درست ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ فجر کا پورا وقت کامل ہے لہٰذا جو آخر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا چونکہ وجوب صلوٰۃ کا سبب آخری جزء وقت ہے کیونکہ اقیموا الصلوٰۃ کا خطاب تکبیر تحریمہ کے قبیل تک متوجہ رہتا ہے تو فجر میں وجوب کامل ہوا لہٰذا ادا ناقص درست نہیں بخلاف عصر کے چونکہ اسمیں اصفرار سے لیکر غروب تک وقت ناقص ہے جب وجوب ناقص ہوا تو ادا ناقص بھی درست ہوگا۔

<u>اشکالات</u> (۱) آخری توجیہ تو نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اس لئے یہ صحیح نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس نہیں بلکہ تعارض بین النصوص کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کرنا اصولیین کا قاعدۂ مسلّمہ ہے۔

(۲) یہ سب توجیہات حدیث الباب اور احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات الثلٰثۃ المکروھۃ کے درمیان

تعارض کے اثبات پر مبنی ہے حالانکہ حقیقۃً دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ وہاں صرف نہی ہے نہ کہ نفی اور حدیث الباب میں اثبات ہے اور تعارض نفی و اثبات میں ہوتا ہے نہ کہ نہی اور اثبات میں کیونکہ احادیث النہی کا مقصد عدم جواز ہے اور احادیث الباب کا مقصد عدم فساد ہے ان دونوں کے مابین تعارض نہیں مثلاً ایام نحر میں روزے رکھنے پر نہی آئی لیکن عند الاحناف اگر روزہ رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا لہٰذا ثابت ہوا کہ نہی فساد کا لازم نہیں ۔

(۴) حدیث الباب اور احادیث النہی کے درمیان حقیقۃً تعارض ہے کیونکہ نہی کی احادیث میں محض نہی نہیں بلکہ نفی بھی ہے کما جاء عن ابی سعید الخدری رضؓ مرفوعًا لاصلوٰۃ بعد الفجر حتی تبزغ الشمس ولاصلوٰۃ بعد العصر حتیٰ تغرب الشمس (نسائی صـ۳۶) وفی روایۃ لاصلوٰۃ بعد الصبح حتیٰ ترتفع الشمس ولاصلوٰۃ بعد العصر حتیٰ تغیب الشمس (متفق علیہ مشکوٰۃ صـ۹۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع وغروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے اور حدیث الباب میں اثبات ہے لہٰذا تعارض حقیقۃ ہے اور رجوع الی القیاس جائز ہوا (بوادر النوادر) اس میں اشکال یہ ہے کہ لاصلوٰۃ کا صیغہ بکثرت نہی کے معنی میں آتا ہے کما فی قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد (دارقطنی)

علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں حدیث الباب درحقیقت مسبوق کے بارے میں ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مسبوق کو امام کے ساتھ ایک رکعت بھی مل جائے تو اسکو جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا اس کی تائید اس روایت کے درج ذیل طرق سے ہوتی ہے من ادرک رکعۃ مع الامام فقد ادرک الصلوٰۃ وفی روایۃ من ادرک رکعۃ من الصلوۃ فقد ادرک الصلوٰۃ (بخاری صـ۳۷۹) ۔

اشکال مسبوق کا یہ حکم تو ہر نماز کیلئے عام ہے پھر حدیث میں عصر اور فجر کو کیوں خاص کیا گیا؟

جوابات (الف) دونوں نمازوں کی بہت اہمیت بیان کرنا مقصد ہے جیسا کہ ابن فضالہؓ کی طویل حدیث میں یہ جملہ ہے کہ حافظ علی العصرین وما العصران فقال قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا (ابوداؤد صـ۶۱) ۔

(ب) نیز ان دونوں میں اکثر جماعت فوت ہو جاتی ہے اسلئے اس سے ادراک جماعت پر ترغیب دلانا مقصد ہے ۔ (ج) اسکی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فجر اور عصر کا آخری وقت میں اتفاق ہے مابقیہ تینوں نمازوں کے آخری وقت کے متعلق اختلاف ہے ۔

(د) فجر وعصر کا آخری وقت ہر شخص سمجھ سکتا ہے کیونکہ یہ طلوع وغروب سے ہوتا ہے۔ بخلاف دوسری نمازوں کا آخری وقت (فیض الباری ص۱۲۲ ج۲) راقم الحروف کے خیال میں آخری دونوں جواب قوی نہیں۔ شاہ صاحبؒ اس مسئلہ کے متعلق لکھتے ہیں: "وجملة الكلام ان الحديث لا يفرق بين الفجر والعصر وظاهره موافق لما ذهب اليه الجمهور وتفريق الحنفية باشتمال العصر على الوقت الناقص دون الفجر عمل باحدى القطعتين وترك للاخرى بنحو من القياس وذا لا يرد على الطحاوى (فيض البارى ص۱۲۲ ج۲)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک مسلک طحاوی راجح ہے۔ اور فقیہ الہند مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی یہ عبارت "فان قولهم النهى عن الافعال الشرعية يقتضى صحتها فى انفسها ينادى باعلى نداء على جواز الصلوتين كليتهما الخ (الكوكب ص۱۰۲) ۔

اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور صاحب بحر الرائق کے کلام کا رجحان اس طرف ہے کہ دونوں نمازیں مع الکراہۃ ادا ہو جائیں گی۔

لیکن عامۃ المتون سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر اور عصر کے مابین فرق ہے اور وجہ فرق شیخ الحدیث علامہ زکریاؒ نے اسطرح فرمایا: والاوجه عندى فى وجه ترجيح جواز العصر دون الفجر ان ظاهر قوله تعالى اقم الصلوٰة لدلوك الشمس الى غسق الليل، يبيح الصلوٰة فيه (اوجز المسالك ص۹ ج۱)۔

اور بعض مشائخ احناف نے ابو یوسفؒ کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب) ۔

بَابُ الاذان

اسکے متعلق چار مباحث ہیں :-

(۱) اذان کے معنیٰ لغوی وشرعی | اذان باب تفعیل سے اسم مصدر ہے بمعنی اعلان، اور شرعی معنی یہ ہیں: الاعلام بالفاظ مخصوصة فى اوقات مخصوصة للصلوٰة المفروضة، یعنی فرض نماز کی ادائیگی کیلئے مخصوص اوقات میں مخصوص الفاظ کے ساتھ اعلان کرنا۔

(۲) اذان کی حکمتیں | اظہار[1] شعائر اسلام، بیان[2] توحید و رسالت، اطلاع[3] دخول وقت الصلوٰۃ، دعوت[4] امت مسلمہ للاجتماع وغیرہا،

(۳) اذان کی مشروعیت کب ہوئی؟ | (الف) ابوبکر رازیؒ وغیرہ نے کہا کہ اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے، (ب) بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی مشروعیت مکہ معظمہ میں نماز فرض ہونیکے ساتھ ہو گئی تھی، (ج) بعض نے کہا یہ ابراہیمؑ کی اذان سے ماخوذ ہے کما فی قولہ تعالیٰ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ، ۔ ۔

(د) جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ طیبہ میں ہوئی ہے امام بخاریؒ نے فرمایا قولہ تعالیٰ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَّلَعِبًا (المائدہ آیۃ ۵۸) وَإِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَّوْمِ الْجُمُعَةِ (الجمعہ آیۃ ۹) سے اسکی تائید ہوتی ہے یہ قول زیادہ صحیح ہے، ہاں کس سن میں اسکی ابتداء ہوئی اسمیں اختلاف ہے، ملا علی قاریؒ اور صاحب مواہب وغیرہ لکھتے ہیں سنہ ۲ھ میں ہوئی، جمہور فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ بن عبدربہ کے خواب اور آنحضرت کیطرف سے اسکی تصدیق کی بناء پر سنہ ۱ھ میں اذان کی مشروعیت ہوئی اور بقول امام غزالیؒ اسی رات چودہ صحابہ نے کلمات اذان کو خوابوں میں سنا اسکی تفصیل میں عبداللہ بن زید وغیرہ کی احادیث موطا مالک صہ ۲۳ اور ابوداؤد صہ ۷۲/۱ میں ہیں ۔

(۴) اذان و اقامت کی شرعی حیثیت | جمہور[1] کے نزدیک اذان و اقامت دونوں سنت مؤکدہ ہیں، حنابلہ[2] کے نزدیک فرض کفایہ ہیں، نیز احناف فرماتے ہیں اگر کسی شہر اور بستی کے لوگ اذان کے ترک پر متفق ہو جائیں تو ان کے خلاف جہاد واجب ہو جاتا ہے، صفا، مروۃ، کتاب اللہ، بیت اللہ اور خاتم النبیین صلعم کی طرح اذان بھی شعائر اسلام میں داخل ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ للجزائری صہ ۲۱۲/۱، قاضیخان، بدائع،

حدیث: عن انسؓ ... فامر بلال ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامۃ الخ ۔

"حضرت انسؓ بیان فرماتے ہیں کہ (کچھ) لوگوں نے آگ اور ناقوس کا ذکر کیا تو (کچھ) لوگوں نے یہود اور نصاریٰ کا ذکر اٹھایا بالآخر حضرت بلالؓ کو حکم ہوا کہ اذان کے کلمے جفت کہیں اور اقامت کے کلمات طاق کہیں" یہاں دو مباحث ہیں ۔

عدد تکبیر اولیٰ **مذاہب** (۱) امام مالکؒ کے نزدیک ابتداء اذان میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار مرتبہ ہے، **دلائل مالکؒ** (۱) حدیث انس کہ یہاں شفع اذان کا حکم دیا گیا اسمیں تکبیر بھی داخل ہے (۲) ابو محذورہؓ کی روایت کے بعض طرق میں تثنیۂ تکبیر کا ذکر ہے،

دلائل ائمۂ ثلاثہ (۱) عبد اللہ بن زید کی روایت وہاں تربیع کا ذکر ہے (ابوداؤد ص۷۲، ابن ماجہ، دارمی) (۲) ابومحذورہؓ کی روایت میں تربیع تکبیر کا ذکر ہے (مسلم، ابوداؤد ص۷۲، مشکوٰۃ ص۶۳) (۳) اسطرح حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ اور سعد القرظیؓ کی اذانوں میں تربیع کا ذکر ہے (ابوداؤد، ابن ماجہ) **جوابات** (۱) ابن عبد البر مالکیؒ فرماتے ہیں کہ تربیع کا راوی ثقہ ہے اور زیادتِ ثقہ مقبول ہے (۲) یا کہا جائے اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے اسلئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، (۳) یا شفع اذان کا مطلب یہ ہے کہ شہادتین اور حیعلتین میں شفع کیا جائے نہ کہ تکبیر میں تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو جائے،

ترجیع الشہادتین اور عدد کلمات اذان واقامت ترجیع یہ ہے کہ اولاً شہادتین کو دو دو مرتبہ آہستہ آواز سے اور پھر دو دو مرتبہ بلند آواز سے کہا جائے،

مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک ترجیع مسنون ہے اور آغاز اذان میں تربیع تکبیر نہیں ہے لہذا اذان کے کلمات سترہ^۱۷^ ہیں اور انکے نزدیک کلمات اقامت دس^۱۰^ ہیں یعنی تکبیر کے علاوہ باقی کلمات اذان کو افراد کہا جائیگا (۲) شافعیؒ کے نزدیک ترجیع اور تربیع دونوں مسنون ہیں لہذا کلمات اذان انیس^۱۹^ ہیں اور اقامت کے کلمات گیارہ^۱۱^ ہیں یعنی جملہ کلمات کو ایتار کہا جائیگا سوائے تکبیر اور قد قامتِ الصلوٰۃ کے، اقامت میں امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، (۳) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، اور ثوریؒ وغیرہ فقہاء کے نزدیک ترجیع مسنون نہیں بلکہ جائز ہے اور تربیع تکبیر مسنون ہے لہذا اذان کے کلمات پندرہ^۱۵^ ہیں، احمدؒ کا مسلک بھی احناف کے موافق ہے اور احناف کے نزدیک اقامت کے کلمات سترہ^۱۷^ ہیں کیونکہ اقامت میں قد قامت الصلوٰۃ کو دو مرتبہ اضافہ کیا جائیگا، **ثبوت ترجیع کے متعلق دلائل موالک وشوافع** (۱) عن ابی محذورۃؓ ان النبیؐ علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ (مشکوٰۃ ص۶۴) لیکن یہاں پہلا جملہ شوافع کے موافق ہے اور دوسرا جملہ احناف کے موافق ہے، لہذا یہ دلیل تام نہیں -

(۲) وعنہ ..... تخفض بھا صوتك ثم رفع صوتك بالشھادۃ (ابوداؤد مشکوٰۃ ص۶۳)

(۳) اقامت کے متعلق دلیل حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں ایتار اقامت کا حکم ہے اور موالک قد قامت الصلوٰۃ بھی ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں، الا الاقامۃ کو مدرج من الراوی کہتے ہیں۔

دلائل احناف (۱) عن سوید بن غفلۃؓ سمعت بلالاً یؤذن مثنی و یقیم مثنی (طحاوی مصنف ابن ابی شیبہ) ابن حجرؒ نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ سویدؓ اس دن مدینہ تشریف لائے جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لحد مبارک میں اتارا جا رہا تھا، لہٰذا معلوم ہوا کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کی آذان اور اقامت آپؐ کی وفات کے بعد بلا ترجیع دو دو مرتبہ کہتے ہوئے سنی، (۲) عن عبد اللہ بن زیدؓ قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ (ترمذی ص۴۸).

(۳) وعنہ رای فی المنام الاذان فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال علمہ بلالاً فاذن مثنی مثنی واقام مثنی مثنی (طحاوی ص۸۹) قال ابن الجوزی فی التحقیق حدیث عبد اللہ بن زید ھو اصل فی التاذین ولیس فیہ ترجیع فدل علی ان الترجیع غیر مسنون (۴) آذان عبد اللہ بن ام مکتومؓ اور آذان سعد قرظیؓ موذن مسجد قبا وغیرہما ترجیع سے خالی ہے اور اقامت شفعاً شفعاً ہے۔ **جوابات** (۱) بیان جواز ابو محذورہ کی روایات بیان جواز پر محمول ہے

(۲) **خصوصیت اہل مکہ** اہل مکہ توحید و رسالت کے اولین مخاطب تھے لیکن انہوں نے بغاوت کی اور موحدین کی ایذارسانی میں مشغول ہو گئے تھے اس لئے فتح مکہ کے بعد ان کے دلوں میں توحید و رسالت کو راسخ کرنے کیلئے ابو محذورہؓ کو ترجیع شہادتین کی تعلیم دی گئی، (التحقیق لابن الجوزیؒ)

(۳) **غلبۂ محبت** ابو محذورہؓ غلبۂ محبت کی بنا پر اس ترجیع کو نہیں چھوڑا جیسا کہ ابو محذورہؓ سر کے بال محض اس لئے نہ کٹواتے تھے کہ ان کو حضورؐ کا ہاتھ مبارک لگے تھے

(۴) **روایات ترجیع کی منسوخیت** ابو محذورہؓ سے عدم ترجیع کی روایات بھی ہیں جو کہ موخر ہیں، لہٰذا یہ روایات ترجیع والی روایات کیلئے بمنزلہ ناسخ ہے،

(۵) **رجوع الی القیاس** تعارض روایات کے وقت رجوع الی القیاس اولیٰ ہوتا ہے۔

قیاس شہادتین میں ترجیع نہ ہونی چاہیے کیونکہ ماعدا الشہادتین میں باتفاق محدثین ترجیع نہیں، (۶) **ثبوت مدعیٰ میں صراحت** | احادیث عدم ترجیع اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں صریح ہیں بخلاف احادیث ترجیع کے کہ ان میں متعدد احتمالات ہیں۔

(۷) **بحیثیت کم وکیفیت** | روایاتِ عدم ترجیع کمًا وکیفًا غالب ہیں کیونکہ وہ اکثر قولی اور تعداد کے اعتبار سے بھی زیادہ ہیں لہٰذا مذہب احناف کی ترجیح ہوگی۔

حدیث الباب کو انہوں نے جو ایتار اقامت کے متعلق دلیل پیش کیا اس کے

جوابات | (۱) ایتار کا حکم تعلیمًا للجواز فرمایا ورنہ سنت مستمرہ تو تشفیع اقامت ہی کی ہے (۲) حدیث الباب سے حضرت بلالؓ کا عمل ایتار ثابت ہوتا ہے لیکن سوید بن غفلۃ رضؓ کی مذکورشدہ روایت سے بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت معلوم ہوتا ہے، نیز ابو محذورہؓ بالاتفاق اقامت کو تشفیعًا کہا کرتے تھے لہٰذا ایتار اقامت کو منسوخ قرار دیا جائیگا،

(۳) قولہ أُمر بلال یہ قضیۂ مہملہ ہے اس طرح ان یشفع الاذان میں الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ یہ بھی قضیہ مہملہ ہے جس کا صدق فرد واحد سے بھی ہوسکتا ہے تو معنی یہ ہوئے کہ آذانِ صبح میں شفع ہو (چنانچہ بلالؓ اور عبداللہ بن ام مکتوم رضؓ سے صبح میں دو آذانیں ہوا کرتی تھیں) اور اقامت صبح میں افراد ہو، (حاشیۂ الکوکب الدری ص۸۱ ج۱) (۴) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ایتار سے کلمات کا ایتار مراد نہیں بلکہ باعتبار سانس ایتار ہے یعنی اتیانِ کلمتین بنفس واحد اور تشفیع اذان کے معنی اتیان کلمتین بنفسین کے ہیں اگر ایتار کے معنی کلمات کے اعتبار سے ہوں تو حدیث الباب پر شوافع وموالک کا بھی عمل نہیں کیونکہ اس وقت اقامت کے کلمات نو ہوجاتے ہیں، ولاقائل بہ احدٌ

مسئلہ تثویب

حدیث: عن بلالؓ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتثوبن فی شیئ الا فی صلوٰۃ الفجر، تثویب کے معنی لوٹانا، کسی کو بار بار بلانا یعنی اعلام بعد الاعلام کے ہیں، شرعًا اس کا اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے (۱) اقامت کہنا (۲) حیعلتین کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا یہ فجر کے ساتھ مخصوص ہے اور بقیہ نمازوں میں نامناسب ہے، (۳) آذان واقامت کے درمیان "الصلوٰۃ جامعۃ" وغیرہ کسی طریقے سے نماز کی دوبارہ

اطلاع دینا یہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ امام نوویؒ شرح مہذب میں لکھتے ہیں انَّ علیًا رأی مؤذنًا یثوّب فی العشاء فقال اخرجوا ھذ المبتدع من المسجد وعن ابن عمر مثلہ (بحرالرائق ص۲۶۷) وفی روایۃ قال ابن عمرؓ (لمجاھد) اخرج بنا من عند ھذا المبتدع ولم یصل فیہ (ترمذی ج۱ ص۵) لیکن ابویوسفؒ. قاضی مفتی اور مدرس جیسے مشغول آدمی کیلئے تثویب مستحسن قرار دیا ہے، دور حاضر کے لوگوں میں امورِ دین میں غفلت زیادہ ہے اسلئے اگر سنت وعبادت سمجھے بغیر اس کو اختیار کیا جائے تو مباح ہے۔ ھذا اعدل الاقوال فی ذالك۔

حدیث: عن جابرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلالؓ اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدُرْ، "حضورؐ بلالؓ سے فرمایا اے بلال جب آذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی کہو"

تحقیق ترسل | ترسل کے معنی اطمینان کے ساتھ کوئی کام کرنا اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) کلمات کے درمیان وقف کرنا (۲) ہر کلمہ و حرف کو اس کا پورا حق دیا جانا کیونکہ بعض چیزیں کلمات آذان میں ایسی ہیں جو حدِ کفر تک پہنچاتی ہیں مثلاً اللہ اکبر میں لفظ اللہ کے ہمزہ کو مد کیا جائے تو استفہام ہو جائیگا۔ اور ایسے اکبر میں اکبار (طبل) کہنا اسطرح لا الٰہ الا اللہ میں الٰہ پر وقف کرنا وغیرہ کفر ہے۔ **قولہ فاحدُرْ** | حدر بمعنی جلدی کرنا یعنی کلمات اقامت کو ایک ساتھ روانی سے ادا کرنا، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ اذان میں ترسل اور اقامت میں حدر مسنون ہے۔

قولہ والمعتصر | یعنی جو اپنے مثانہ کو نچوڑنا چاہتا ہے کیونکہ عصر کے معنی نچوڑنے کے ہیں یہاں مراد وہ شخص جس کو قضاء حاجت کی ضرورت ہو، **قولہ ولا تقوموا حتی ترونی** | آپؐ کا یہ ارشاد کسی ضروری کام میں مصروف رہنے کے وقت کا ہے۔

قیام مقتدی اور تکبیر امام کے وقت کے متعلق اختلاف | مقتدی کب کھڑا ہو اور امام کب تکبیر کہے اس میں ذرا اختلاف ہے، **مذاہب** | (۱) سوید بن غفلہؒ، قیس بن حازمؒ اور عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کے نزدیک جب مؤذن اقامت شروع کرے تو قیام واجب ہے، حی علی الصلوٰۃ کہنے کے وقت اعتدال صفوف ضروری ہے (مصنف ابن ابی شیبہ)۔

(۲) جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مقتدیوں کے قیام کی کوئی حد مقرر نہیں جب چاہیں کھڑا ہو جائے، امام کی تکبیر کے متعلق ابو حنیفہؒ کا ایک قول ہے کہ قد قامت الصلوٰۃ کہنے کے وقت امام کو تکبیر کہکر نماز شروع کر دینا چاہئے، لیکن جمہور اور امام اعظمؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ اقامت سے فارغ ہونے کے بعد امام تکبیر کہے، حدیث: عن زیاد بن حارث الصدائی......

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اخاصُداء قد اذن ومن اذن فهو يقيم

قولہ اخا صُدَاءٍ یم صداء کا بھائی، اس سے مراد زیاد بن حارث صدائی ہیں، دراصل زیاد قبیلۂ صداء سے تعلق رکھتے تھے اور عرب میں دستور ہے کہ جو شخص جس قبیلہ سے تعلق رکھتا ہے اس کو اس قبیلہ کا بھائی کہا جاتا ہے،

ومن اذن فهو يقيم کی تشریح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ عمل وجوب پر محمول ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اس کو استحباب پر حمل کرتے ہیں، لہٰذا موذن سے قولاً یا دلالۃً اجازت لیکر دوسرا اقامت کہہ سکتا ہے، بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف نہ ہو چنانچہ اگر دوسرے کو اقامت کی اجازت ہو اور وہ جلدی اقامت کہدے تو موذن کی تکبیر اولیٰ چھوٹ جائیگا اسی سے اس کی دل شکنی ہوگی، حدیث الباب کو احناف و موالک استحباب پر حمل کرنے کی وجہ درج ذیل روایات ہیں، (۱) عن عبد اللہ بن یزیدؓ...... قال فأُرِیَ عبد اللہ بن یزید الاذان فی المنام فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال اَلْقِہٖ علی بلال فالقاہ علیہ فاذن بلال فقال عبد اللہ انا رأیتہ وانا کنت اریدہ قال فاقم انت (ابوداؤد) قال عبد البر اسنادہ حسن۔

(۲) اسطرح دارقطنی وغیرہ میں روایات ہیں کہ بعض اوقات بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتومؓ اقامت کہتے اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، نیز حدیث الباب میں ضعف ہے، لہٰذا ثبوت وجوب کی دلیل نہیں بن سکتی ہے۔

حدیث:- عن مالک بلغہ اَنَّ المؤذن جاء عمر بن الخطابؓ یؤذنہ لصلوٰۃ الصبح فوجدہ نائماً فقال الصَّلوٰۃ خیر من النوم فأمرہ عمرؓ اَنْ یجعلها فی نداء الصبح ا

یعنی "الصلوٰۃ خیر من النوم" فجر کی اذان میں کہنا پہلے ہی سے مسنون تھا جب اس مؤ

نے عمرؓ کو جگانے کیلئے بے محل استعمال کیا تو عمرؓ نے مؤذن کو متنبہ کر دیا کہ بے محل سوتے ہوئے شخص کو جگانے کیلئے یہ کلمہ نہ کہا کرو ،

صلوٰۃ وسلام قبل الاذان حدیث الباب سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اذان کے آگے ,, اَلصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلَیْكَ یَارَسُوْلَ اللّٰہ ،، وغیرہ کہنا بدعت ہے ۔ کیونکہ وہ صلوٰۃ وسلام بھیجنے کا محل نہیں ہے اسلئے ابن حجر عسقلانیؒ تحریر فرماتے ہیں من صلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الاذان معتقدًا سنیتہ فی ذالك المحل ینھی و یمنع منہ لانہ تشریع بغیر دلیل ۔ (الفتاوی الکبری بحوالہ الابداع ص ۱۷۵) نیز امام شعرانیؒ اپنے استاد سے نقل فرماتے ہیں ,, لم یکن التسلیم الذی یفعلہ المؤذنون فی أیامہ علیہ السلام و لا بالخلفاء الراشدین بل کان فی أیام الروافض لمصر ،، غور فرمائیے کہ علیؓ اور ابن عمرؓ نے مثوّب کو مبتدع کہا جو کتب احادیث میں مذکور ہے حالانکہ مثوب نے کسی کو گالیاں نہیں دی تھیں بلکہ وہ نماز جیسی بہترین عبادت کی طرف لوگوں کو بلا رہا تھا اور الدال علی الخیر کفاعلہ کی بنا پر بظاہر وہ اجر کا مستحق تھا اسکے باوجود ان صحابہؓ نے مثوّب کو بدعتی کہا اور اس مسجد میں نماز نہ پڑھکے چلے گئے اسکی وجہ یہ تھی کہ تثویب جو فجر کے وقت کیلئے مستحب تھی دوسرے اوقات میں بھی بے محل کہنا شروع کر دیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ ایسا مستحب عمل جو کسی وقت کے ساتھ مختص ہو اسکو کسی دلیل کے بغیر دوسرے اوقات کیلئے بھی عام کر لینا بدعت ہے ، اور صحابہ کرام کی دور رس نگاہیں بدعات کی ظاہری چمک میں الجھ کر نہیں رہ جاتی تھیں بلکہ ہدایت کے اصل منبع اور سرچشمہ تک رسائی کر لیتی تھیں ، کاتب الحروف کہتا ہے کہ بعض مبتدع قولہ تعالیٰ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا وغیرہ عام آیات سے اسکی استحباب پر استدلال کرتا ہے حالانکہ یہ غلط فاحش ہے کیونکہ احکام عامہ سے امور خاصہ ثابت کرنیکی کوشش بے جا ہے ، اسکی بدعت ہونے پر دوسری ایک دلیل ایضاح المشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۱۴ میں ملاحظہ ہو ،

اذان واقامت میں انگلیاں چومنا علامہ جلال الدین سیوطیؒ لکھتے ہیں الاحادیث التی رویت فی تقبیل الانامل وجعلہا علی العینین

عند سماع اسمہٗ عن المؤذن فی کلمۃ الشہادۃ کلھا موضوعات (تیسیر المقال للسیوطیؒ بحوالہ عماد الدین صہ۱۲۳) نیز یہ عقل کا خلاف بھی ہے اگر رسول خدا صلعم کے نام محمدؐ سے ہی محبت ہے (اور ہر مسلمان کو ہونی چاہیئے) تو اذان دینے والے کے منہ چومنا چاہیئے جسکی مبارک ہونٹوں اور زبان سے یہ مبارک نام نکلا ہے اپنی انگلیاں تو ہر وقت ساتھ ہی رہتے ہیں نہ تو اُن سے آپکا اسم گرامی صادر ہوتا ہے اور نہ ان پر لکھا ہوا ہوتا ہے انکو چومنے اور آنکھوں سے لگانے کے کوئی معنی نہیں رکھتا،، - باب فضل الاذان و اجابۃ المؤذن

حدیث: - عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا نودی للصلوٰۃ ادبر الشیطان لہ ضراط ، (موطا مالک صہ۲۳) جب نماز کی اذان دیجاتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر کر گوز مارتا ہوا بھاگتا ہے،

سوال شیطان یہ فعل کیوں کرتا ہے؟ **جوابات** (۱) شاید اسلئے کرتا ہے تاکہ اذان کی آواز اسکے کانوں میں نہ آسکے، کیونکہ جب قرب میں شور ہو تو دور کی آواز سنائی نہیں دیتی، (۲) شیطان اس نازیبا فعل سے اذان کے ساتھ تمسخر کرتا ہے، (۳) اذان کی وجہ سے اسپر بوجھ پڑتا ہے، اسلئے گوز نکلتا ہے،،

اذان علی القبر بعض نے اس حدیث سے اذان علی القبر ثابت کرنیکی کوشش کی ہے کہتے ہیں کہ جب بندہ قبر میں رکھا جاتا ہے تو منکر ونکیر کے سوال کے وقت شیطان رجیم وہاں بھی خلل انداز ہونیکی کوشش کرتا ہے اور حدیث الباب سے ثابت ہوتا ہے کہ شیطان اذان سے بھاگتا ہے لہذا اسکی مدافعت کیلئے قبر پر اذان کہنا مفید ہے (ایذان الاجر صہ۳ ملخصاً) علماء حقانی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال محض غلط ہے۔

(۱) کیونکہ انسان کی تکلیفی زندگی جس میں اغوائے شیطانی کا خطرہ رہتا ہے موت کیساتھ ختم ہوجاتی ہے قبر میں اغواء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے (۲) اگر تسلیم کیجائے کہ وہاں اغوائے شیطانی کا دخل ہوتا ہے ہم کہتے ہیں کہ اسطرح اور بھی متعدد مقامات ایسے ہیں جہاں شیطان کی دخل اندازی کا امکان ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس جاوے یا قضائے حاجت کیلئے چلے وغیرہا، کیا قبر پر اذان دینے والوں نے کبھی ان

ہدایہ وغیرہا)

حدیث:- عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول (مشکوٰۃ ص۶۴ مؤطا مالک ص۲۴)

یہاں تین مباحث ہیں، ① **اجابت مؤذن** | اسکی دو قسمیں ہیں ایک اجابت عملی یا فعلی، اسکو جمہور ائمہ واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ آپؐ نے حضور فی الجماعۃ کے متعلق سخت تاکید فرمائی ہے، ② **اجابت قولی** | اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب:- (۱) اہل ظواہر اور بعض احناف ومو الک کے نزدیک اجابت قولی بھی واجب ہے (۲) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اور اکثر احناف کے نزدیک مستحب ہے

دلیل اصحاب ظواہر وغیرہ | حدیث الباب ہے کیونکہ ظاہراً صیغۂ قولوا وجوب پر دلالت کرتا ہے،، **دلائل جمہور** | (۱) عن انسؓ أنہ سمع مؤذناً فلما کبّر قال علیہ السلام علی الفطرۃ فلما تشہّد قال خرج من النار (مسلم) اسطرح (۲) چرواہے کی اذان کے جواب میں آنحضرتؐ نے اذان کے الفاظ نہیں فرمائے لہٰذا آپؐ مؤذن کی اذان کی طرح جواب نہ دینا عدم وجوب پر دال ہے،

جواب | حدیث الباب میں بقرینۂ فعل نبوی امر کا صیغہ استحباب پر محمول ہے،

(۳) **تمام کلمات اذان میں موافقت** | **مذاہب** (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مجیب کو پورے کلمات اذان میں مؤذن کی موافقت کرنا چاہیے، (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، ثوریؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک حیعلتین کے جواب میں حوقلہ

فریق اوّل کی دلیل | حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں کوئی استثنا نہیں ہے،

دلائل احناف | (۱) عن عمرؓ انہ قال ..... ثم قال المؤذن حیّ علی الصلوٰۃ فقال لا حول ولا قوۃ الا باللہ (مسلم) (۲) وعن معاویۃؓ انہ قال حیّ علی الصلوٰۃ فقال لا حول ولا قوۃ الا باللہ وقال ھکذا سمعنا نبیکم یقول (بخاری)

جواب | حضرت عمرؓ اور حضرت معاویہؓ کی دونوں حدیثیں مفسر ہونیکی بناپر حدیث الباب کیلئے مخصص ہیں. اور ابن حجرؒ نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع ومو الک کا مفتی بہ قول بھی یہی ہے،

(بذل ج۱ ص۲۹۹، عمدہ ج۵ ص۱۲۳)

(فتح الملہم ج۲ ص۸، اوجز ج۱ ص۱۸۴)

حدیث - عن عبد اللہ بن مغفلؓ.... بین کل اذانین صلوٰۃ - یہاں اذانین سے تغلیباً آذان واقامت مراد ہیں -

رکعتین قبل المغرب کے متعلق اختلاف | مذاہب - (۱) شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مستحب ہے اور بعض نے کہا ان کے نزدیک صرف جائز ہے -،

(۲) ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک فی نفسہ جائز ہے بخوف تاخیر مغرب مکروہ لغیرہ ہے -

دلائل فریق اول | (۱) حدیث الباب ہے -(۲) عن عبد اللہ المزنیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا صلوٰۃ قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ (بخاری ص۱۵۷) - اسطرح انسؓ سے روایات جو بخاری ص۱۸۷ ابو داؤد ص۱۸۳ میں ہے اس سے بھی جواز ثابت ہوتا ہے -

دلائل فریق ثانی | (۱) عن طاؤس سئل ابن عمرؓ عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت احدًا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما (ابو داؤد ص۱۸۲)

(۲) عن ابراھیم النخعیؒ قال لم یصل ابوبکر ولا عمر ولا عثمان رضی اللہ عنہم قبل المغرب رکعتین (بیہقی ص۴۷۶ ج۲) ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے نہ کہ نہی لہٰذا ان سے سنیت کی نفی ثابت کی جا سکتی ہے اور کراہت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے،

دلیل کراہت | عن بریدۃ الاسلمیؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال عند کل اذانین رکعتین خلا صلوٰۃ المغرب (دارقطنی ص۲۶۴ ج۱ بیہقی) گو ابن الجوزیؒ وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا لیکن علامہ سیوطیؒ وغیرہ نے اس کو صحیح قرار دیا -

تطبیق بین الروایات | متاخرین حنفیہ میں سے ابن الہمامؒ اور انور شاہ کشمیریؒ وغیرہما نے فرمایا رکعتین قبل المغرب روایت کی رو سے جائز ہیں البتہ ان کا ترک دو وجوہ سے افضل معلوم ہوتا ہے، ایک قوی احادیث سے تعجیل مغرب کی بہت تاکید آئی اگر مغرب سے پہلے نفل مستحب قرار دیا گیا تو عوام لوگ فرض میں تاخیر کریں گے یا کم از کم ان کی تکبیر اولیٰ فوت ہوگی یہ سب باتیں مکروہ ہیں، دوم صحابہ کرام کی اکثریت یہ رکعتیں نہیں پڑھتی تھی اور احادیث کے صحیح مطالب تعامل صحابہ ہی سے ثابت ہوتے ہیں چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے اس لئے ترک ہی افضل معلوم ہوتا ہے البتہ کوئی پڑھے تو قابل ملامت نہیں،

حدیث :- عن ابی ہریرۃ رضؓ ..... الامام ضامن - ضامن بمعنی کفیل یعنی جو کسی کے ذمہ کو اپنے اوپر لازم کرلے، یا بمعنی ضمن میں لینے والا، یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور یہ متعدد مختلف فیہ مسائل میں حنفیہ کا مستدل ہے -(۱) اس سے احناف نے اقتداء المفترض خلف المتنفل کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا کیونکہ حدیث میں امام کو صحت اور فساد نماز کے

اعتبار سے ضامن قرار دیا گیا، ظاہر ہے کہ ضعیف قوی کا متضمن نہیں ہو سکتا (۲) اقتداء المفترض بمفترض آخر کے عدم جواز پر بھی استدلال کیا کیونکہ کوئی چیز اپنے منافی کا متضمن نہیں ہو سکتی، (۳) قرأت خلف الامام کے ترک پر استدلال کیا کیونکہ جب امام مقتدیوں کا کفیل اور ذمہ دار ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قرأت مقتدیوں کیلئے کافی ہو یا ضامن کو ضمن سے لیا جائے تو معنی ہونگے مقتدیوں کی نماز امام کی نماز کے ضمن میں آجاتی ہے، جسطرح جالس سفینہ جب کشتی کے ضمن میں آجاتا ہے تو کشتی کی حرکت کو جالس سفینہ کی حرکت شمار کی جاتی ہے بلکہ حرکت تو ایک ہے اور متحرک بہت ہیں ان کی حرکت بالعرض ہوتی ہے اور کشتی کی حرکت بالذات ہوتی ہے فکذا ههنا (۴) فسادِ صلوٰۃ امام سے فسادِ صلوٰۃ مقتدی کا مستلزم ہونے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے۔

قولہ والمؤذن مؤتمن | **شبہ**: اس سے بعض حضرات نے یہ بات سمجھی ہے کہ مؤذن کا درجہ امام کے درجہ سے افضل ہے کیونکہ امانت دار (مؤذن) کا درجہ ضمانت والے کے درجہ (امام) سے بڑھا ہوا ہوتا ہے، **اس کی دلیل یہ ہے کہ** | امانت دار سے مواخذہ نہیں ہوتا اور ضمانت والے سے مواخذہ ہوتا ہے۔

جوابات | (۱) مؤذن صرف اوقات نماز کا امین اور امام تو پوری نماز کا ضامن ہوتا ہے، جب نماز افضل ہے تو اس کا ضامن بھی افضل ہونا چاہئے، (۲) امام مصلّیوں اور ان کے رب کے درمیان سفیر ہوتا ہے اور مؤذن کا کام تو صرف اعلان ہوتا ہے (۳) امام آنحضرتؐ کا خلیفہ ہے اور مؤذن تو حضرت بلالؓ کا خلیفہ ہے، (۴) حضورؐ اور خلفائے راشدینؓ نے امامت کے فرائض انجام دیئے تھے نہ کہ آذان کا، لہٰذا امامت کا درجہ افضل ہونا چاہئے، **حدیث**: عن عثمان بن ابی العاصؓ ..... واقتد باضعفھم واتخذ مؤذنا لا یاخذ علیٰ اذانہ اجراً، نماز باجماعت میں تم ناتواں شخص کی پیروی یعنی رعایت کرنا اور اس شخص کو مؤذن مقرر کرنا جو اپنی آذان کا معاوضہ نہ لے۔

مسئلہ اجرت علی الطاعات | **مذاہب**: (۱) شوافع، حنابلہ، موالک، متاخرین احناف کے نزدیک آذان، امامت، تعلیم، افتاء اور قضی میں اجرت لینی جائز ہے (۲) اوزاعیؒ اور ابن منذرؒ وغیرہما کے نزدیک مکروہ تحریمیہ ہے (۳) متقدمین حنفیہ وغیرہم کے نزدیک ناجائز ہے (بذل المجہود ص ۳۰۳ وغیرہ)

دلائل فریق اوّل (۱) عن ابی محذورة رضؓ انه قال فالقی علیّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الاذان فاذنت ثم اعطانی حین قضیت التاذین صرة فیہا شیئ من فضة (نسائی)۔
(۲) ابو سعید خدریؓ کی روایت کہ انہوں نے ایک مارگزیدہ کا سورۂ فاتحہ پڑھ کر جھاڑ پھونک کی اور اس کے بدلہ میں بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا (بخاری ص ۳۰۴ ابو داؤد ص ۵۴۴/۲)۔
(۳) ان عمر بن الخطابؓ وعثمان بن عفان رضؓ کانا یرزقان المؤذنین والائمة والمعلمین (سیرة العمرین لابن جوزی ص ۱۶۵ نصب الرایة ص ۱۳۰) (۴) ان عمر بن الخطابؓ کتب الی بعض عماله ان اعط الناس علیٰ تعلیم القرآن (کتاب الاموال ص ۲۶۱ لامام ابو عبید)

دلائل فریق ثانی وثالث (۱) قوله تعالیٰ ولا تشتروا بآیاتی ثمنا قلیلا (البقرہ آیت ۴۱)
(۲) قوله تعالیٰ ان اجری الا علی اللہ (ھود آیت ۲۹) ان آیات سے اجرت علی العبادات کی ممانعت معلوم ہوتی ہے (۳) حدیث الباب ہے (۴) عن ابی بن کعبؓ قال علمت الرجل القرآن فاهدی الی قوسا فذکرت ذلك لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اخذتها اخذت قوسا من نار فرددتها
(۵) قریب قریب اسی مضمون پر عبادہ بن صامتؓ سے بھی ایک حدیث مروی ہے (کلا الحدیثین اخرجهما ابن ملجه ص ۱۵۶) یہ احادیث اجرت علی الطاعات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں۔

فریق ثانی وثالث کی طرف سے جوابات ابو محذورہؓ کو جو کچھ چاندی عطا فرمائی تھی یہ تالیف قلب کیلئے تھی اذان کی اجرت نہیں تھی۔ اور دوسری حدیث اجرت علی الطاعت کے متعلق نہیں بلکہ اجرت علی الدواء کے متعلق ہے۔

فریق اول کی طرف سے اجمالی جواب یہ ہے کہ (۱) آیات اور احادیث منقولہ سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ ممانعت میں نص اور متعین المعنیٰ نہیں اگر ایسا ہوتا تو محال تھا کہ حضرات خلفائے راشدین اور جمہور علماء ان کے خلاف فتویٰ صادر کرتے (۲) امام بیہقی وغیرہ نے احادیث منقولہ کو منسوخ ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہے۔ (سراج المنیر ص ۲۲۲)

وجوہ ترجیح مذہب فریق اول (۱) ابتداء اسلام میں چونکہ ان شعائر اسلام کے انجام دینے والوں کی ضروریات کا خصوصی طور پر بیت المال سے انتظام ہوتا تھا اس لئے وہ اطمینان سے اپنے فرائض انجام دیتے تھے پھر جب یہ سلسلہ ختم ہوگیا اور وظائف بند ہوگئے تو ان تمام دینی شعائر میں بدنظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا۔ اس لئے اجرت لینے کی اجازت ہونی چاہئے۔

(۲) وہ لوگ جو اپنے تمام اوقات دین کے کاموں مثلاً تعلیم و تدریس میں صرف کردیں تو ان کی خانگی ضروریات پوری کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ مجاہدین کا۔ (۳) عموم بلویٰ کی صورت میں تبدیل حکم کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو اجرت دیجائے، ہاں یہ فرائض انجام دینے والے رضاء مولیٰ کی نیت کریں اور تنخواہ وغیرہ اس خیال سے لیں کہ اس کے بغیر گذارہ ممکن نہیں یعنی پڑھانے کیلئے تنخواہ لیں اور تنخواہ لینے کیلئے نہ پڑھائیں۔ امام اعظمؒ کا منع بھی کمال ورع اور تقویٰ کی بنا پر تھا، ہاں "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" کی وجہ سے اس پر دوسری طاعات کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا،

ختم قرآن پر اُجرت | رمضان شریف میں حفاظ کا اجرت لینا حرام ہوگا کیونکہ اگر "الم ترَ" سے سورتیں پڑھ کر تراویح ادا کیجائے تو ادا ہوجائے گی دین میں کوئی خلل نہیں آتا، اسطرح زیارت قبور وغیرہ بھی اسی قبیل سے ہیں،

واعظ اور مبلغ کی اجرت کے متعلق اختلاف | (۱) بعض نے کہا ناجائز ہے کیونکہ مخلص مبلغین اور تبلیغی جماعت ہر دور میں اسکو تو بلا اجرت انجام دے رہے ہیں (۲) بعض حضرات کہتے ہیں یہ بھی عقد اجارہ ہے لہذا اجارہ کے شرائط مثلاً اگر موضوع، ایام اور مقدار اجرت تعین ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، (۳) اور بعض نے کہا اگر اسکا کام صرف وعظ و تبلیغ ہو تو بلا شرائط جائز ہوگا، واللہ اعلم بالصواب (عینی ص۲۴۷/۵ بذل المجہود التعلیق وغیرہ) حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ نے فرمایا اگر کسی ادارہ و انجمن کی طرف سے مقررہ تنخواہ پر وعظ و تبلیغ کی نوکری کرے تو اس صورت میں تنخواہ لینا جائز ہے۔

أشعار التاريخ للطباعة

من مولانا جمال الدين سلمه المفتي و أستاذ الحديث لمركز الفكر الإسلامي

ألا كل المشائخ و الشباب — أبشركم بشرح مستطاب (بدا كا)
جلى إيضاح مشكوة المصابيح — أتى المولى رفيق بالصواب
هو الممتاز في علم الحديث (۱۴۱۶ھ) — توفر علمه في كل باب
و تشريحاته مخ العلوم — و توضيحاته أحلى الشراب
و يحوي لفظه موفور معنى — تزايد حسنه فوق الحساب
فليس له نظير في شروح — يساوي أو ينافس لاقتراب
لأن تبقى فوائده دواما — جمال الدين يدعو بارتغاب

بَابٌ فی مُتممات لماسبق

حدیث ۱:- عن عبد اللہ بن عمرؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان بلالاً ینادی بلیلٍ فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم مشکوٰۃ ص ۶۲ (مؤطا مالک ص ۶۵) ”ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا بلال رات سے اذان دیتے ہیں لہذا تم لوگ اس وقت تک کھا اور پی سکتے ہو جبتک ابن ام مکتوم کی اذان نہ سن لو“

اذان فجر قبل الوقت کہنے کے متعلق اختلاف علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ بقیہ نمازوں میں قبل الوقت اذان کہنا کافی نہیں ۔ البتہ فجر کے متعلق اختلاف ہے ،

مذاهب:- (۱) شافعیؒ ، مالکؒ ، احمدؒ ، ابو یوسفؒ ، اوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک فجر کی اذان قبل ازوقت (صبح صادق) درست ہے ،

(۲) ابو حنیفہؒ ، محمدؒ ، ثوریؒ ، نخعیؒ ، علقمہؒ ، ابن حزم ظاہریؒ ، بخاریؒ اور نسائیؒ وغیرہم کے نزدیک دوسری نمازوں کیطرح صبح صادق کے قبل اذان دینا درست نہیں یعنی کافی نہیں (عینی ، النیل اور روضہ وغیرہ)

دلائل فریق اوّل (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں بلالؓ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا یہ اور بھی متعدد صحیح روایات سے ثابت ہوتا ہے ، -

(۲) قبل الفجر اذان پر اہل مدینہ کا تعامل ہے ،

دلائل فریق ثانی (۱) عن عائشۃؓ قالتْ ما کانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر (ابن ابی شیبہ) (۲) عن ابن عمرؓ ان بلالاً أذّن قبل طلوع الفجر فأمره النبی صلعم ان یرجع فینادی ـــــ إلا أن العبد قد نام (جاؤ آواز لگاؤ کہ بندہ سوگیا) (ابو داؤد ج ۱ ص ۷۹ ، دارقطنی ج ۱ ص ۹۱ ، طحاوی وغیرہ)

(۳) عن بلالؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتی لا یستبین لک الفجر هکذا و مدّ یدیہ عرضًا (ابو داؤد ج ۱ ص ۷۹ ، بیہقی)

(۴) عَنْ أبی هریرۃؓ الامام ضامن والمؤذن مؤتمنٌ (ابو داؤد ، ترمذی ، - مشکوٰۃ ج ۱ ص ۶۵ وغیرہ) (۵) حدیث جبرائیل ، (۶) حدیث اعرابی جس میں آپ نے

فرمایا الوقت بین ھٰذین الوقتین اب قبل از وقت اذان کہنا کسطرح کافی ہوگا؟

جوابات (۱) یہ اذان فجر کیلئے نہیں تھی بلکہ تہجد کیلئے تھی اسپر قرینہ یہ ہے کہ بخاری، مسلم طحاوی، ابو داؤد وغیرہا میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے لَا یَمْنَعَنَّ اَحَدَکُمْ اَذَانُ بلالٍ من سحورہ فانہٗ ینادی بلیلٍ لیرجع قائمکم و لینبّہ نائمکم وفی روایۃٍ ویوقظ نائمکم اس سے واضح ہوا یہ اذان فجر کی نہ تھی بلکہ تہجد کیلئے تھی کیونکہ ایک قول کمطابق آنحضرتؐ پر تہجد فرض تھا اسلئے یہ آپ کے زمانہ کیلئے مخصوص تھا، (۲) یا کہا جائے کہ دو مرتبہ اذان کہنا صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی اسکا مقصد سحری کیلئے بیدار کرنا ہوتا تھا (اختارہ الکشمیریؒ وغیرہ) ۔ (۳) اس حدیث سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا جبکہ اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہوتا حالانکہ حدیث ہذا اسطرح دوسری روایت میں ہے کہ فجر کے وقت ہونیکے بعد دوبارہ ابن ام مکتومؓ اذان دیتے تھے۔ اور وہ حضراتؓ ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کرسکتے جسمیں صرف اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہو،

(۴) حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں فرائض کیساتھ تو اذان کی صرف مسنونیت خاص ہے ہاں غیر فرائض کیلئے اذان کی اباحت اور جواز سے انکار نہیں کیا جاسکتا چنانچہ آگ لگنے اور بھوتوں اور جنات کے ظہور نیز مولود بچہ کے کان میں اذان دینا ثابت ہے اسلئے قبل از فجر اذان بھی اس قبیل سے ہوسکتی ہے (الکوکب ج۱ ص۹۰)

(۵-۶) تعامل اہل مدینہ کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں قبل الفجر اذان فجر کا تعامل نہیں تھا جس پر منقول شدہ روایات صراحۃً دال ہیں نیز حضرت علیؓ کے دور خلافت میں اکابر صحابہ و تابعین اکثر کوفہ میں قیام پذیر ہوچکے تھے وہاں تو یہ تعامل نہ تھا، (۶) سمرہ بن جندبؓ اور ابو محذورہؓ سے روایت ہے لا یغرنکم اذان بلال فان فی بصرہ سوء (مسلم، ابو داؤد، نسائی وغیرہ) اس سے معلوم ہوتا ہے بلالؓ کی بینائی میں ضعف تھا وہ طلوع فجر کے گمان سے اذان کہدیتے تھے واقعۃً فجر طلوع نہ ہوتی تھی،

وجوہ ترجیح مذہب فریق ثانی (۱) انکے مذہب قرآن سے ثابت شدہ قانون کلی کے مطابق ہے۔ (۲) انہوں نے تمام احادیث کے متعلق ایسی تاویلات اختیار کیں

(۳) انکے موافق روایات محکم اور یقینی ہیں اور فریق اوّل کی روایات میں کئی احتمال ہیں لہٰذا مشکوک پر یقینی کی ترجیح ہوگی ،

لیلۃ التعریس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عدم استیقاظ

۲۵ حدیث : عن ابی هریرةؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم حین قفل من غزوة خیبر الی قوله فلم یستیقظ رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا بلال ولا احد من اصحابه حتی ضربتهم الشمس ، موطا مالک ص۵ ، موطا محمد ص۱۲۶) مشکوٰۃ ص۶۶

ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنگ خیبر سے واپس ہوئے تو رات کو چلتے رہے جب اخیر رات ہوئی تو پڑاؤ کیا اور حضرت بلالؓ کو حکم فرمایا کہ صبح کی نماز کا خیال رکھیو ! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ سوئے ہوئے تھے اور بلالؓ جاگتے رہے جب تک خدا کو منظور تھا ، بلالؓ نے فجر (پورب) کی طرف منہ کرکے اپنے اونٹ کا ٹیک لگایا پس ان پر نیند غالب آگئی اور نماز کے وقت میں نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھ کھلی نہ حضرت بلالؓ کی اور نہ آنحضرتؐ کے کسی اور صحابی کی یہاں تک کہ جب دھوپ ان پر پڑی ۔ قولہٗ فغلبته عیناه : کنایة عن النوم قال المشائخ هذا کان تنبیهًا لبلال اذ لم یفوض الامر الی الله اذا اظهر خوف فوت الصلوٰة نبیه صلی الله علیه وسلم فقال انا اوقظکم ۱

تشریح | لیلۃ التعریس میں آنحضرتؐ کا نماز کے وقت میں بیدار نہ ہوسکنا یہ غفلت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ یہ اللہ تعالیٰ طرف سے تکوینی طور پر تھا تاکہ صلوٰۃ فائتہ کی قضا کی عملی تعلیم دیجائے ،

سوال | عائشہؓ کی حدیث " تنام عینی والقلب یقظان " وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کا قلب بیدار رہتا ہے پھر آپؐ سے ذہول عن الوقت کیسے ہوا ؟ ۔

جوابات | (۱) طلوع شمس وغیرہ حسّیات میں سے ہیں جس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے قلب سے نہیں اور آپؐ کی آنکھیں تو سو رہی تھیں ۔

(۲) یا یہ کہا جائے کہ یہ وقت اس سے مستثنیٰ تھا ۔ (۳) بعض نے کہا بیداری قلب سے مراد یہ ہے کہ آپؐ کو حالت نیند میں بھی اگر حدث واقع ہو تو اس کا احساس ہوتا تھا لہٰذا آپؐ کی نیند ناقض وضو نہیں تھی ، پس طلوع شمس وغیرہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں ۔

قولہ : ففزع رسولُ اللهِ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم الیٰ قولہ ثمّ ضحیٰ رسُول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم بلالاً فاقام الصّلوٰۃ ۔ "تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چونک اٹھے اور فرمایا ارے بلالؓ یہ کیا ہوا (ہماری تاکید کے باوجود تم کیوں سوگئے کہ ہماری نماز کا وقت فوت ہوگیا) حضرت بلالؓ (گھبراکر) بولے یارسول اللہ جس چیز نے آپ پر غلبہ کیا (نیند) اسی چیز نے مجھکو بھی آدبوچا ارشاد ہوا کوچ کرو چنانچہ سب لوگ نے اپنے اونٹوں پر کجاوے لاد دے اور تھوڑی دیر چلے تھے (حتیٰ خرجوا من وقت المکروہ) پس رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے تکبیر کہا" ۔

قولہٗ ففزع : قال الخطابی معناہ انتبہ من نومہ قال القرطبیؒ قد یکون الفزع بمعنی المبادرۃ الی الشئ ای بادر الی الصلوٰۃ قال ابن عبد البر یحتمل ان یکون تأسّفًا علیٰ ما فاتھم من الوقت **قولہٗ اقتادوا** سبب الارتحال من ذالک المکان الغفلۃ وقیل ذالک وقت الکراھۃ وقیل ذالک واحضرہ الشیطان

قضاء نماز کیلئے اذان واقامت ہے یا نہیں ؟

مذاہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک قضاء نماز کیلئے فقط اقامت ہے اذان نہیں،
(۲) امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ (فی روایۃ مشہورۃ) ابوثورؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اذان واقامت دونوں ہونی چاہئیں ۔

دلیل مالکؒ :۔ حدیث الباب ہے ۔

دلائل جمہور (۱) عن ابی ھریرۃ رضؓ قالؑ تحوّلوا عن ھٰذا المکان الذی اصابتکم فیہ الغفلۃ فامر بلالاً فاذّن واقام وصلّی (ابوداؤد) (۲) عن زید بن اسلم رضؓ فلیصلھا کما کان یُصلّیھا فی وقتھا (رواہ مالک مرسلاً، مشکوٰۃ ص۶۲) (۳) ان النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم امر بلالاً بالاذان والاقامۃ (ابوداؤد وغیرہا)

دلیل عقلی اذان واقامت نماز کی سنت ہے نہ کہ وقت کی لہذا اگرچہ وقت فوت ہوجائے تاہم قضاء کے وقت اس سنت کو بجالانا چاہئے ۔

جوابات دلائل جمہور کے قرینے سے حدیث الباب مؤوّل ہے اور تقدیر عبارت

یہ ہے" اَقَامَ الصَّلٰوۃَ بَعْدَ الاَذَانِ" یہ بیان جواز پر محمول ہے، اَقَامَ بمعنی اَعْلَمَ ہے جو اذان و اقامت دونوں ہی کو شامل ہے۔ (۴) ابن بکیر نے جو مالکؒ سے روایت کیا اسمیں تو اذان کا بھی ذکر ہے لہذا اس روایت میں اختصار ہے،

قولہ: فصلّٰی بہم رَسُول اللہ صَلَّی اللہ علیہ وسلم الصّبح الیٰ قولہ وَ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ (ھٰذا مرسَلٌ وصلہ مسلم فی کتاب المناسک)
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو صبح کی نماز (قضا) پڑھائی جب نماز پڑھ چکے آنحضرت صلی اللہ وسلم نے فرمایا جو شخص (نیند وغیرہ کے سبب سے) نماز (پڑھنا) بھول جائے تو اس کو چاہیے کہ جب یاد آئے پڑھ لے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور نماز پڑھو جب میں یاد آؤں یعنی جب میری نماز یاد آئے۔

قولہ: فلیصلّھا اذا ذکرھا | مسئلہ خلافیہ - مَذَاھِب (۱) شافعیؒ اوزاعیؒ، اسحقؒ، مالکؒ، احمدؒ کے نزدیک اوقات ثلٰثہ مکروہہ یعنی طلوع، غروب اور استوار میں قضا نماز جائز ہے۔ (۲) احناف کے نزدیک ان اوقات میں قضا نماز بھی منع ہے

دلیل جمہور: فلیصلّھا اذا ذکرھا ہے۔

دلائل احناف (۱) من عبد اللہ الصنابحی قال قال رَسُول اللہ صَلَّی اللہ علیہ وسَلم ان الشمس تطلع ومعھا قرن الشیطان الخ (مالکؒ، احمد، نسائی، مشکوٰۃ ص۹۵) (۲) حدیث عقبہ بن عامرؓ: قال ثلٰث ساعات کان رسول اللہ صَلَّی اللہ علیہ وسَلَّم ینھٰنا ان نصلی فیھن (مسلم، مشکوٰۃ ص۹۴) -
اسطرح تمام احادیث نہی احناف کی دلیل ہے۔

جوابات | (۱) دلیل جمہور میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہے جس پر احادیث نہی قرینہ ہے (۲) نیز مسلم اور ابوداؤد کی روایت اَخَّرَ حَتّٰی اذا ارتفعت الشمس اس پر نص صریح کے مانند ہے (۳) محرم اور مبیح کے مابین جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے۔

(۴) قال ابن ارسلان ان الظرف یقدر متسعا و الایلزم الاتیان بجمیع الصلٰوۃ فی وقت التذکیر و ھی اللحظۃ الیسرۃ و ھی بدیہ الفساد (کشف اللفظ ص۱۵)

۲۷

حدیث : عن زید بن اسلم قال عرّس رسول الله صلّی الله علیه وسلم لیلة بطریق مکة

" زید بن اسلمؒ (تابعی) سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر مکہ کے دوران اخیر رات میں استراحت کرنے کیلئے اترے "۔

تشریح | سفر مکہ کے دوران سے معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اس واقعہ کے علاوہ ہے جو پیچھے سعید بن المسیبؓ کی روایت میں بیان ہوا کیونکہ وہ واقعہ خیبر کے جہاد سے واپس ہونے کے وقت پیش آیا، تعدد واقعہ تسلیم کرنے سے بہت شکوک کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ قولہٗ ووکّل بلالاً الیٰ قولہ وامر بلالاً ان ینادی للصلوٰۃ او یقیم۔

" حضرت بلالؓ کو ہدایت فرمائی کہ نماز کے وقت لوگوں کو جگا دیں پھر بلالؓ سو گئے اور باقی لوگ تو (پہلے ہی) سو چکے تھے آخر کو جب سورج نکل آیا اور اس کی کرنیں سب لوگوں پر پڑیں تو سب لوگ جاگے اور سارے ہی لوگ گھبرا گئے اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو حکم دیا کہ (فی الفور) اپنی سواریوں پر بیٹھ جائیں اور اس وادی سے نکل چلیں آپؐ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی وادی ہے جس پر شیطان کا تسلط ہے چنانچہ سب لوگ سوار ہو کے اور اس وادی سے نکل گئے پھر (ایک جگہ پہنچ کر) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ یہاں اتریں اور وضو کریں اور پھر حضرت بلالؓ کو حکم ہوا کہ نماز کیلئے اذان دیں اور

قولہٗ : اِنَّ هٰذَا وَادٍ بِهٖ شَیْطَانٌ | قلت و هٰذا یؤید الحنفیة فی قولهم ان القضاء لا یصلی فی الاوقات الثلٰثة لانه ؑ اخّر قضاء الصبح لحضور الشیطان فی هٰذا الوادی ولم یصلها فیه، قیل انه ؑ منع عن التشاؤم هٰهنا قد تشاءم بذالك الوادی واجیب بانه لم یکن تشاؤمًا بل کان علیه السّلام علم ولذا اقتصر الجمهور علی مورده۔

قولہٗ : او یقیم میں اَوْ وَ کی جگہ میں استعمال ہوا ہے کیونکہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو ابوداؤد رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے : انه صلّی الله علیه وسلم امر بلالاً بالاذان والاقامة۔

بتوفیقه تعالیٰ قد تم المجلد الاول لایضاح المشکوٰۃ فی شهر جمادی الاخریٰ سنة ۱۴۱۶ھ و اسأل الله ان یوفقنی للتکمیل۔ احقر الناس رفیق احمد کان الله له۔

فہرست مضامین ایضاح المشکوٰۃ (جزء اول)

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

البيان الصريح لمشكاة المصابيح

١١ـــــــــ١٤١٤ هـ

المسمى بـ

إيضاح المشكوة

الجزء الثاني

من تاليفات

فضيلة الشيخ مولانا رفيق أحمد رفيق المهروي ثم الفتيوي

استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الإسلامية فتية شيتاغونغ بنغلاديش

ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

قام بالنشر

المكتبة الأشرفية شارع الجامعة الإسلامية، فتية شيتاغونغ

بنغلاديش

بَابُ المَسَاجِد وَمَوَاضِعِ الصَّلوٰة

حدیث: عن عبد اللہ بن عمرؓ .... | صلوٰۃ فی داخل بیت اللہ کے متعلق اختلاف

...... فاغلقها علیہ ومکث فیها، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ شریف کے اندر داخل ہونے کے بعد (عثمان بن طلحہؓ نے) دروازہ کو بند کرلیا تاکہ دوسرے لوگ اندر نہ آسکیں، اور ہجوم نہ ہوجائے، اور آپؐ بیت اللہ کے اندر کچھ وقت تک ٹھہرے وکان البیت یومئذ علی ستۃ أعمدۃ ثم صلیٰ۔ یعنی اس وقت خانہ کعبہ چھ ستونوں پر قائم تھا (اب تین ستون ہیں) پھر آنحضرتؐ نے نماز پڑھی۔ **تعارض**:۔ ابن عباسؓ کی حدیث جو اسامہؓ سے منقول ہے وہاں "لم یصل" ہے۔ فتعارضا۔ **دفع تعارض**۔ (۱) دخول بیت اللہ آنحضرتؐ سے دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نماز پڑھی اور ایک مرتبہ نہیں پڑھی، لیکن یہ بات اکثر کے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث الباب مثبت ہے اور حدیث ابن عباسؓ عن اسامہ نافی ہے لہٰذا مثبت کو ترجیح ہوگی، (۳) تاریخ میں آتا ہے کہ آنحضرتؐ اسامہؓ کو پانی لانے کیلئے بھیجا تھا تاکہ دیواروں کی تصویروں کو دھو کر صاف کردیا جائے ہوسکتا ہے آنحضرتؐ نے اسی عرصہ میں نماز پڑھی ہو۔ (مرقاۃ ص۱۸۴ ج۲ وغیرہ)

حدیث:۔ عن ابی ہریرۃؓ .... صلوٰۃ فی مسجدی ھٰذا خیر من الف صلوٰۃ فیما سواہ الا المسجد الحرام، یہاں چار مباحث ہیں۔ **پہلی بحث**:۔ سوال یہاں خیر من الف صلوٰۃ کا ذکر ہے اور انسؓ کی روایت میں ہے "وصلوٰتہ فی مسجدی بخمسین الف صلوٰۃ" (ابن ماجہ ص۱۰۲) فتعارضا۔ **جوابات** (۱) ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے (۲) عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے (۳) اوّلاً الف کی وحی آئی تھی۔ ثانیاً خمسین الف کی وحی آئی ہوگی، (۴) اخلاص کے تفاوت سے ثواب میں تفاوت ہونیکی طرف اشارہ ہے۔ **دوسری بحث**، مسجد نبوی کی فضیلت کس حصہ کیلئے ہے۔ (۱) نوویؒ، سبکیؒ، اور محب طبریؒ وغیرہم کہتے ہیں یہ فضیلت اس حصہ کیلئے ہے جو نبی علیہ السلام کے زمانہ میں موجود تھا (۲) احناف اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اس حصہ کیلئے بھی یہ فضیلت حاصل ہوگی جو بعد میں اضافہ کیا گیا۔ (مرقاۃ ص۱۸۴ ج۲) **دلیل فریق اوّل**:۔ حدیث الباب ہے کیونکہ لفظ ھٰذا سے اشارہ موجودہ چیز کیطرف ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا یہ فضیلت اسی حصہ کو حاصل ہوگی جو ارشاد نبوی کے وقت موجود تھا۔ **دلائل فریق ثانی**:۔ (۱) عن ابی ہریرۃؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یقول لو بنی ھٰذا المسجد الی صنعاء کان مسجدی۔ اسی روایت کو صاحب وفاء الوفاء، نے ضعیف کہا، (۲) عن عمرؓ انہ لما فرغ من الزیادۃ قال لوانتھی (وفی روایۃ لو مُدّ) الی ذی الحلیفۃ لکان الکل مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی روایۃ لکان منہ۔ (مرقاۃ ص۱۸۵ ج۲)

(د) ابن ابی شیبۃ ویحییٰ والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک، (۳) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "مسجدی ھٰذا" وارد ہے، اور قانون یہ ہے کہ جب اشارہ اور نام دونوں جمع ہوں تو نام کا اعتبار ہوتا ہے یعنی جس حصہ پر مسجد نبوی کا اطلاق ہوگا اسمیں نماز پڑھنے کا یہی ثواب ہوگا۔ (۴) مسجد حرام کے بارے میں سب متفق ہیں کہ اضافہ شدہ حصہ بھی اس فضیلت میں داخل ہے لہٰذا مسجد نبوی میں بھی یہی بات ہونی چاہئے۔ **جواب** حدیث الباب میں اسم اشارہ دوسری مساجد کو اس حکم سے نکالنے کیلئے ہے اس حصے کی تخصیص کیلئے نہیں جو بوقت ارشاد موجود تھا لہٰذا بعد میں اضافہ شدہ حصہ بھی "مسجدی ھٰذا" میں داخل ہے۔ **تیسری بحث**:۔ قولہ الا المسجد الحرام، اس استثناء میں تین احتمالات ہیں (۱) مسجد حرام میں اس قدر ثواب نہوگا بلکہ کم ہوگا (۲) اس سے زائد ہوگا۔ (۳) یا دونوں میں برابر ہوگا۔ (معارف السنن ج۳ ص۳۲۱)۔ **مسجد حرام کی افضلیت**، اس کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول جمہور کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے اِلَّا المَسْجِدَ الحَرَامَ فانہ افضل **دلائل** (۱) صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے (۲) قولہ تعالیٰ ان اوّل بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبارکاً وھدًی للعٰلمین (آل عمران آیہ ۹۶)۔ اس آیت میں متعدد حیثیت سے مسجد حرام کی افضلیت بیان کی گئی۔ (۱) اسکا واضع اللہ تعالیٰ ہے (۲) اسکو مبارک (کثیر النفع کیا گیا۔) (۳) اہل جہان کیلئے مرکز ہدایت قرار دی گئی۔ (۴) اسکی زیارت کو فرض قرار دیا گیا۔ (۵) اسکو جائے امن قرار دیا گیا وغیرہ دوسرا قول یہ ہے کہ مالکؒ، عینیؒ، قاضی عیاضؒ مسجد نبوی کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتے ہیں،

دلائل (۱) عن انسؓ عن النبی صلعم قال اللّٰھم اجعل بالمدینۃ ضعفی ما جعلت بمکۃ من البرکۃ (بخاری، مسلم) (۲) مسجد نبوی آنحضرت ﷺ کی جائے صلوٰۃ ہے اور مسجد حرام ابراہیمؑ کی جائے صلوٰۃ ہے لہٰذا مسجد نبوی افضل ہونا چاہئے، **جوابات**: جمہور فرماتے ہیں کہ آپؐ کی یہ دعا برکت دنیویہ کے اعتبار سے ہے اور مسجد حرام کی فضیلت و برکت تو اخروی اعتبار سے ہے، آنحضرتؐ کی یہ دعا اور مسجد نبوی آنحضرتؐ کی جائے صلوٰۃ ہونا فضیلت جزئی اور عارضی ہے اور مسجد حرام کی افضلیت کلی اور ذاتی ہے۔ **چوتھی بحث**:۔

مرتبۂ آرامگاہِ حضرتِ اقدس ﷺ ہاں آنحضرتؐ کے آرامگاہ کعبہ، عرش اور کرسی سے افضل ہونے پر سوائے ابن تیمیہؒ اور مقلدین کے سب کا اتفاق ہے۔ ؎ پاکیزہ تر از عرش بریں جنت فردوس ؛ آرامگہ پاک رسولِ عربی ہے (اسکا مصنف احمد رضا خان بریلوی)

؎ حق آنکہ او جان جہان ست ؛ خدائے روضہ اش ہفت آسمان ست (قاسم نانوتویؒ)

؎ ادب گاہیست زیر آسمان از عرش نازک تر ؛ نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا۔

والاٰخر۔ قد فاق عرشاً والسمٰوٰت العلیٰ ؛ ارض حوت جسد النبی مختارا۔

دلائل (۱) قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ۔ "ان کل نفس تدفن فی التربۃ التی خلقت منھا (حاکم فی مُستدرکہ) فعلم من ذٰلک ان الفضل فیھا انما کان لانھا جزء من مادۃ بدنہ وعنصرہ الأسمی ۔ ولاریب أن أبدان الأنبیاء ثمّ سید الأنبیاء تنبت علی اجساد أھل الجنۃ کما ثبت فی الحدیث ولا شک ان ذرّۃ من الجنۃ خیر من الدنیا و ما فیھا فاذا لاحظت ھٰذہ الاحادیث أصبحت ان شاء اللّٰہ مطمئن القلب قریر العین بما اجمعوا علیہ (معارف السنن ص۳۲۴ ج۳) ۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم اوّل اور افضل المخلوق ہیں ، اور ایک حدیث میں ہے یا جابر انّ اللّٰہ تعالیٰ خلق قبل الأشیاء نور نبیک من نورہ ۔ الخ (المواہب) یعنی آپ نے فرمایا اے جابر اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء سے پہلے تیرے نبی کا نور اپنے نور سے (نہ باین معنی کہ نورِ الٰہی اس کا مادہ تھا بلکہ اپنے نور کے فیض سے) پیدا کیا ۔ اسلئے آپ کے ذات اقدس پر ہر دم سب سے زیادہ رحمتوں اور تجلیوں کی بے پناہ بارش ہو رہی ہے ۔ اس زمین کا وہ حصہ بہرہ مند ہو رہا ہے جو آپ کے بدن مبارک سے متصل ہے ، یہ شرف کعبہ اور عرش و کرسی کو بھی حاصل نہیں (نشر الطیب مع اضافہ)

حدیث :۔ عَنْ ابی سعید الخدریؓ ...... لا تشدّ الرحال الّا الیٰ ثلٰثۃ مَسَاجد ۔

تشریح شدّ کے معنیٰ باندھنا اور رِحالؔ کے معنیٰ کجاوہ یعنی کجاوہ نہ باندھو (سفر نہ کرو) مگر تین مسجدوں کیطرف ، مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں لہٰذا مسجد حرام ، مسجد نبوی اور بیت المقدس کے علاوہ اور کسی بھی مسجد کیلئے سفر نہ کرو ۔

مذاھب زیارتِ روضہ اقدس کی نیت سے سفر کرنے کے متعلق اختلاف (۱) ابن تیمیہؒ اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور کہتے ہیں کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور ضمناً روضۂ اقدس کی بھی زیارت کرلی جائے تو اسکی اجازت ہے ورنہ نہیں ۔ (۲) جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ کے نزدیک یہ مشروع ہے بلکہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ صرف روضۂ اطہر کی زیارت کی نیت کی جائے پھر مدینہ طیبہ پہونچ جائے تو زیارت مسجد نبوی کا شرف بھی حاصل ہوجائیگا ۔ (۳) بعض صوفیا کے نزدیک روضۂ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا واجب ہے ۔ سفر عمرہ یا حج میں اگر بغیر زیارت لوٹے تو ترک وجوب کے سبب فاسق ہوگا ۔

دلیل ابن تیمیہؒ حدیث الباب ہے وہ کہتے ہیں تقدیرِ عبارت یوں ہے " لا تشدّ الرحال الیٰ موضع الّا الیٰ ثلٰثۃ مَسَاجد " یعنی حصول ثواب کیلئے مساجد ثلٰثہ کے علاوہ اور کسی جگہ سفر نہ کرو اس عموم میں نبیؐ کی قبر مبارک بھی داخل ہے ۔

دلائل جمہور (۱) عن ابن مسعودؓ قال قال رَسُوْلُ اللّٰہ صلعم کنتُ نھیتکم عن زیارۃ القبور الّا فزوروھا (ابن ماجہ)

(حاشیہ دائیں جانب:) لما جاء فی الحدیث عن جابر رضؓ قال النبی عم اول ما خلق اللہ نوری وفی روایۃ روحی (عبد الرزاق فی مصنفہ)

(حاشیہ بائیں جانب:) قال مولانا عبد الحی اللکھنوی ان اول الاشیاء نوری ھذا حدیث موضوع ۱۲ مؤلف

جب زیارت قبور مامور بہا ہے تو یقیناً اسکے لئے سفر بھی جائز ہوگا، بعض صوفیاء الامر للوجوب کے قاعدہ سے وجوب کا قائل ہوئے لیکن یہ درست نہیں (۲) عن انسؓ من زار قبری وجبت لہ شفاعتی (الجامع الصغیر للسیوطیؒ) (۳) عن ابن عمر من حج ولم یزرنی فقد جفانی۔ (ابن حبان)۔ (۴) عن حاطبؓ قال قال علیہ السلام من زارنی بعد مماتی فکانما زارنی فی حیاتی (دارقطنی) (۵) عن عمرؓ سمعت رسول اللہ صلعم یقول من زار قبری أو قال من زارنی کنت لہ شفیعاً او شہیداً (مسند ابوداؤد طیالسی وغیرہ)۔

گو وہ احادیث سنداً ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر انکی توثیق کرتا ہے، اور تعامل متواتر تو خود بھی مستقل دلیل ہے۔ (۶) علامہ سبکیؒ نے اس پر اجماع قولی اور فعلی نقل کیا ہے۔ **جوابات** (۱) جمہور کہتے ہیں حدیث الباب میں تقدیر عبارت یوں ہے لاتشد الرحال الی مسجد الا الی ثلثۃ مساجد اور جو مخصوص مستثنیٰ منہ محذوف نکالا گیا وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے۔ پھر اسکی تائید درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے۔ لاینبغی للمصلی أن یشد رحالہ إلی مسجد یبتغی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجد الحرام والمسجد الأقصیٰ ومسجدی ھٰذا (مسند احمد) اسکی راوی شہر بن حوشب ہیں اگرچہ کچھ ضعف ہے لیکن ان کی حدیث درجۂ حسن کی ہے (کما قال الحافظ الہیثمی فی الزوائد) (۲) ابن تیمیہؒ نے مستثنیٰ منہ جو عام لفظ شئی یا موضع مانا اسکی تجارت، حج، صلہ رحمی اور طلب علم وغیرہ کیلئے بھی سفر ممنوع ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے (۳) یہ نہی ان لوگوں کیلئے مخصوص ہے جو مساجد ثلثہ کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کی نذر مان لیں تو انکو وفاء نذر کیلئے سفر ضروری نہیں بلکہ مقامی مسجد میں نماز پڑھ لینا کافی ہے۔ (۴) ابن تیمیہؒ کے مسلک کی تردید درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن سعد بن ابی وقاصؓ قال من خرج حتی یأتی ھٰذا المسجد مسجد قباء فصلیٰ فیہ کان عدل عمرۃ ای عدل ثواب عمرۃ (نسائی ج ۱ ص ۱۱۴)

اس حدیث سے معلوم ہوا مساجد ثلثہ کے سوا مسجد قباء کیلئے بھی سفر کرنا جائز ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ کے تفردات میں یہ سب سے زیادہ ناگوار تفرد ہے۔ **زیارت قبور اولیاء کیلئے سفر کرنے کے متعلق اختلاف۔**

مذاہب (۱) بعض شوافع، ابومحمد جوینیؒ، قاضی حسین، ابن تیمیہؒ وغیرہم کے نزدیک یہ جائز نہیں، (۲) جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ **دلیل فریق اول** حدیث الباب **دلیل فریق ثانی** (۱) ان النبی صلعم کان یأتی قبور الشہداء باحد علی رأس کل حول۔ (مصنف ابن ابی شیبہ) قال الشامیؒ استفید منہ (ای ھٰذا الحدیث) ندب الزیارۃ وان بعد محلھا (ردالمختار ج ۱ ص ۶۰۴)۔ **جوابات** (۱) امام غزالیؒ فرماتے ہیں حدیث الباب سے معلوم ہوا ان تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں فضیلت میں برابر ہیں اسلئے وہاں ممانعت کی وجہ بالکل ظاہر ہے لیکن* مختلف ہیں اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام سے مناسبت ہوتی ہے اسلئے ان کی زیارت کیلئے سفر کرنا

* اولیائے کرام کے مراتب

ناجائز نہ ہونا چاہئے (۲) نیز ممانعت کی کوئی خاص دلیل بھی نہیں لہذا اباحت اصلیہ کا مقتضی یہی ہے کہ جائز ہو اور قبور پر ہونے والی شرک و بدعات کی وجہ سے مطلق زیارت قبر کو ترک کردینا مناسب نہیں بلکہ لوگوں کو ان منکرات سے حفاظت کی نیت سے جانا چاہئے ، (۳) علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں ان تین مساجد کو فضیلت ذاتی حاصل ہے ، لہذا ان تین مقامات کے علاوہ کسی جگہ فضیلتِ ذاتی کا تصور کرتے ہوئے سفر کرنا درست نہیں ہاں اگر فضیلتِ عرضی علم ، جہاد ، زیارتِ والدین اور قبور اولیا کی نیت سے سفر کرے تو درست ہونا چاہئے ،

حدیث :- عن أبی هریرةؓ مابین بیتی و منبری روضة من ریاض الجنة و منبری علی حوضی ،

توجیہات

(۱) آنحضرت ﷺ کا روضۂ مبارک اور منبر نبوی کے درمیان عبادت کرنا دخول جنت کا قوی سبب ہے ، اسلئے اسکو جنت کے ٹکڑے سے تعبیر کی گئی (۲) رحمت و سعادت ملنے میں یہ مقام جنت کے باغ کے مانند ہے (۳) حقیقت پر محمول ہے یہ ٹکڑا واقعی جنت سے لایا گیا ہے ۔ جسطرح حجر اسود کو جنت سے لایا گیا ، (۴) زمین کا یہ مقام فنا نہ ہوگا بلکہ آخر میں جنت الفردوس کیطرف منتقل کردیا جائیگا ۔ **قولہ** : و منبری علی حوضی ۔

توجیہات (۱) منبر نبوی کے پاس عبادت و رود حوض کوثر کا سبب قوی ہے (۲) یہ منبر حقیقۃً قیامت کے دن حوض کوثر کے کنارہ پر رکھا جائیگا ۔

حدیث :- عن عثمانؓ من بنی للہ مسجداً بنی اللہ لہ بیتاً فی الجنة ، ۔

تشریح علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مسجداً کی تنوین تقلیل کیلئے ہے اور بیتاً کی تنوین تکثیر و تعظیم کیلئے ہے یعنی جو شخص رضاء مولیٰ کے خاطر چھوٹی سی چھوٹی مسجد بنائیگا ۔ اللہ تعالیٰ اسکے لئے جنت میں بہت بڑا ایک گھر بنائیگا ۔ اور مسلم کی روایت میں تو بنی اللہ لہ مثلہ فی الجنة آیا ہے ،

اشکال دنیا کے گھر اور جنت کے گھر کے مابین کسطرح مماثلت ہو ؟ حالانکہ وہاں کی ایک بالشت دنیا و مافیہا سے افضل ہے ، نیز بانی مسجد کیلئے ایک مثل کا وعدہ کیوں کیا گیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا " ہے ۔ ؟

جوابات (۱) مثلیت بحیثیت کمیت ہے نہ کہ بحیثیت کیفیت و شرافت (۲) یا یہ فضیلت کے اعتبار سے مماثلت ہے یعنی مسجد جسطرح دنیا کے تمام امکنہ سے بہتر ہے ایسا ہی جنت میں اسکے لئے جو مکان تعمیر کی جائیگی وہ وہاں کے دوسرے مکانات سے بہتر ہوگا (۳) مبنی میں مماثلت نہیں بلکہ بنا میں مماثلت ہے یعنی بندہ رضاء مولیٰ کیلئے اپنی شان کے موافق گھر بنائیگا ۔ اور اللہ تعالیٰ اس بندہ پر راضی ہوکر اپنی شان کے مطابق گھر بنائیگا

(۴) یہاں ادنیٰ درجہ کے ثواب کا ذکر ہے اس سے زیادت کی نفی نہیں ہوتی۔ صحیح ابن خزیمہ، کتاب الآثار لابی حنیفہؒ وغیرہ میں "من بنی مسجداً للہ ولو کمفحص قطاۃ أو أصغر منہ" جو حدیث آئی ہے اس کے متعلق علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اسکو مبالغہ پر حمل کیا جائے۔ اور مبالغہ کیلئے تحقق ضروری نہیں (مرقاۃ ص۱۹۳ ج۲، فتح الملہم، فیض الباری وغیرہ)۔

تحیۃ المسجد | **حدیث:** عن أبی قتادۃؓ .... إذا دخل أحدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس۔ مسئلہ خلافیہ۔

مذاہب: (۱) داؤد ظاہریؒ اور علامہ شوکانیؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک مندوب ہے۔ **دلیل داؤد ظاہریؒ و شوکانیؒ:** حدیث الباب ہے۔

دلائل جمہور: (۱) عن زید بن أسلمؓ قال کان أصحاب رسول اللہ صلعم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون و رأیت ابن عمرؓ یفعلہ (ابن أبی شیبہ ص۳۴۰ ج۱)
(۲) ایک شخص مسجد میں لوگوں کی گردنوں پر سے گزرتا ہوا آیا تو نبی کریم صلعم نے اسکو بٹھا دیا اور تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا (طحاوی) اس سے معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ **جواب:** یہ امر استحبابی ہے اور قرینہ استحباب وہ احادیث ہیں جو ابھی ذکر کی گئی ہیں پھر شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تحیۃ المسجد اوقات مکروہہ میں جائز ہے۔ لیکن احناف اور موالک کے نزدیک جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ احادیث نہی عام ہے نیز محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے اور اگر تحیۃ المسجد پڑھنے کا موقع نہ ملے تو اُسے چاہئے کہ ایک مرتبہ "سبحان اللہ والحمد للہ ولا إلہ إلا اللہ واللہ أکبر" پڑھ لے۔

قولہ: قبل أن یجلس۔ یہ مستحب وقت کا بیان ہے چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے لیکن شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ **دلیل أحناف:** عن أبی ذرؓ دخلتُ علی رسول اللہ ﷺ وھو فی المسجد فقال لی یا أبا ذر صلیتَ قلتُ لا قال فقم فصل رکعتین (ابن ابی شیبہ ص۳۴۰ ج۱) (معارف السنن ص۲۹۵ ج۳، مرقاۃ ص۱۹۸ ج۲ وغیرہا)

حدیث: عن أنسؓ ..... البزاق فی المسجد خطیئۃ وکفارتھا دفنھا۔ **تشریح:** مسجد میں تھوکنا جائز نہیں اگر شدید ضرورت کے تحت ایسی حرکت سرزد ہو جائے تو پھر اس گناہ کا دفعیہ یہ ہے کہ اس تھوک کو زمین کی کنکریوں یا مٹی میں چھپا دے تاکہ مسجد کی بے حرمتی نہ ہو۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ یہ اس زمانہ کا حکم ہے جب مسجدوں کے

صحن وغیرہ کچے تھے فی الحال اکثر مساجد پختہ ہیں دفن وغیرہ مشکل ہے لہٰذا اس سے اجتناب کرنا ضروری ہے علامہ رویانیؒ کہتے ہیں کہ مسجد تحت الثریٰ سے لیکر آسمان تک ہے۔ لہٰذا اگر مسجد کے اندر دفن کر دیا گیا، تو وہ مسجد ہی میں ہوگا یہ احترام کے خلاف ہے لہٰذا دفن سے مراد اخراج ہے۔

وفی حدیث أبی ھریرۃؓ " ولیبصق عن یسارہ " ہاں اپنی بائیں طرف تھوک لے،۔۔

اشکال بائیں طرف بھی تو کاتب سیئات فرشتے ہوتے ہیں اب کسطرح تھوکے؟ ۔

جوابات (۱) ملک الیسار جو کاتب سیئات ہے وہ مامور ہے اور ملک الیمین جو کاتب حسنات ہے وہ اٰمر ہے ویراعی للآمر مالا یراعی للمامور، (۲) کاتب حسنات، کاتب سیئات کو کتابت سیئات سے روکتا ہے، لہٰذا وہ ہمارے زیادہ محسن ہونے کی وجہ سے اسکا احترام زیادہ کرنا چاہئے۔ (۳) احتمال یہ ہے کہ نماز میں ملک الیسار بجانب یمین منتقل ہو جائے وغیرہ (حاشیۂ بخاری ص۵۹ج۱، حاشیۂ ابوداؤد ص۶۹ وغیرہ)

حدیث:۔ عن عائشۃؓ ...... لعن اللہ الیھود والنصاریٰ اتخذوا قبور انبیائھم مساجد۔

اللہ تعالیٰ یہود اور نصاریٰ پر لعنت کرتے ہیں جنہوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا،،۔

تشریح (۱) وہی لوگ انبیاءؑ کی تعظیم اور ان کی عبادت کی غرض سے ان کی قبروں کو سجدہ کرتے تھے یہ شرک جلی ہے (۲) وہ تو عبادت اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء کی تعظیم کی نیت سے ان کی قبروں کو قبلہ بناکر سجدہ کرتے تھے یہ شرک خفی ہے دونوں حرام ہیں لہٰذا امت محمدیہؐ بھی کوئی مسجد اسطرح بنائی جائے کہ قبر کی طرف سجدہ ہوتا ہو اور قبر کی تعظیم کی نیت ہو تو یہ ناجائز ہوگا،

درگاہ اور مقبرہ میں گاؤ وغیرہ ذبح کرنا حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ مقبرہ اور درگاہ میں لیجاکر گاؤ وغیرہ ذبح کرنا اور اسکا گوشت کھانا حرام ہے کیونکہ ذابح گو اللہ کے نام پر ذبح کرے لیکن اس سے قبر میں مدفون شخص کی تعظیم مقصود ہوتی ہے لہٰذا عملاً میں شرکت پائی گئی اسی بناء پر حرام ہوگا۔

حدیث:۔ عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم ولا تتخذوھا قبورًا۔

تشریح من صلوتکم میں " مِن " تبعیضیہ ہے یعنی صلوٰۃ نافلہ اپنے گھروں میں پڑھا کرو اور گھر کو قبرستان مت بناؤ! (۱) اسکا مطلب یہ ہے کہ جیسے قبروں کے اندر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے اس طرح اپنے گھروں کو ایسا نہ بناؤ کہ اسکے اندر بالکل نماز ہی نہ پڑھو اس صورت میں جملۂ ثانیہ کے ذریعہ جملۂ اولیٰ کی تائید ہو رہی ہے، (۲) گھروں میں اپنے مردے دفن نہ کرو! کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہو جائیگا، (۳) اسکا برعکس یعنی مقابر میں گھر نہ بناؤ کیونکہ قبور

مقام عبرت ہے اگر مقابر میں گھر بنائی جانے لگیں تو مقصد ہی فوت ہو جائیگا، (۴) لطیفہ کے طور پر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی تمہارے گھر آئے تو اس کی کچھ مہمانداری کر لیا کرو ایسے نہ ہو، جیسے کوئی قبرستان جائے اور وہاں کوئی چائے پلانے والا بھی نہ ملے، (تقریر بخاری ص۳ ج۲)

حدیث :- عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أمرت بتشييد المساجد ۔ ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھکو مسجدوں کے بلند اور مزین کرنیکا حکم نہیں دیا گیا ،

تزئین مساجد کے متعلق اختلاف : (۱) بعض فقہاء اور قاضی شوکانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں مساجد کو منقش اور مزین کرنا مطلقاً جائز نہیں (۲) جمہور فرماتے ہیں اگر نقش ونگار مصلیوں کو نماز سے غافل کردے تو جائز نہیں اور اگر ریاکاری اور فخر ومباہات کیلئے ہو تو مکروہ ہے اور اگر خوبصورتی اور صفائی کیساتھ عمارت کی مضبوطی مقصود ہو تو مکروہ نہیں

دلیل شوکانیؒ : حدیث الباب ہے۔ دلیل جمہور : خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ نے منقش پتھروں سے مسجد بنائی تھی صحابہ کرام نے اتباع سلف کی محبت کی بنا پر اعتراض کیا تھا تو آپ نے آنحضرتؐ کی حدیث ، من بنی للہ مسجدا الخ کو پیش کی اور فرمایا وہ نقش اور غیر نقش سب کو شامل ہے، اس پر صحابہ کرام کا اجماع سکوتی پایا گیا لہذا ، علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین کی بنا پر یہ مستحب ہونا چاہیے،

جوابات : (۱) عثمانؓ کے عمل کے پیش نظر حدیث الباب کو مطلقاً تشیید مساجد پر عدم جواز کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا۔ (۲) حدیث الباب میں تو وجوب کی نفی ہے جس پر خود ما أمرت دال ہے (۳) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں زیر بحث حدیث سے مراد دقائق نقوش کا تکلف کیا جانا خصوصاً محراب میں۔ یا تزئین کرکے نماز بھی نہ پڑھیں، یا مسجد کا حق ادا نہ کریں، علامہ عینیؒ اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں جب لوگ اپنے گھروں کو عالیشان اور منقش بنانے لگیں تو مساجد میں بھی ایسا کرنا پسند کیا گیا، تاکہ غیر مسلمین مساجد کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور ان کی عظمت شان برقرار رہے (مرقاۃ ص۲۰۵ ج۲، عینی، معارف السنن وغیرہ)

حدیث :- عن عبدالرحمن بن عائشؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأیت ربی عزوجل فی أحسن صورۃ الخ، رسول اللہؐ نے فرمایا میں اپنے بزرگ وبرتر پروردگار کو نہایت اچھی صورت میں دیکھا۔ سؤال : باری تعالیٰ کا قول ، لیس کمثلہ شیء ، اس کے منافی ہے؟

جوابات : (۱) اس رؤیت منامی مراد ہے کیونکہ بعض روایت میں اسکی صراحت موجود ہے، (۲) صورت بمعنی صفت ہے جس کا استعمال عرف میں شائع ذائع ہے مثلاً کہا جاتا ہے ملک کی صورت اسطرح کی ہے اور صورت مسئلہ یہ ہے (۳) یا اسکی معنی حال کونہ فی أحسن صورۃ وصفۃ

یعنی اس سے حضورؐ کی صورت احسن مراد ہے، (مرقاة ج۲ ص۲۲۰) **قولہ: فوضع کفہ بین کتفی**، وہ اپنا ہاتھ میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھا۔

تشریح | متقدمین فرماتے ہیں وضع کف اپنی حقیقت پر محمول ہے ہاں کیفیت کف اور وضع معلوم نہیں، متاخرین فرماتے ہیں بطریق مجاز یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مزید لطف وفضل کا خصوصی شرف مجھکو عطا فرمایا چنانچہ بڑوں کی یہ عادت ہے، جب کسی کو خاص توجہ اور لطف وعنایت سے نوازنا چاہتا ہے تو اسکی مونڈھے پر اپنی ہتھیلی رکھتے ہیں لہذا یہاں بھی عنایت وکرم وانعامات کو وضع کف سے تعبیر کیا۔

جمیع ماکان ومایکون کا علم آنحضرتؐ کو نہیں دیا گیا | **قولہ: فعلمت مافی السموٰت وما فی الأرض الخ** پھر تو میں نے جو کچھ آسمان اور زمین میں ہے اس کو جان لیا پھر حضورؐ نے یہ آیت پڑھی۔

آیت کا ترجمہ | اسی طرح ہم نے ابراہیمؑ کو آسمانوں اور زمین کے تصرفات وعجائب دکھلائے تاکہ وہ خوب یقین کرنے والوں میں شامل ہوجائیں۔ **سؤال** | یہ قول اور معاذ بن جبلؓ کی روایت میں فتجلّٰی لی کل شیٔ، (مشکوٰة ص۷۲) سے آنحضرتؐ کیلئے علم عطائی کلی ثابت ہوتا ہے جو اہل بدعت (نام نہاد سنیوں) کا نظریہ ہے،

جوابات | (۱) مافی السموٰت والارض سے مراد اشیاء موجودہ ہیں اور علمتُ سے مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کو انکے متعلق پہلے سے علم نہ تھا لہذا جمیع ماکان ومایکون کا علم رسول اللہؐ کیلئے کیسے ثابت ہوا! (۲) یہاں مَا خصوص کیلئے ہے اس پر قرینہ آیت مذکورہ ہے لہذا اس سے مراد علم عطائی جزئی ہے کما قال الملا علی القاریؒ وھو عبارة عن سعة العلم الذی فتح اللّٰہ بہ علیہ اذ لایصح اطلاق الجمیع کما ھو الظاہر (مرقاة ج۲) (۳) علم سے مراد تجلی ہے جس پر فتجلّٰی دال ہے جو علم تفصیلی اور احاطہ کو مستلزم نہیں جیسا کہ بجلی کے چمکنے سے اشیاء کا قدرے انکشاف ہوجاتا ہے لیکن احاطۂ علم نہیں ہوتا ہے (۴) کلَّ شیٔ میں کل سے مراد استغراق اور عموم حقیقی نہیں بلکہ استغراق عرفی بمعنی کثیر مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جس قدر چاہا علم عطا فرمادیا۔ کما قال الملا علی قاریؒ ما اذن اللّٰہ فی ظہورہ لی من العوالم العلویة والسفلیة مطلقاً او مما یختصم بہ الملأ الأعلیٰ خصوصاً (مرقاة ص۲) اور کل بسا اوقات استغراق عرفی میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ فتحنا علیھم ابواب کلّ شیٔ (الانعام آیت ۴۴) یاخذ کلّ سفینة غصبًا (الکہف آیت ۷۹) وآتیناہ من کل شیٔ سببًا (الکہف آیت ۸۴) واُوتیت من کلّ شیٔ ولھا عرش عظیم۔ (النمل آیت ۲۳) وغیرہ آیات میں کل استغراق عرفی کیلئے استعمال ہوا ہے۔

حدیث:- عن ابن عمرؓ قال نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اَن یصلی فی سبعة مواطن الخ۔ رسول اللہؐ نے سات جگہوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا (۱) کوڑاخانہ (جہاں نجاست ڈالی

جاتی ہے) پر، کمیلے (جہاں جانور ذبح کئے جاتے ہوں) میں، قبرستان میں، راستے کے بیچ میں، حمام میں، اونٹوں کے تھان میں، خانۂ کعبہ کی چھت پر،

تشریحات | مزبلہ، مجزرہ، حمام اور اونٹوں کے تھان میں کراہت نماز کی وجہ تلوث نجاست کا خوف ہے، قبرستان میں کراہت کا سبب تشبہ بعبّاد القبور ہے یا وطی القبور کا خوف ہے۔ راستے کے بیچ میں کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کی تکلیف ہوگی، ظہر بیت اللہ پر کراہت کی وجہ سوء ادب ہے۔

ے نهى الرسول أحمد خير البشر ÷ عن الصلوٰة فى بقاعٍ تعتبر۔
مَعَاطن الجمال ثمّ مقبرة ÷ مزبلة، طريق، مجزرة۔
فوق بيت الله و الحمّام ÷ والحمد لله على التمام، (نجم الدين الطرطوسی)

بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف | مذاهب | (۱) احناف کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ وہ حدیث کو کراہت پر حمل کرتے ہیں، اس طرح خانہ کعبہ اور بلاضرورت عام مسجدوں کی چھت پر چڑھنا بھی مکروہ ہے، (۲) شافعیؒ کے نزدیک نماز پڑھنا سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ زیر بحث حدیث میں ممانعت آئی ہے، نیز بیت اللہ تو مصلی کے سامنے نہیں ہے البتہ اگر سترہ ہو تو ان کے نزدیک بھی مع الکراہت جائز ہے کیونکہ اس صورت میں بیت اللہ کیساتھ تعلق ہو جاتا ہے، (۳) احمدؒ کے نزدیک فرائض ادا نہ ہونگے نوافل ادا ہو جائیں گے، (۴) مالکؒ کے نزدیک وتر، طواف کی دو رکعتیں اور سنتِ فجر بھی ادا نہ ہوگی۔ جوابات | مذکورہ سات جگہوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت کو احناف نے نہی تنزیہی پر حمل کیا ہے (۲) قبلہ صرف بنا شدہ مکان کا نام نہیں بلکہ آسمان تک کی ساری فضا قبلہ ہے۔ لہٰذا بلاسترہ بھی جائز ہونا چاہئے، لیکن چونکہ بلاضرورت بیت اللہ کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے اسلئے مکروہ تنزیہی ہے (مرقاۃ، معارف السنن ص۲۸۴)

حدیث :۔ عن ابن عباسؓ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور جو قبروں کو سجدہ گاہ بنائے اور قبروں پر چراغ روشن کرے ان پر لعنت فرمائی تشریحات | عورتوں سے اگر زیارتِ قبور کے وقت جزع فزع یا بے پردگی کا خوف ہو تو مکروہ ہے، ورنہ جائز ہے۔ قوله : والمتخذين عليها المساجد، اصحابِ ظواہر اور حنابلہ کے نزدیک قبور کیطرف رُخ کرکے نماز پڑھنا حرام ہے جمہور کے نزدیک مکروہ ہے ہاں قبر پر عمارت بنانا اور اس پر سجدہ کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ دلائل قوله : والسرج، قبر پر چراغ روشن

کرنا اگر مُردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو نا جائز ہے

دلائل | (۱) حدیث الباب ہے (۲) یہود کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے بزرگوں کی قبور پر چراغ جلایا کرتے تھے لہٰذا یہ تشبہ بالیہود ہونے کی بنا پر حرام ہے، (۳) اس میں بلاوجہ تضیع مال اور اسراف لازم آتا ہے، جو حرام ہے۔

بَابُ السَّتر

ستر عورت بھی شرائط نماز میں سے ہے اسلئے کتاب الصلوٰۃ میں اسکو بیان کرتے ہیں مرد اور مخنث کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے لیکن احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) داؤد ظاہریؒ وغیرہم کے نزدیک ران ستر میں داخل نہیں جسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ جلد ۴ صفحہ ۳ میں ملاحظہ ہو گو ران کے متعلق اختلاف ہے لیکن اسمیں اتفاق ہے کہ ستر عورت فرض ہے خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں اور کپڑوں میں اگر وسعت ہے تو نماز میں تین کپڑے سنت ہیں، قیل المستحب ان یصلی الرّجل فی ثلثۃ اثواب، إزارٌ، قمیصٌ و عمامۃٌ (شرح منیہ، صفحہ ۲۲۷)

حدیث:۔ عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیٔ، نماز میں ایسی صورت اختیار نہ کریں جس سے کشف عورت کا خطرہ ہو لہٰذا اس بنیاد پر اختلاف ہوا کہ مونڈھے کھلے رکھکر نماز صحیح ہے یا نہیں،؟

مذاھب | (۱) احمدؒ وغیرہ کے نزدیک اگر کسی کے مونڈھوں پر کپڑا نہ ہو تو اسکی نماز صحیح نہیں۔ دلیل:۔ حدیث الباب ہے، (۲) جمہور کے نزدیک ستر عورت کرتے ہوئے اگر نماز پڑھے تو نماز ہو جائیگی اگرچہ کپڑے کا کچھ حصہ مونڈھوں پر نہ ہو لیکن مکروہ ہوگی۔ دلیل | عن جابرؓ أنہ علیہ السّلام قال اذا کان الثوب واسعا فخالف بین طرفیہ واذا کان ضیقا فاشددہ علی حقوک (ابوداؤد) یعنی اگر کپڑا چھوٹا ہو تو لنگی کی جانب (نصف اسفل) پہن لیا جائے اس صورت میں ضرور مونڈھا کھلا ہوا ہوگا۔

جوابؒ | حدیث الباب نہی تنزیہی اور احتیاط پر محمول ہے کیونکہ مونڈھوں پر اگر کپڑا نہ ہو تو کشف عورت کا خوف ہے۔

حدیث:۔ عن ابی ھریرۃؓ قال بینما رجل یصلی مسبل ازارہ قال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذھب فتوضأ،

تشریح مسبل: اس شخص کو کہتے ہیں جس کی بڑائی ظاہر کرنے اور ناز کے طور پر ایسا کپڑا اور ازار پہن رکھا ہے جو زمین تک لٹکتا ہو، لہٰذا ٹخنے کے نیچے لنگی، پائجامہ اور قمیص وغیرہ لٹکانا اگر بطور کبر ہو تو حرام ہے اگر بطریق عرف وعادت ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ جلد ۴ صفحہ ۲۲ میں ملاحظہ ہو۔

سوال | اسبال ازار تو ناقض وضو نہیں لہٰذا حکم اعادہ وضوء کی کیا حکمت ہے؟ جواب | اسکو متنبہ کرنا

مقصد ہے کہ غفلت کا شکار ہو کر نماز میں جو ازار لٹکائے وہ بہت بری بات ہے، نیز طہارتِ ظاہری باطن کی طہارت کیلئے مؤثر ہے شاید وضوء کی برکت سے اسکی باطنی بیماری (کبر) کا ازالہ ہو جائے۔

حدیث :- عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن السدل فی الصلوٰۃ ۔ **السدل** : لغۃً بمعنی کپڑا لٹکانا، اصطلاحاً طریقۂ معتاد کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا اسکی مصداق کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) یہ اشتمال صماء کے مرادف ہے جسکی بارے میں جابرؓ سے روایت ہے۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یشتمل الصماء یعنی ایک چادر کو بدن پر اسطرح لپیٹ لے کہ دونوں ہاتھ بھی اسکے اندر داخل ہو جائے اسکو صماء (بمعنی ٹھوس پتھر جس میں سوراخ نہ ہو) اسلئے کہتے ہیں کہ وہ اعضاءِ جسم کی نقل و حرکت کو بند کر دیتا ہے یہ مکروہ ہے، کیونکہ اسمیں کشف عورت کا امکان ہے اور رکوع، سجدہ کرنا مشکل ہے نیز اسمیں یہود کیساتھ مشابہت ہوتی ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۲۶ج۲ میں ملاحظہ ہو، (۲) کپڑا کو سر یا مونڈھوں پر ڈال کر دونوں طرف سے لٹکا دیا جائے یہ بھی تشبہ بالیہود ہے اسلئے مکروہ ہے (۳) اسبال ازار ... متکبرین کا طریقہ ہے اسلئے یہ مکروہ تحریمہ ہے۔ (۴) شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا باری تعالیٰ کا قول " خذوا زینتکم عند کل مسجد (ای صلوٰۃ) کا تقاضہ یہ ہے کہ لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرے تاکہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہ ہو لہذا اسکی خلاف کرنا سدل ہے قال شیخ الھند ھذا أحسن ما قیل فی تعریف السدل، **قولہ : وان یغطی الرجل فاہ** .. اور اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی اپنا منہ ڈھانکے ،، چنانچہ موطا مالکؒ ص۵۲ میں ہے کہ سالم بن عبد اللہؒ جب کسی کو دیکھتے تھے کہ اپنا منہ ڈھانپا ہے جس حال میں وہ نماز میں ہو تو وہ زور سے کپڑا کھینچ لیتے تھے یہانتک کہ اسکا منہ کھل جاتا تھا، اس کی وجہ بعض نے یہ کہا کہ عربوں کی عادت تھی کہ عمامہ باندھے ہوتے تھے تو اسکا کونہ منہ پر لپیٹ کر ڈھاٹا[ع] باندھ لیتے تھے تاکہ گرم یا ٹھنڈی ہوا منہ کو نہ لگنے پائے اس صورت میں چونکہ قرأت اچھی طرح نہیں پڑھ سکتے اور سجدہ پورا نہیں ہوتا اور خشوع و خضوع میں کمی ہوتی ہے اسلئے اسکی منع فرمایا، جس شخص کو جمائی آئے یا ڈکار آئے، یا اسکی منہ سے بدبو آتی ہو تو اسکو نماز میں ہاتھ سے منہ ڈھانکنا مستحب ہے۔

حدیث :- عن شداد بن اوس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ خالفوا الیھود فانھم لا یصلون فی نعالھم ولا خفافھم،

تشریح یہود جوتیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں نبی علیہ السلام نے ان کی مخالفت کی غرض سے جوتیوں میں نماز پڑھنے کا حکم دیا اس حدیث کی بنا پر بعض حنابلہ اور اہل ظواہر نے

ع منہ کے گرد باندھنا

جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور جمہور کے نزدیک اگر جوتا پاک ہو اور مسجد کا ملوث ہونیکا اندیشہ نہ ہو اور کھلا ہوا ہو کہ اسمیں سجدہ کے وقت پاؤں کی انگلیاں زمین سے لگ سکتی ہوں تو ایسا جوتا پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہماری جوتیوں میں نماز نہ ہوگی ہاں عرب والے جوتے میں نماز ہو جاتی ہے۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) اسکی سند میں مروان بن معاویہؒ مدلس ہیں نیز اس میں لیلیٰ بن شداد ہیں۔ جسکے متعلق حافظ ذہبیؒ نے کہا بعضُ الأئمة توقفَ فی الإحتجاج بخبرہ (۲) صلوٰۃ النعال کا حکم مخالفت یہود کے پیش نظر دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل میں یہ فعل مباح تھا خارجی سبب سے مستحب ہوا اسی بناء پر فقہاء لکھتے ہیں کہ جس جگہ یہود کی آبادی ہو وہاں جوتیاں پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہے۔ صاحب فتح الملہم لکھتے ہیں آج کل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں اسلئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے۔ راقم السطور کہتا ہے عصر حاضر میں اکثر مساجد کا فرش مخصص ہے اور اکثر وقت جوتیاں بھی ملوث ہوتے ہیں کیونکہ سڑکوں پر نجاست ہوتی ہے اور عموماً جوتیاں لیکر مسجد میں داخل ہونے کو خلافِ ادب شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا جوتیاں پہن کر مسجد کے اندر جانا اور نماز پڑھنا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ دفع مضرت جلبِ منفعت سے مقدم ہوتا ہے اور فاخلع نعلیك انك بالواد المقدس طوی۔ سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ مقامات مقدسہ پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے۔ **قولہ: ولا خفافھم**، یعنی موزے پہن کر نماز پڑھی جائے تاکہ یہود کی مخالفت کا ثواب ملے۔

حدیث:۔ عن أبی سعید الخدریؓ قولہ فاخبرنی ان فیھما **قذراً**" یعنی جبرائیلؑ نے آکر بتایا تھا کہ دونوں جوتیوں میں پلیدگی لگی ہوئی ہے۔ **سوال:** جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے میں پلیدگی تھی تو اسکو لیکر جو حصہ نماز کا آپؐ نے پڑھا تھا وہ حصہ فاسد ہو گیا تو اس پر بقیہ نماز کی بنا کسطرح صحیح ہوئی؟

جوابات: قذر سے مراد پلیدگی نہیں ہے بلکہ وہ چیز مراد ہے جسکو طبیعت مکروہ سمجھتی ہو جیسے بلغم اور رینٹ وغیرہ (۲) یا قذر سے مراد پلیدگی ہے لیکن قدر معفوعنہ تھا۔ (۳) یا قولہ بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ سے مراد أراد أن یصلی بأصحابہ ہے یعنی نماز ابتداء کرنے سے پہلے جوتیاں اتار دے۔

بابُ السُّترۃ

سُترہ کی تعریف: یہ وہ چیز ہے جو نمازی کے سامنے رکھی جائے اور جس سے نمازی کی جائے سجود

میسر ہو جائے مثلاً دیوار، ستون لکڑی، درخت، جانور اور آدمی وغیرہ، سترہ کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں نماز کھلی اور بے آڑ جگہ پر پڑھی جائے۔

مقدار سترہ اسکی لمبائی ایک ہاتھ سے کم نہ ہونی چاہیے اور انگلی کے برابر موٹا ہونا چاہیے،

حکمت سترہ (۱) مصلی کا خشوع وخضوع اور حضوری قلب کا فوت نہ ہونا، اور (۲) اسکے آگے سے گذرنے والا شخص کا گنہگار نہ ہونا

احکام سترہ (۱) سترة الإمام سترة للمقتدی یعنی ہر مقتدی کیلئے الگ الگ سترہ کی ضرورت نہ ہونے میں اتفاق ہے، صرف اختلاف اس بات میں ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں سترہ امام کیلئے ہے اور خود امام مقتدی کا سترہ ہے لہذا اگر کوئی شخص امام اور سترہ کے درمیان سے گذرے تو انکے نزدیک مقتدیوں کے سامنے سے گذرنیوالا نہیں کہا جائیگا اور جمہور فرماتے ہیں امام کا سترہ ہی وہ مقتدی کا سترہ بھی ہے (۲) سترہ کے اندر سے گذرنا جائز نہیں (البتہ اگر پہلی صف میں جگہ خالی ہو تو دوسری صف کے آگے سے گذر کے پہلی صف میں جانا جائز ہے) (۳) جمہور کے نزدیک سترہ گاڑنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی حدیث رأینا النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم فی بادیۃ لنا یصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ (ابوداود) اسطرح ابن عباسؓ کی روایت صلّی فی فضاء لیس بین یدیہ شیٔ (مسند احمد) اس پر صراحۃً دال ہے کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک سترہ ثابت ہے تو واجب کسطرح کہا جائے (کما قال اصحاب الظواہر) لہذا اس والی احادیث کو استحباب پر حمل کیا جائیگا۔ (۴) اگر نمازی کے سامنے سترہ نہ ہو تو گذرنے والا شخص مسجد کبیر اور صحراء میں تین گز دور سے گذر سکتا ہے اور مسجد صغیر یعنی چالیس ذراع سے کم ہو تو اسمیں مطلقاً گذرنے کی ممانعت ہے ہاں یہ ممانعت مرور کے بارے میں ہے لہذا اگر کوئی آدمی مصلی کے سامنے بیٹھا ہو تو اسکا اٹھکر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرور نہیں بلکہ نہوض کو مرور سمجھنا غلط ہے (کما قال الشامی) لیکن راقم الحروف کہتا ہے چنانچہ اسکی وصلت مع اللہ میں خلل آتا ہے اسلئے نہ گذرنا مناسب ہے۔ (۵) گذرنے والا شخص کا مرور قاطع صلوٰۃ نہیں البتہ نماز کے خشوع وخضوع کو منقطع کر دیتا ہے۔ (۶) اکثر اہل علم کے نزدیک مصلی اور سترے کے درمیان اتنا فصل ہونا چاہئے جسمیں سجدہ ممکن ہو۔ **لطیفہ** ایک مرتبہ مالکؒ سترہ سے کچھ دور ہٹکر نماز پڑھ رہے تھے ایک شخص سامنے سے گذرتے ہوئے انکو خطاب کرتے ہوئے بولا ایُّہا المصلّی اُدن من سُترتک یہ سن کر مالکؒ آگے بڑھے اس وقت یہ آیت تلاوت کر رہے تھے وعلمک مالم تکن تعلم وکان فضل اللہ علیک عظیما،

حدیث:۔ عن ابی سعیدؓ مرفوعًا ..... فلید فعہ فان أبی فلیقاتلہ "کوئی آدمی سترہ کے اندر سے گذرنا چاہے تو اسکو باز رکھنا چاہیے اور اگر وہ نہ مانے تو اسکے قتال کرے۔

تشریحات | اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسکا قتل جائز ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کرکے اسکو ہٹا دینا چاہیے قال قاضی عیاضؒ فان دفعه بمایجوز فهلك فلا قود علیه باتفاق العلماء وهل تجب الدية اويكون هدراً فيه مذهبان للعلماء اور اس حدیث کی بناء پر اہل ظواہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاضؒ اور ابن عبدالبر مالکیؒ اسکو استحباب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، احنافؒ کے نزدیک ترک دفاع اولی ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ **دلیل احناف** | حدیث فضل بن عباسؓ قال أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في بادية لنا ومعه عباسؓ فصلى في صحراء ليس بين يديه سترة وحمارة لنا وكلبة تعبثان بين يديه فمابال بذلك (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۴)

فمابال بذلك سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع خشوع و خضوع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے

جوابات | حدیث الباب منسوخ ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد ادائے نماز اس سے مواخذہ کرے۔ **قوله: فانما هو شيطان،** کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے چنگل میں بری طرح پھنس گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کام کر رہا ہے یا اسکو شیطان الانس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث:- عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الصلوٰة المرأة والحمار والكلب۔ **مسئلہ خلافیہ** **مذاهب** | (۱) اصحاب ظواہر کے نزدیک نمازی کے سامنے سے گدھے، کتے اور عورت کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفسد صلوٰۃ نہیں (۳) احمدؒ، اسحقؒ کے نزدیک صرف کتا مفسد صلوٰۃ ہے۔

دلیل اصحاب ظواهر | حدیث الباب ہے **دلائل جمہور** | (۱) فضل بن عباسؓ کی حدیث مذکور (۲) عن أبي سعيدؓ مرفوعاً لا يقطع الصلوٰة شئ وادرأوا ما استطعتم فانه شيطان (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۴، مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۸۰/۱) (۳) حدیث عائشہؓ قالت كان النبيّ صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل وانا معترضة بينه وبين القبلة (متفق علیه) (۴) ابن عباسؓ کی روایت قال أقبلت راكبًا على أتان (حمارة) والنبيّ صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس بمنىً إلى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف ونزلت وأرسلت الأتان ترتع (متفق علیه) (۵) ابن ابی شیبہ نے اپنا مصنف میں علیؓ اور عثمانؓ سے روایت کیا ہے، أنهما قالا لا يقطع الصلوٰة شئ فادرؤا عنكم ما استطعتم، (۶) امام طحاویؒ نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے لا يقطع الصلوٰة شئ۔

(۵) دارقطنی اور طبرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبداللہؓ اور ابوامامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے

دلیل احمدؒ واسحٰق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے اسلئے عورت اور گدھے کا مرور مفسد صلوۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، **جوابات:** (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے (طحاوی) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اسکا قطع مراد ہے،

اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے النساء حبائل الشیطان (مشکوٰۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان فانها رأت شيطانا (مسلم ج۲ ص۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الكلب الاسود شيطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی هریرةؓ قوله فليخطط خطا''

سوال: اگر مصلی سترہ قائم کرنیکے لئے لاٹھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت راجح ہے ویسے قبلے کی جانب طویل خط یا جنوب وشمال میں سیدھا خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اسوقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ خطابیؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی اسکو ضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے ''الفیہ'' میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے اسکو ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلی کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل المجہود)

تشریحات اسکا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسکا قتل جائز ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ طاقت استعمال کر کے اسکو ہٹا دینا چاہئے قال قاضی عیاضؒ فان دفعه بما یجوز فھلک فلا قود علیه باتفاق العلماء وھل تجب الدیة اویکون ھدراً فیه مذھبان للعلماء اور اس حدیث کی بنا پر اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دفاع واجب ہے، قاضی عیاضؒ اور ابن عبد البر مالکیؒ اسکو استحباب پر حمل کرتے ہوئے دفع کو مستحب کہتے ہیں، احناف کے نزدیک ترک دفاع اولی ہے اور دفاع محض رخصت ہے۔ **دلیل احناف** حدیث فضل بن عباسؓ قال أتانا رسول الله صلی الله علیه وسلم ونحن فی بادیة لنا ومعه عباسؓ فصلی فی صحراء لیس بین یدیه سترة وحمارة لنا وکلبة تعبثان بین یدیه فما بال بذلک (ابوداؤد، مشکوٰة ص۷۴)

فما بال بذلک سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع محض رخصت ہے نیز دفاع خشوع وخضوع اور توجہ نماز کے برخلاف ہے

جوابات حدیث الباب منسوخ ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں نماز کے اندر کلام کرنے کی اجازت تھی تو یہ اس زمانہ کا حکم ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ بعد از نماز اس سے مواخذہ کرے۔ **قوله: فانما ھو شیطان،** کیونکہ وہ شیطان ہے، یعنی وہ شیطان کے چنگل میں بری طرح پھنس گیا اور شیطان کے کہنے پر ایسا برا کام کر رہا ہے یا اسکو شیطان الانس کہا جائے کیونکہ وہ نہایت سرکش ہے۔

حدیث:- عن ابی ھریرةؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم تقطع الصلوٰة المرأة والحمار والکلب،

مسئلہ خلافیہ

مذاہب (۱) اصحاب ظاہر کے نزدیک نمازی کے سامنے سے گدھے، کتے اور عورت کا مرور مفسد صلوٰة ہے (۲) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک کسی چیز کا گذرنا مفسد صلوٰة نہیں (۳) احمدؒ، اسحقؒ کے نزدیک صرف کتا مفسد صلوٰة ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر حدیث الباب ہے **دلائل جمہور** (۱) فضل بن عباسؓ کی حدیث مذکور (۲) عن أبی سعیدؓ مرفوعاً لا یقطع الصلوٰة شیٔ وادرأوا ما استطعتم فانه شیطان (ابوداؤد، مشکوٰة ص۷۴، مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۸۰) (۳) حدیث عائشةؓ قالت کان النبی صلی الله علیه وسلم یصلی من اللیل وانا معترضة بینه وبین القبلة (متفق علیہ) (۴) ابن عباسؓ کی روایت قال أقبلت راکبا علی أتان (حمارة) والنبی صلی الله علیه وسلم یصلی بالناس بمنیٰ الی غیر جدار فمررت بین یدی بعض الصف ونزلت وأرسلت الأتان ترتع (متفق علیہ) (۵) ابن ابی شیبہ نے اپنا مصنف میں علیؓ اور عثمانؓ سے روایت کیا ہے، أنهما قالا لا یقطع الصلوٰة شیٔ فادرؤا عنکم ما استطعتم، (۶) امام طحاویؒ نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے لا یقطع الصلوٰة شیٔ۔

(۷) دار قطنی اور طبرانی نے انس ابن مالکؓ، جابر بن عبداللہؓ اور ابوامامہؓ سے بھی یہ روایت کی ہے

دلیل احمدؒ واسحٰق: (۱) حدیث الباب ہے لیکن عورت کے بارے میں یہ حدیث عائشہؓ مذکورہ بالا کے معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حدیث ابن عباسؓ مذکورہ کے معارض ہے اسلئے عورت اور گدھے کا مرور مفسد صلوۃ نہیں ہوگا لیکن کتے کے متعلق کوئی معارض حدیث نہیں لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا، جوابات: (۱) حدیث الباب احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے (طحاوی) (۲) حدیث کے معنی تقطع خشوع الصلوۃ ہیں اور مذکورہ بالا احادیث اس پر قرینہ ہے (۳) نماز میں اللہ اور بندہ کے مابین جو باطنی وصلت یعنی تعلق ہوتا ہے اس سے اسکا قطع مراد ہے،

اشکال: ان تین اشیاء کی تخصیص کیوجہ کیا ہے؟

جواب: ان تینوں میں شیطانی اثرات کا دخل ہے چنانچہ عورتوں کے متعلق ارشاد ہے النساء حبائل الشیطان (مشکوٰۃ) اور گدھے کے بارے میں ہے اذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان فانها رأت شيطانا (مسلم ج۲ ص۳۵۱) کتے کے بارے میں ارشاد ہے الكلب الاسود شيطان (ترمذی)

حدیث: عن ابی ہریرةؓ قوله فليخطط خطا“

سوال: اگر مصلی سترہ قائم کرنیکے لئے لاٹھی وغیرہ نہ پائے تو کیا اس کیلئے خط کھینچ لینا بھی کافی ہے؟

جواب: زیر بحث حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو اپنے سامنے ایک خط کھینچ لینا کافی ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خط کا اعتبار نہیں ہاں امام احمدؒ کے نزدیک خط معتبر ہے اور خطوط میں خط ہلالی اور خط مقوس کی کیفیت راجح ہے ویسے قبلے کی جانب طویل خط یا جنوب وشمال میں سیدھا خط بھی جائز ہے یہ تفصیل اسوقت ہے جب امام احمدؒ کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہو حالانکہ علامہ خطابیؒ نے ان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے شافعیؒ، ابن عیینہؒ، بغویؒ وغیرہم نے بھی اسکو ضعیف کہا ہے، علامہ حافظ عراقیؒ نے ”الفیہ“ میں اسکی سند میں اضطراب ذکر کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ ابن الصلاحؒ نے اسکو حدیث مضطرب کی مثال بتایا ہے تاہم ابن الہمام حنفیؒ نے خط کو ترجیح دی ہے کیونکہ وہ مصلی کیلئے کسی نہ کسی درجے میں موجب اطمینان ہوتا ہے (بذل المجہود)

باب صفة الصلوة

صفت کے معنیٰ لغوی ماقام بالشی کے ہے اور یہاں صفت صلوۃ سے مراد جمیع ارکان وفرائض، واجبات، سنن اور آداب ومستحبات کے ہیں،

حدیث: المسیئ فی الصلوۃ: عن ابی ہریرۃؓ ......ارجع فصل فانک لم تصل الخ أی صلوۃ کاملة او صحیحة حافظ ابن ابی شیبہؒ نے بیان فرمایا اس حدیث میں جس صحابی کا ذکر ہے ان کا نام خلاد بن رافعؓ ہے جو غزوۂ بدر میں شہید ہو گئے تھے شاید ابو ہریرۃؓ نے کسی صحابی سے سنکر روایت کی ہوگی انہوں نے تعدیل ارکان یعنی قومہ، جلسہ بین السجدتین اور طمانینت فی الرکوع والسجود اور بدن کے جوڑے اپنی اپنی جگہ میں قرار پکڑنے کو ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادۂ نماز کا حکم فرمایا تھا اسلئے اس حدیث کو حدیث المسیئ فی الصلوۃ کہا جاتا ہے اور اسکے حکم کے بارے میں بھی کچھ اختلاف پایا جاتا ہے،

مذاهب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ فانک لم تصل میں سرے سے نماز کی نفی کی گئی (۲) حدیث ابو منصور الانصاری لا تجزئ الصلوة التی لا یقیم الرجل فیها صلبه فی الرکوع والسجود یہاں اقامت صلب تعدیل ارکان سے کنایہ ہے اور لا تجزیٔ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہ ہونے پر دال ہے

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) قوله تعالی وارکعوا واسجدوا یہاں نفس رکوع اور سجود کا حکم دیا گیا رکوع صرف انحناء اور سر جھکانے اور سجود وضع بعض الوجه علی الارض سے متحقق ہوجاتی ہے لہذا اتنی مقدار فرض ہوگی خبر واحد سے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو جائز نہیں (۲) حدیث ابی قتادہؓ ان أسوأ السرقة من یسرق من صلوٰته فقال کیف یسرق من صلوٰته قال لا یتم رکوعها ولا سجودها (مسند

احمد طبرانی) ترک تعدیل ارکان سے نماز میں نقص اور اسکو سرقہ سے تعبیر کیا جانا عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

جوابات: (۱) فانک لم تصل میں کمال صلوۃ کی نفی ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں وما انتقصت من ہذا شیئا فانما انتقصتہ من صلوتک کیونکہ وقوع نقص مستلزم بطلان نہیں ہے (۲) آنحضرت ﷺ حضرت خلادؓ کو پہلا مرتبہ آگاہ نہ فرمانا عدم فرضیت کی دلیل ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ اسکو بار بار نماز پڑھنے دیئے جسمیں ایک فرض چیز ترک ہورہی ہے واضح رہے کہ تعدیل ارکان کی فرضیت اور وجوب میں جو اختلاف ہے یہ دنیوی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر یک کے نزدیک واجب الاعادہ ہے (معارف السنن)

حدیث: عن عائشةؓ كان النبی ﷺ يستفتح الصلوة بالتكبير والقرأة بالحمدلله: تکبیر تحریمہ کی بحث کتاب الطہارت میں تحريمها التكبير کے تحت گذر چکی ہے یہاں جہر وعدم جہر تسمیہ کی بحث ہوگی جو ایک اہم مسائل میں سے ہے جسکے متعلق ابن خزیمہؒ ابن حبانؒ، دارقطنیؒ، بیہقیؒ اور ابن عبدالبرؒ وغیرہم کی مستقل تصانیف ہیں

مسئلۂ جہر وعدم جہر تسمیہ:

مذاھب: (۱) امام مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور علماء اہل مدینہ کے نزدیک فرائض میں تسمیہ نہ سرا ہے نہ جہرا ہے البتہ نوافل میں اجازت ہے (۲) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور علماء حجازیین کے نزدیک جہری نمازوں میں جہرا اور سری نمازوں میں سرا پڑھنا افضل ہے (۳) ابوحنیفہؒ، احمد (فی روایۃ) ابو یوسفؒ، محمدؒ، ابن تیمیہؒ، جمہور صحابہؓ وتابعین اور اکثر فقہاء ومحدثین کے نزدیک تسمیہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے خواہ نماز جہری ہو یا سری

دلائل مالک واھل مدینہ: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث عائشہؓ (۲) حدیث عبد الله بن المغفلؓ قال سمعنی ابی وانا فی الصلوة اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لی ابی ای بنی محدث وقد صليت مع النبی ﷺ ومع ابی بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ، فلم اسمع احدامنهم يقولها

فــلا تــقـلـهــا (ترمذی، ابوداؤد، وغیرھما) یہاں مطلقاً عدم قول کا حکم ہے خواہ جہراً ہو یا سراً (۳) انسؓ کی حدیث میں ہے فلم اسمع احدا منھم یقرؤن بسم اللہ (بخاری ومسلم) یہاں قرأۃ کی نفی ہے لہذا التسمیہ کو نہ جہراً پڑھا جائیگا نہ سراً،

دلائل شافعیؒ واہل حجاز: (۱) حدیث ابن عباسؓ، قال کان رسول الله ﷺ یفتتح صلوٰته ببسم الله الرحمن الرحیم (ترمذی، مشکوۃ ص ۸۰ ج ۱) (۲) حدیث نعیم المجمر صلیت وراء ابی ہریرۃؓ فقرأ بسم الله الرحمن الرحیم وفی اٰخره فلما سلم قال انی لأشبهكم صلوة رسول الله ﷺ (نسائی، حاکم، طحاوی، بیہقی) ان دو دلائل کے علاوہ جزئیت تسمیہ کی احادیث انکی مؤید ہیں،

دلائل احناف: (۱) حدیث انسؓ، صلیت خلف رسول الله ﷺ وخلف ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم اسمع احدا منهم یقرأ ببسم الله الرحمن الرحیم (بخاری، مسلم، نسائی، طحاوی، ابن حبان، دارقطنی) اس حدیث کے تمام رواۃ ثقہ ہیں (۲) عن عائشةؓ قالت کان رسول الله ﷺ یستفتح الصلوة بالتکبیر والقرأة بالحمد لله (مسلم، ابوداؤد) یہ حدیث سنداً صحیح اور متناً صریح ہے، (۳) عن ابی وائلؓ قال کان عمرؓ وعلیؓ لا یجهران ببسم الله ولا بالتعوذ ولا بالتأمین (۴) عن ابراهیم النخعیؒ قال اربعة یخفیهن الامام التعوذ و التسمیة وسبحانک اللهم واٰمین (۵) عن عبد الله بن مسعودؓ قال ماجهر رسول الله ﷺ فی صلوة مکتوبة ببسم الله الرحمن الرحیم ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ (احکام القرآن) (۶) حدیث عبداللہ بن مغفل جسکا ذکر دلائل مالک کے ذیل میں آگیا (۷) حدیث ابی ہریرۃؓ ان سورة من القرآن ثلثون اٰیة شفعت للرجل حتی غفرله هی تبارك الذی بیده الملک (احمد، مشکوۃ ص ۱۸۷ ج ۱) کیونکہ سورۂ ملک کی تیس آیات تسمیہ کے علاوہ ہیں معلوم ہوا تسمیہ سورہ کا جزء نہیں لہذا سرًّا پڑھنا مسنون ہوگا،

جوابات دلائل مالکؒ: (۱) عائشہؓ کی حدیث میں استفتاح صلوۃ بالتکبیر وغیرہ سے بسم اللہ آہستہ پڑھنے کی نفی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ وہاں قرأت کے ساتھ استفتاح کا ذکر ہے اور یہ تو

ظاہر ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے لہذا اس سے عدم قرأت بسم اللہ پر استدلال صحیح نہیں (۲) حدیث عبداللہ بن مغفلؓ میں لا تقلھا سے جہر تسمیہ کی نفی ہے مطلق تسمیہ کی نفی نہیں کیونکہ سمعنی ابی سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہراً پڑھا تھا اس پر والد نے "ای بنی محدث" فرمایا نیز فلم اسمع احدا منھم یقولھا سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے (۳) اسطرح حدیث انسؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے جہر کی نفی مقصد ہے

جوابات دلائل شوافع: (۱) حدیث انسؓ کے بارے میں امام ترمذیؒ نے کہا لیس اسنادہ بالقوی اسطرح ابوداودؒ نے اور محدث عقیلیؒ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (۲) حدیث میں یفتتح کا لفظ ہے یجھر نہیں ہے لھذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، (۳) ممکن ہے کہ تعلیما للامۃ تسمیہ کو جہراً پڑھا ہو جیسا کہ تعلیم کیلئے آپ ﷺ بعض دفعہ صلوۃ ظہر میں جہرا قرأت پڑھ لیتے تھے، (۴) حدیث نعیم المجمرؒ کے متعلق امام زیلعیؒ فرماتے ہیں یہ شاذ ہے (۵) وہاں قرأت کا ثبوت ہے نہ کہ جہر کا اور قرأت تسمیہ کا احناف بھی قائل ہیں جہر تسمیہ کے بارے میں جتنی احادیث ہیں سب ضعیف ہیں چنانچہ دار قطنی فرماتے ہیں کل ماروی عن النبی ﷺ فی الجھر فلیس بصحیح واما عن الصحابۃ فمنھا صحیح وضعیف ابوداؤد فرماتے ہیں فما جھر النبی ﷺ بالتسمیۃ حتی مات (ابوداؤد) لہذا مسلک احناف راجح ہے جزئیت تسمیہ کا مسئلہ چونکہ کتب تفاسیر کے ساتھ زیادہ تعلق رکھتا ہے لہذا وہ وہاں ملاحظہ کیجئے

مسئلہ رفع یدین

حدیث: عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ ﷺ کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ اذا افتتح الصلوۃ واذا کبر للرکوع واذا رفع رأسہ من الرکوع رفعھما کذالک (متفق علیہ، مشکوۃ ۷۵)

مذاھب: (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، اسحٰقؒ، ابن المبارکؒ وغیرہم کے نزدیک رفع یدین عند التحریم عند الرکوع، عند الرفع من الرکوع مستحب ہے، (۲) غیر مقلدین اور روافض کے نزدیک ان مواضع کے علاوہ تیسری رکعت کیلئے قیام اور سجدہ میں جاتے اور اٹھتے اور سلام کے وقت بھی رفع یدین مسنون

ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، علقمہؒ نخعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، جملہ فقہاء اہل مدینہ واہل کوفہ اور جملہ تلامذۂ ابن مسعودؓ وغیرھم کے نزدیک رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مستحب ہے اس کے علاوہ وسط صلوٰۃ میں اور کہیں مشروع نہیں (التعلیق الممجد ص ۹۱)

دلائل شوافع وحنابلہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب یعنی حدیث ابن عمر (۲) حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، موطا مالک ص ۲۶) (۳) حدیث مالک بن الحویرثؓ اذا صلی کبر ورفع یدیه واذا اراد ان یرکع رفع یدیه واذا رفع رأسه من الرکوع رفع یدیه وحدث ان رسول الله ﷺ صنع هكذا (بخاری، مسلم) (۴) حدیث وائل بن حجرؓ، (مسلم، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) (۵) حدیث ابی حمید الساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۷۶ ج ۱) وغیرہ جن میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے مقامات میں بھی رفع یدین کا ثبوت پایا جاتا ہے

دلائل احناف وموالک وغیرہم: (۱) عن علقمةؒ قال قال لنا ابن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰة رسول الله ﷺ فصلی ولم یرفع یدیه الا مرة واحدة مع تکبیر الافتتاح (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱، ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱، ترمذی ص ۳۵ ج ۱، نسائی ص ۱۶۱ ج ۱، احمد، ابن ابی شیبہ، طحاوی، دارقطنی) یہ حدیث صحیح مسلک احناف پر صریح ہے، لیکن اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے، مثلاً (۱) اعتراض یہ ہے کہ قال ابوداؤد ولیس هو بصحیح علی هذا المعنی (مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱) هذا مختصر من حدیث مطول ولیس بصحیح علی هذا اللفظ (عون المعبود)

جوابات: (الف) یہ عبارت نہ ابوداؤد کے قلمی نسخوں میں ہے نہ ہندی اور مصری مطبوعہ نسخوں میں ہے صرف مجتبائی نسخہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ملتی ہے اور اسی سے عون المعبود میں نقل کی گئی، نقل میں بھی اختلاف ہے مشکوٰۃ میں علی ہذا المعنی اور عون المعبود میں علی ہذا اللفظ ہے لہذا یہ مشکوک ہے کہ مصنفؒ کی ہے یا کسی اور کی، (ب) لیس ہو بصحیح حدیث کے ضعیف ہونے پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفی صحت ضعف کو مستلزم نہیں ہوتی بلکہ مقتضی حسن ہوتی ہے چنانچہ ترمذیؒ نے اسکو حسن کہا، (نسائیؒ، اور ابن ابی شیبہؒ، ابن حزمؒ (المحلی میں اور دارقطنیؒ اور ابن قطانؒ وغیرھم نے اسکو صحیح کہا والمثبت مقدم علی النافی (ج) مضمون کے اعتبار سے صحیح نہ ہونے کا دعویٰ

غلط ہے کیونکہ مضمون کی صحت کا دارمدار سند کی صحت پر ہے لہذا مضمون بھی صحیح ہے (د) اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ حدیث مختصر ہے تو حدیث مختصر میں ایک زیادتی ہے جو حدیث طویل میں نہیں ہے اور ثقہ روای کی زیادتی سب کے نزدیک مقبول ہے

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث تو مرفوع حکمی ہے جو مرفوع حقیقی کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں۔ **جواب:** یہ روایت مختلف الفاظ سے مروی ہے گو وہ ابوداؤدؒ وغیرہ کے حوالہ سے مرفوع حکمی ہے لیکن دوسرے حوالے سے مرفوع حقیقی بھی ہے جیسے مسند ابی حنیفہؒ میں ہے (۱) عن ابن مسعودؓ ان رسول اللہ ﷺ لا یرفع یدیہ الا عند افتتاح الصلوٰۃ ولا یعود فی شئ من ذالک ، وفی روایۃ صلیت مع رسول اللہ ﷺ وابی بکرؓ وعمرؓ فلم یرفعوا ایدیھم الا عند استفتاح الصلوٰۃ (دارقطنی) وفی روایۃ وکان یرفع یدیہ اول مرۃ ثم لا یعود (القول المسدد وغیرہ) گو اسمیں سے بعض طرق میں ضعف ہے، لیکن مسند ابی حنیفہؒ میں منقول شدہ اسانید شیخین کی شرط پر ہیں اور دوسری سندوں میں بھی اکثر صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں فکیف لایقبل ،اس پراور بھی اعتراضات ہیں جنکے جوابات نیل الفرقدین معارف السنن ص ۴۸۳ ج ۲، بذل المجھود وغیرہ میں ملاحظہ ہو، (۲) عن البراء بن عازبؓ قال ان النبی ﷺ اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ الی قریب من أذنیہ ثم لا یعود (ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ا بخاری فی الجزء، طحاوی ص ۱۱۰ باسانید مختلفہ، دارقطنی ،ابن عدی، احمد، ابن شیبہ، (وفی روایۃ) حتی یکون ابھاماہ قریبا من شحمۃ اذنیہ ثم لا یعود

شبہ: ثم لا یعود کا جملہ یزید بن زیاد راوی کی زیادتی ہے جو عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ سے یہ حدیث روایت کرتا ہے دوسرے رواۃ کی روایت میں یہ زیادتی نہیں،

جواب: حکم بن عیینہ بھی یہ جملہ عبدالرحمٰنؒ سے روایت کرتے ہیں تو یزید اس زیادتی میں متفرد نہیں بلکہ اسکے متابع موجود ہے پھر یہ دونوں ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے،

(۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ عن النبی ﷺ قال لا ترفع الایدی الافی سبع مواطن عند افتتاح الصلوۃ وفی استقبال البیت والصفا والمروۃ والموقفین والحجر (بخاری فی جزئہ بیہقی، حاکم وغیرہ)

(۴)عن عباد بن زبیر ان رسول اللہ ﷺ کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول الصلوٰۃ ثم لم یر فعھما فی شئی حتی یفرغ (بیہقی، درایہ) (۵)عن علیؓ مرفوعا قال کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوۃ ثم لا یرفع بعدہ (طحاوی، ابن ابی شیبہ مرفوعا، بیہقی موقوفا باسناد صحیح) (۶)عن الاسودؒ قال رأیت عمر بن الخطابؓ رفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لایعود (طحاوی ص۱۳۳ ج۱)قال ابن حجرؒ فی الدرایۃ رجالہ ثقات وقال العینی الحدیث علی شرط مسلم ۔(۷)عن ابن اسحقؒ ووکیعؒ قال کان اصحاب عبد اللہؓ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (ابن ابی شیبہ باسناد صحیح)(۸) عن ابن عباسؓ قال ان العشرۃ المبشرۃ الذین شھد لھم رسول اللہ ﷺ بالجنۃ ماکانوا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (عینی، طحاوی)(۹)عن جابر بن سمرۃؓ یقول قال خرج علینا رسول اللہ ﷺ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کا نھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ (مسلم) (۱۰)تعامل خلفاء اربعہ چنانچہ آثار السنن ص۱۰۱ ج۱)میں ہے واما الخلفاء الاربعۃ فلم یثبت عنھم رفع الأیدی غیر تکبیرۃ التحریم (۱۱)تعامل اہل مدینہ، ان مالکا رجح ترک الرفع بعمل اھل المدینۃ وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعین (بدایہ)جسطرح رفع یدین تواتر اسناد سے ثابت ہے اسطرح ترک رفع تواتر عمل سے ثابت ہے، علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یقیناً تواتر عملی تواتر اسناد سے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، اسطرح ترک رفع پر اور بھی متعدد احادیث مرفوع اور آثار صحابہؓ ہیں اور ان دلائل پر بہت اعتراضات بھی کئے گئے اور احناف، وموالک وغیرھما کی طرف سے انکے قوی اور مضبوط جوابات بھی دئے گئے ہیں جنکی ذکر اس مختصر تالیف میں شاید مناسب نہ ہو،

دلائل رافعین کے جوابات: علامہ مجد الدینؒ نے ''سفر السعادہ'' میں لکھا ہے رفع یدین کے متعلق چارسو احادیث وآثار ثابت ہیں لیکن محدثین فرماتے ہیں ان میں سے اکثر انتہائی ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں یا وہ اپنے مدعیٰ پر صراحۃ دال نہیں ہاں ابن عمرؓ کی حدیث جو سند اسلسلۃ الذھب ہے اور وہ بلاشبہ اصح مافی الباب ہے لیکن اسکے باوجود وہ متنا کئی وجوہ سے

مضطرب ہے، کیونکہ احادیث ابن عمرؓ سے ان دو جگہوں کے علاوہ اور متعدد جگہوں میں بھی رفع یدین ثابت ہوتا ہے چنانچہ طحاوی میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اسطرح ہے عند کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین، حدیث نافع عن ابن عمرؓ (بخاری، مشکوٰۃ ص۷۵ ج۱) اور حدیث ابی حمید ساعدیؓ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۷۶ ج۱) میں رکعتین سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے جسطرح ان مقامات میں رفع یدین احادیث صحیحہ سے ثابت ہونیکے باوجود شوافع ایک طریق کو لیتے ہیں اور بقیہ طرق کو منسوخ مانتے ہیں اسطرح احناف ایک طریق (یعنی عند الافتتاح) کو لیتے ہیں اور رکوع والے دو مواقع کے رفع یدین کو ابن مسعودؓ وغیرہ کی مذکورہ بالا روایات سے منسوخ مانتے ہیں (**فما هو جوابكم فهو جوابنا**) چنانچہ عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک شخص کو عند الرکوع رفع یدین کرتے ہوئے دیکھکر فرمایا مہ کان هذا شيئا فعله رسول الله ﷺ ثم تركه (طحاویؒ، طبرانیؒ) خود ابن عمرؓ سے ترک رفع ثابت ہے چنانچہ مجاہدؒ فرماتے ہیں صليت خلف ابن عمرؓ عشر سنين فلم يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلوٰة (طحاویؒ، ابن ابی شیبہؒ، بیہقی،) الغرض رفع یدین ابتداء میں نماز کے ہر انتقال وتکبیر کے وقت مشروع تھا پھر رفتہ رفتہ متروک ومنسوخ ہوتا چلا یہاں تک کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت مشروع ومسنون رہ گیا کیونکہ بالاتفاق نماز تدریجاً حرکت سے سکون کیطرف منتقل ہوئی ہے، اور حدیث مالک بن حویرثؓ یعنی حدث ان رسول الله ﷺ صنع هكذا، تجدد وحدوث پر دلالت کرتے ہیں جو صرف وقوع واقعہ پر دال ہے نہ کہ دوام پر جس سے احناف کو بھی انکار نہیں انکار تو صرف دوام رفع کا ہے وہ تو ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خود مالک بن حویرثؓ ملازم صحبت نہیں کیونکہ آپ تو صرف بیس روز آنحضرت ﷺ کی خدمت میں رہے ہیں کما قال الحافظ في الاصابة الغرض یہ حدیث اسطرح دوسری احادیث سے رفع یدین کا محض وجود ثابت ہوتا ہے جس کے احناف قائل ہیں حالانکہ اختلاف دوام واستمرار میں ہے اسکے متعلق شوافع ایک بھی صریح اور صحیح حدیث پیش نہیں کر سکتے

<u>وجوہ ترجیح مذہب احناف وموالک</u>: (۱) ترک رفع [illegible] بالقرآن ہے جیسا کہ ارشاد ہے وقوموا لله قانتين (بقرہ آیت ۲۳۸) قانتین کی ایک تفسیر ساکنین ہے (۲) حدیث جابر بن سمرہؓ میں اسكنوا في الصلوٰة (مسلمؒ، نسائیؒ، ابوداؤد وغیرہ) ترک رفع کو مقتضی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے رفع یدین کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی قرار دیا (۳) علی احادیث

متعارض ہیں اور قولی حدیث اسکنوا فی الصلوٰۃ معارضے سے سالم ہے لہذ وہ راجح ہوگی (۴) روایت ابن مسعودؓ میں کوئی اضطراب نہیں نہ انکا عمل اس کے خلاف منقول ہے بخلاف روایات ابن عمرؓ کے، (۵) ترک رفع یدین کے رواۃ اکابر صحابہ مثلا ابن مسعودؓ، عمرؓ، علیؓ، وغیرھم ہیں جو صف اول میں کھڑے ہوتے تھے اور جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ، (۶) تعامل اہل کوفہ (جو صحابہ کا مرکز تھا) ترک رفع پر ہے (۷) ترک رفع کے رواۃ افقہ فی الدین ہیں چنانچہ جب اوزاعیؒ نے ثبوت رفع پر یہ سند عالی پیش کی "قد حدثنی الزهری عن سالم عن ابیه عن رسول الله ﷺ اسپر امام اعظمؒ نے فرمایا " حدثنا حماد عن ابراهیم عن علقمه عن ابن مسعودؓ الخ" اوزاعی کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں امام اعظمؒ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں لہذا اوزاعیؒ نے کہا علو اسناد کی بناپر میری روایت راجح ہے اسکا جواب ابوحنیفہؒ نے اسطرح دیا کان حماد افقه من الزهری وکان ابراهیم افقه من سالم وعلقمه لیس دون ابن عمرؓ فی الفقه وانکانت لابن عمر صحبة وله فضل وعبد الله هو عبد الله (مرقات، فتح القدیر) اسپر اوزاعیؒ خاموش ہوگئے اسلئے عام محدثین سے یہ قول ثابت ہے کہ " الترجیح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد" (۸) ترک رفع سے سکون جوارح ہوتا ہے جو خشوع کو مستلزم ہے چنانچہ ارشاد ہے قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلوتهم خاشعون (المومنون آیت ۱) (۹) احادیث مجوزۂ رفع اور مانع رفع کے تعارض کے وقت احادیث مانع کو ترجیح ہونی چاہئے (۱۰) احادیث ترک قاعدۂ کلیہ پر مشتمل ہیں اور احادیث رفع امور جزئیہ پر عند التعارض امور کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (۱۱) شریعت نے ابتداء صلوٰۃ کیلئے رفع یدین اور انتہاء صلوٰۃ کیلئے تحویل وجہ کو علامت کے طور پر متعین فرمایا لہذا وسط صلوٰۃ میں رفع یدین کرنا خلاف نظر و عقل معلوم ہوتا ہے (۱۲) روایات تین قسم کی ہیں (۱) رفع کے موافق (۲) رفع کے خلاف (۳) رفع سے خاموشی، تیسری قسم کی روایات حقیقت میں دوسری قسم کے موافق ہیں کیونکہ نماز کے تمام افعال وآداب بیان کرنیکے وقت رفع کو بیان نہ کرنا اسکے عدم وجود کی کھلی دلیل ہے اسلئے ترک رفع کی روایات کا پلہ بھاری ہوجاتا ہے (۱۳) تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے متعلق جو حکمتیں بیان کی جاتی ہیں مثلا (۱) نفی الکبریا عن غیر اللہ (۲) ح الدنیا (۳) اخبار ... (۴) اسقاط اصنام، (۵) تحریم فعلی وغیرہ یہ سب رفع یدین عند التحقیق کا مقتضی ہے واللہ اعلم بالصواب

واضح رہے کہ رفع یدین کے متعلق بہت ساری مستقل تصانیف موجود ہیں جیسے بخاریؒ کی[1] جزء رفع یدین، (۲) علامہ قونویؒ کا رسالہ رفع یدین، (۳) سندیؒ کی کشف الرین عن مسئلہ رفع یدین، (۴) شہید بالاکوٹؒ کی تنویر العینین، (۵) کشمیریؒ کی نیل الفرقدین اور (۶) بسط الیدین اسطرح نور العینین، جلاء العینین وغیرہا اور احادیث کی شروحات میں اسکی مفصل بحث موجود ہے"

جلسۂ استراحت: حدیث عن مالک بن حویرث لم ینهض حتی یستوی قاعدا "آنحضرت ﷺ پہلی اور تیسری رکعت پڑھ کر جب تک سیدھے بیٹھ نہ جاتے کھڑے نہیں ہوتے تھے" یعنی جلسۂ استراحت کرتے تھے، اسکے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مسنون نہیں البتہ جائز ہے

دلیل شوافع: حدیث الباب۔ **دلائل جمہور:** (۱) حدیث ابی ھریرۃؓ قال کان النبی ﷺ ینهض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیه (اپنے قدموں کے پنجوں پر) (ترمذی) (۲) تعامل اکثر صحابہ چنانچہ (الف) عن الشعبیؒ قال کان عمرؓ و علیؓ واصحاب رسول الله ﷺ ینهضون فی صلوٰتهم علی صدور اقدامهم (ابن ابی شیبہ) (ب) عن ابن مسعودؓ انه کان ینهض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیه (ابن ابی شیبہ)

(۳) دلیل عقلی: (الف) جلسۂ استراحت وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ عبادات کی غرض یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کیجائے چنانچہ حدیث میں آتا ہے اجورکم علی حسب نصبکم (ب) اگر جلسۂ استراحت مسنون ہوتا تو اس میں کوئی ذکر منقول ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جوابات: (۱) اگر آنحضرت ﷺ سے جلسۂ استراحت دائما ثابت ہوتا تو تمام واصفین صلوٰۃ اسکو نقل کرتے حالانکہ ایسا نہیں لہذا انکے مقابلہ میں یہ حدیث ضرور مرجوح ہوگی، (۲) جمع بین الروایات کی غرض سے حدیث الباب عذر یا ضعف یا مرض وغیرہ کی حالت پر محمول ہے چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد لا تبادرونی فانی قد بدنت اسکے لئے مؤید ہے یا ایسا کہا جائے کہ یہ بیان جواز کیلئے کیا تھا (بذل المجہود ص ۶۵ ج ۲ عینی، التعلیق)

حدیث: عن وائل بن حجرؓ قوله ثم وضع یده الیمنی علی الیسری (مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) یہاں دو مسئلے ہیں جن کے متعلق اختلاف ہے (۱) وضع یدین وارسال یدین، **مذاہب:** (۱) مالکؒ کے نزدیک ارسال الیدین مسنون ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک ہاتھوں کا باندھنا مسنون ہے۔

دلائل مالک: (۱) ابن الزبیر اور حسن بصریؒ سے ارسال ثابت ہے (۲) جب کوئی شخص بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو خوف ورعب کیوجہ سے ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے لہٰذا اللہ ذوالجلال کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث سہل بن سعدؓ قال کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنی علی ذراعه الیسری فی الصلوٰة (بخاری، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) حدیث قبیصة بن هلب عن ابیه قال کان رسول الله ﷺ یؤمنا فیأخذ شماله بیمینه (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۷۶ ج ۱) (۴) ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے قال انا معاشر الانبیاء أمرنا ان نمسک بأیماننا علی شمائلنا فی الصلوٰة (دارقطنی)

جوابات: (۱) ارسال انکا اجتہاد تھا جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں (۲) مالکؒ کا قیاس بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں (فتح الملہم ص ۲۹ ج ۲ بذل، التعلیق)

محل وضع یدین: مذاہب: (۱) شافعیؒ (فی روایۃ امام نوویؒ) اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک فوق السرۃ اور تحت الصدر باندھنا مسنون ہے (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) اور ثوریؒ کے نزدیک تحت السرۃ مسنون ہے

دلیل شوافع: حدیث وائل بن حجرؓ قال صلیت مع رسول الله ﷺ فوضع یده الیمنی علی یده الیسری علی صدره (ابن خزیمہ)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث علقمه بن وائل عن ابیه قال رأیت النبی ﷺ یضع یمینه علی شماله فی الصلوة تحت السرة (ابن ابی شیبہ) حافظ حدیث قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا اسکی سند قوی ہے، عابد سندی نے [illegible] رجاله ثقات (۲) حدیث علیؓ قال من السنة وضع الکف علی الکف فی الصلوة تحت السرة (ابوداؤد، احمد، دارقطنی) یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن یہ دوسری

روایات مثلاً ابی مجلزؒ کی حدیث مصنفہ ابن ابی شیبہ میں اور ابو ہریرۃؓ اور انسؓ کے آثار طحاوی شریف وغیرہ میں جو مروی ہیں اس سے اسکی تائید ہوتی ہے نیز لفظ من السنۃ مرفوع حکمی پر دال ہے

جوابات: (۱) شوافع کا قول مشہور تحت الصدر کا ہے لہٰذا 'اعلی صدرہ' سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے اگر انکا مذہب علی صدرہ تسلیم کیا جائے تو کہا جائیگا کہ اس طریق میں ایک راوی مؤمل بن اسماعیل ہے قال الذہبیؒ ھو کثیر الخطاء، قال السمهودیؒ قوله على صدره غير محفوظة ، قال ابوزرعة في حديثه خطأ كثير (۳) اسکے متن میں بھی اضطراب ہے کیونکہ حافظ بزاز نے عند صدرہ روایت کیا ہے (۴) جواز پر محمول ہے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) دلیل شوافع واقعۂ جزئی پر دال ہے اور حدیث علیؓ ضابطۂ کلیہ پر (۲) علیؓ وائلؓ سے صلوٰۃ النبی کے زیادہ واقف ہیں (۳) وضع یدین دونوں طریقے سے ثابت ہے لیکن عادۃ ادب تحت السرہ میں ہے لہٰذا وہی راجح ہے (۴) اس میں کیفیت وضع رجال اور کیفیت وضع نساء کے مابین تمیز ہو جاتی ہے،

حديث: عن الفضل بن عباسؓ قوله الصلوٰة مثنى مثنى

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک رات اور دن میں ایک سلام سے دو دو رکعت کر کے نفل پڑھنا افضل ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک خواہ دن میں ہو یا رات میں چار چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے (۳) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دن میں چار چار رکعتیں اور رات میں دو دو رکعتیں افضل ہیں یہی مسلک راجح ہے (۴) مالکؒ کے نزدیک رات میں چار رکعت نفلیں ایک سلام سے پڑھنا ناجائز ہے (کما حکاہ ابن دقیق العید فی العمدۃ)

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) حدیث الباب (۲) حديث ابن عمرؓ وابی ہریرہؓ صلوٰة الليل والنهار مثنى مثنى (ترمذی، ابوداؤد) هذه الجملة للقصر لحصر المبتدأ فی الخبر فحمله الشوافع والحنابلة على ان القصر للا فضلية ـ دلائل ابو یوسفؒ ومحمدؒ: (۱) حديث ابن عمرؓ صلوٰة الليل مثنى وصلوٰة النهار أربع اربع (كتاب الحجج للامام محمدؒ) (۲) حديث ابن مسعودؓ انه كان يواظب فی صلوٰة الضحیٰ على اربع ركعات

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابن مسعودؓ (مامرانفا) (۲) حدیث عائشةؓ قالت كان النبی ﷺ يصلی صلوٰة العشاء فی جماعة ثم يرجع الی اهله فيركع اربع ركعات (ابوداؤد) وغيرهما،

دلیل مالکؒ: حديث ابن عمرؓ عن النبی ﷺ انه قال صلوٰة الليل مثنى مثنى (ترمذی) یعنی رات میں دو رکعت کر کے نفل پڑھنا جائز ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں۔

جوابات: (۱) مالکؒ نے جو فرمایا کہ دو رکعت کے علاوہ یعنی چار رکعت پڑھنا جائز نہیں یہ صحیح نہیں کیونکہ احادیث مذکورہ سے چار رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے (۲) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ ہر دو رکعت میں تشہد وقعدہ ضروری ہے کیونکہ اسکے آگے "تشہد فی کل رکعتین" اس پر دال ہے (۳) یا یہ بیان جواز پر محمول ہے (۴) یا اس سے ایک رکعت سے منع کیا گیا اور شوافع کی دوسری دلیل میں النهار کا جو لفظ ہے وہ غیر محفوظ ہے چنانچہ دارقطنیؒ "کتاب العلل" میں فرماتے ہیں "ذكر النهار فيه وهم" اسطرح احمدؒ ابن معینؒ اور ابن حبان نے نہار والے طریق کو معلول قرار دیا ہے (معارف السنن ص ۱۱۷ ج ۴ عرف الشذی)

باب مايقرأ بعد التكبير

حديث: عن ابی هريرة..... قال أقول اللهم باعدبينی وبين خطاياى

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں بلکہ تحریمہ کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دینا چاہئے (۲) جمہور کے نزدیک تکبیر وفاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے ہاں اسکی تعیین میں اختلاف ہے (الف) شوافع کے نزدیک انی وجهت وجهی الخ پڑھنا افضل ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دعاء مذکور فی الباب افضل ہے (ب) ابوحنیفہؒ، احمدؒ اور محمدؒ کے نزدیک فرائض میں صرف ثنا پڑھنی چاہئے (ج) ابو یوسفؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک ثنا کیساتھ انی وجهت الخ بھی جمع کر لینا چاہئے،

دلائل مالکؒ: (۱) عن انسؓ كان النبی ﷺ وابو بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العلمين (ترمذی) باب فی

افتتاح الصلوٰۃ بالحمد للہ رب العلمین (۲)عن عائشۃؓ کان النبی ﷺ یفتتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمد للہ (مسلم)

دلائل جمہور: (۱) وہ احادیث الباب جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے اسطرح ترمذی کی وہ اکثر احادیث جو باب مایقول عند افتتاح الصلوٰۃ کے تحت مذکور ہے، احادیث میں تو بہت سی دعائیں ہیں ائمہ کرام نے اپنے اپنے مذاق کے موافق ایک کو دوسری پر ترجیح دیا ہے، جوابات دلائل مالکؒ: (۱) دونوں حدیثوں میں افتتاح سے افتتاح قرأت جہریہ مراد ہے لہذا قرأت سریہ میں دعا پڑھنا اسکے منافی نہیں (۲) قرأت تو الحمد سے ابتداء ہوتی ہے اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی (عرف الشذی ۱۱۵، بذل المجہود ص ۲۶ ج ۲ وغیرھما)

باب القراءۃ فی الصلوٰۃ

سوال وفاق ۱۴۱۳ھ

عن عبادۃ بن الصامت قال قال رسول اللہ ﷺ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب

یہاں دو مسئلہ خلافیہ ہیں (۱) رکنیت فاتحہ وضم سورہ (۲) قرأت خلف الامام

(۱) مسئلہ: مذاھب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، (فی روایۃ) کے نزدیک قرأت فاتحہ ہر نماز میں فرض ہے اور ضم سورہ مستحب ہے (۲) مالکؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) کے نزدیک دونوں فرض ہے (۳) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعیین فاتحہ اور ضم سورہ فرض نماز کی پہلی دونوں میں اور سنن ونوافل کی ہر رکعت میں واجب ہے ان کے بغیر نماز صحیح ہوجائے گی لیکن ترک واجب کی بنا پر ناقص ہوگی،

دلیل شوافع وحنابلہ: (۱) عن عبادۃ بن الصامتؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب (متفق علیہ) یہاں فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی لہذا معلوم ہوا یہ فرض ہے اس مضمون پر اور بھی احادیث موجود ہیں،

دلیل موالک: فی روایۃ لمسلم لمن لم یقرأ بام القرآن فصاعدا،

اس سے معلوم ہوتا ہے سورۂ فاتحہ جسطرح فرض ہے اس طرح ضم سورہ بھی

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن (المزمل آیت ۲۰) یہاں لفظ ما عام ہے نہ کہ مجمل جو مطلق قرأۃ کی فرضیت پر دال ہے لہذا خبر واحد کے ذریعہ مطلق کی تقیید نہیں کی جاسکتی۔

شبہ: حدیث الباب تو خبر مشہور ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ کی تقیید اور زیادتی درست ہے

جوابات: (الف) خبر مشہور ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ اسمیں تابعین کا اختلاف نہ ہو، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، (ب) علی سبیل التسلیم اس خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے جو محکم ہے یہ تو محکم نہیں کیونکہ یہ نفی کمال کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی،

(۲) وہ حدیث ابی ہریرہؓ جو حدیث حدیث مسیئ فی الصلوۃ کے نام سے مشہور ہے اس میں آنحضرت ﷺ نے ان کو ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن سے خطاب فرمایا کسی معین سورہ پڑھنے کیلئے حکم نہیں فرمایا، (بخاری ص ۱۰۹، مشکوٰۃ ص ۷۵ ج ۱) (۳) عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول الله ﷺ اخرج فناد فی المدینة ان لا صلوٰۃ الا بالقرآن ولو بفاتحة الكتاب فمازاد (ابوداؤد وغیرہ) یہاں بالقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب اور فمازاد صراحۃ دال ہے کہ قراءت فاتحہ کی کوئی تخصیص نہیں،

حدیث الباب اسطرح اور بھی متعدد دلائل کی روشنی میں احناف فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں فرض قرار نہیں دیتے،

جوابات: (۱) فصاعدا کی زیادتی مسلم، ابوداؤد اور اس کے مترادف کلمات فمازاد وما تیسر وسورۃ معہا وسورۃ فی فریضۃ وغیرہ کتب احادیث میں صحیح متن وسند کے ساتھ موجود ہیں تو قرأت فاتحہ کو فرض اور ضم سورہ کو مستحب کہنا کس طرح صحیح ہوگا، (۲) خبر واحد بالاجماع ظنی الثبوت ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی اسلئے یہ کہا جائے کہ قرآن نے مرتبۂ فرض کو بیان کیا اور حدیث نے مرتبۂ وجوب کو (۳) صحیح احادیث منقولہ خصوصا 'خداج' کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ لفظ لا نفی کمال پر محمول ہے اور اس سے دلیل مالک کا جواب بھی ہوگیا،

وجوہ ترجیح: (۱) احناف کی مؤید احادیث کی تعداد، قائلین رکنیت فاتحہ کی تعداد سے زیادہ ہے، (۲) احادیث احناف صریح، محکم اور غیر محتمل بخلاف احادیث شوافع کے (۳) مسلک احناف میں عمل بجمیع الاحادیث ہوتا ہے اور ان کے مسلک میں عمل بالبعض اور اسقاط البعض لازم

آتا ہے،

مسئلہ۔قرأت خلف الامام: یہ ایک مشکل ترین مسئلہ ہے کیونکہ اسمیں وجوب وتحریم کا اختلاف ہے اس لئے علامہ قسطلانیؒ نے فرمایا کہ میں کبھی مقتدی ہوکر نماز نہیں پڑھتا ہوں کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو مسلک احناف وغیرہ کی بنا پر مرتکب مکروہ تحریمہ ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو مسلک شوافع کی بنا پر تارک واجب ہونگا،

مذاھب: (۱) مالکؒ اور فقہاء اہل مدینہ کے نزدیک سری نماز میں مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے اور جہری میں مکروہ تحریمی ہے (۲) احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) (بمقام عراق قبل ورود مصر) کے نزدیک نماز سری میں مطلقا اور نماز جہری میں اسوقت جب کہ مقتدی امام سے اتنا دور ہو کہ قرأت نہ سن سکے تو مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ مستحب ہے ورنہ نہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۵۷ ج ۱) (۳) شافعیؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) بخاریؒ، ترمذیؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک سری اور جہری دونوں میں واجب ہے (۴) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک جہری اور سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے (موطا امام محمد ص ۹۷، فتح القدیر ص ۲۴ ج ۲ وغیرھا) (۵) موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک سری اور جہری دنوں میں فرض ہے کہ اس کے نہ پڑھنے سے نماز فاسد ہوجائے گی حالانکہ ائمہ اربعہ اور تمام محدثین نماز جہری میں قرأت خلف الامام کے مکروہ ہونے پر متفق ہیں کیونکہ شافعیؒ کے تحقیقی قول جو انکی کتاب الام ص ۱۵۳ ج ۲ میں مذکور ہے صرف سری نماز میں وجوب قرأت کے قائل ہیں، ابن تیمیہ بھی نماز جہری میں ترک قرأت فاتحہ کے قائل ہیں

دلائل شوافع اور غیر مقلدین: (۱) عن عبادة بن الصامتؓ مرفوعا لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (رواہ اصحاب الصحاح، مشکوٰۃ ص ۷۸ ج ۱) (۲) لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۷۸ ج ۱) (۳) لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فريضة وغيرها (ابوداؤد، احمد) وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ عام ہے جہریہ ہو یا سریہ ہو فرض ہو یا نفل، نیز لفظ مَن عام ہے جس میں امام منفرد اور مقتدی شامل ہیں لہذا ہر نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ضروری ہوگی، (۴) عن ابی هريرةؓ من صلى صلوٰة لم يقرأ فيها بام القراٰن فهي خداج ثلاثا غير تمام فقيل لابي هريرةؓ انا نكون

وراء الامام قال اقرء بها فی نفسک (موطا محمد ص ۹۵، مشکوٰۃ ص ۷۸ ج ۱)(۵) عن عبادة بن الصامتؓ قال کنا خلف النبی ﷺ فی صلوٰۃ الفجر فقرأ فثقلت علیه القراءة فلما فرغ قال لعلکم تقرء ون خلف امامکم قلنا نعم یا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانه لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بها (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۸۱ ج ۱) اس سے واضح ہوتا ہے کہ جہری نماز میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے

دلائل احناف: (۱) قوله تعالی واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون (اعراف ۲۰۴) احمد بن حنبل فرماتے ہیں: اجمع الناس علی ان هذه الایة نزلت فی الصلوٰۃ (مغنی لابن قدامہ ص ۶۰۵ ج ۲)

اگر اس کی شان نزول خطبہ جمعہ کے متعلق کہی جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جمعہ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی اور یہ آیت مکی ہے اگر تسلیم بھی کی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصی شان نزول کا یہاں تلاوت قرآن کے وقت غور کے ساتھ توجہ کرنے اور سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا لہذا صلوٰۃ جہریہ میں استماع کا حکم ہوگا اور صلوٰۃ سریہ میں انصات کا

-

الحاصل باری تعالی کا قول فاقرؤا ما تیسر سے امام مقتدی وغیرہ سب پر قرأت فرض تھی لیکن پھر اس آیت سے مقتدی کے حق میں منسوخ ہوگئی، (۲) عن جابر بن عبد اللهؓ مرفوعا من کان له امام فقراءة الامام له قرأة (مصنف عبدالرزاق، مسند احمد وغیرہما)

اگر مقتدی بھی قرأت پڑھے تو دو قرأتیں جمع ہو جائیں گی حالانکہ یہ حدیث کے صریح خلاف ہے (۳) عن ابی موسیٰؓ مرفوعا (وفیه) فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا (مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرھم) اس حدیث سے معلوم ہوا قرأت امام کا کام ہے اور مقتدیوں کا کام صرف خاموش رہنا ہے آنحضرت ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ جب امام جہر کرے تو تم خاموش رہو بلکہ جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو لہذا یہ سری اور جہری ہر نماز کو شامل ہوگا، (۴) عن ابی هریرةؓ ان رسول الله ﷺ انصرف من صلوٰۃ جهر فیها بالقراءة فقال هل قرأ معی احد منکم آنفا فقال رجل نعم یا رسول الله فقال انی اقول مالی انازع القرآن فقال فانتهی الناس

عن القراءة مع رسول الله ﷺ فیما جهر فیه بالقراءة من الصلوات (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص۸۱ ج۱، موطا مالک ص۲۹)

اس حدیث میں چار جملے ترک قرأت خلف الامام کی دلیلیں ہیں (۱) جب آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی؟ تو معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو جماعت صحابہ سب کہتے جی ہاں! ہم نے پڑھی مگر صرف ایک شخص نے کہا (۳) آپ ﷺ نے قرأت خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دیا یعنی دوسرے کے حق میں دخل اندازی کرنا ہے تو معلوم ہوا کہ قرأت امام ہی کا حق ہے (۴) حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جملہ صحابہؓ قرأت سے رک گئے وہذا اصح یہ بھی ترک قرأت خلف الامام پر دال ہے، (۵) عن ابی هريرة مرفوعا اذا امن الامام فامنوا (وفی رواية) اذا امن القاری (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۷۹ ج۱) فامنوا یہاں مقتدی کو تامین میں امام کے اتباع کا حکم دیا گیا لہذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا اور وہ منتظر یعنی مقتدی غیر قاری ہونا چاہئے (۶) عن عبد الله بن عمرؓ مرفوعا اذا صلى احدكم خلف الامامؒ فحسبه قراءة الامام (موطا مالک ص۲۹، دارقطنی ص۱۵۴ ج۱) (۷) عن ابی هريرة مرفوعا كل صلوٰة لا يقرأ فيها بام الكتاب فهی خداج الا صلوٰة خلف الامام (کتاب القرأت للبیہقی ص۱۳۵) (۸) عن الشعبیؒ قال ادركت سبعين بدريا كلهم يمنعون المقتدی عن القراءة خلف الامام (روح المعانی ص۱۳۵ ج۹) (۹) علامہ عینیؒ عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں قد روى منع القراءة عن ثمانين نفرا من الصحابة منهم المرتضى والعبادلة الثلاثة ......
(۱۰) عن سعد بن ابی وقاصؓ وددت ان الذی يقرأ خلف الامام فی فيه جمرة (جزء القراءہ للبیہقی ص۱۱) (۱۱) عن ابن عمرؓ من صلى خلف الامام كفته قرائته (موطا محمد ص۹۷) (۱۲) قال الامام عبد الرزاقؒ اخبرنی موسى بن عقبة ان رسول الله ﷺ وابابكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ كانوا ينهون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق ص۱۳۹ ص۲ وغیر)

دلائل عقلی: (الف) مدرک رکوع مدرک رکعت ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے اب جو مقتدی حالت رکوع میں شامل ہوا اس سے تو قرأت فاتحہ ترک ہوگئی لہذا اس کے متعلق رکنیت فاتحہ کا قول غیر صحیح ہونا لازم آتا ہے، (ب) امام اور مقتدی کی نماز حکما ایک ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے ’’

سترة الامام سترة لمن خلفه'' اسطرح امام کا ضم سورہ مقتدی کیلئے بھی بالا جماع کافی ہے لہذا امام کی قرأت مقتدی کیلئے کافی ہونا چاہئے،(ج) یہ قانون ہے کہ بادشاہوں کے دربار میں صرف امیر وفد ہی متکلم ہوتا ہے اور اسکی بات سب رفقاء کی بات سمجھی جاتی ہے یہاں بھی جب سب کی طرف سے امام کو اللہ تعالی کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ اور امیر بنایا گیا تو اس کی قرأت تمام مقتدیوں کی طرف سے سمجھی جائے گی،اور بھی بہت سی دلائل نقلی وعقلی ترک قرأت خلف الامام پر موجود ہیں اس کے لئے مطولات ملاحظہ ہو،

جوابات دلائل شوافع: (۱) عبادہ بن الصامت کی حدیث میں فصاعدا کی زیادتی سفیان بن عیینہؒ، اوزاعیؒ، معمرؒ، شعیبؒ، ابن اسحٰقؒ، صالح بن کیسان وغیرھم ثقہ راویوں سے ثابت ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس حدیث کا حکم اس شخص کیلئے ہے جس پر قرأت فاتحہ کے ساتھ ساتھ قرأت سورہ بھی ہے اور بالا جماع قرأت سورہ کا وجوب صرف امام ومنفرد کیلئے ہے نہ کہ مقتدی کیلئے، نیز فصاعدا کے ہم معنی کلمات مثلا وسورۃ فریضة فمازاد ، وما تیسر، وبام القرآن، وبماشاء الله ،بھی صحاح وغیرہ میں موجود ہیں اس لئے امام احمدؒ نے اسکی تشریح اسطرح کی ہے لمن لم یقرأبفاتحة الکتاب اذا کان وحده ،ثوری نے فرمایا ہذا لمن یصلی وحده ۔اور لفظ ''من'' اگرچہ عمومیت کیلئے موضوع ہے لیکن دلیل تخصیص سے اس کو تخصیص کیجاتی ہے مثلا قوله تعالی '' ویستغفرون لمن فی الارض'' یہاں صرف مومنین کیلئے دعا واستغفار کرنا مراد ہے نہ کہ زمین پر بسنے والے سب کیلئے لہذا دوسری احادیث کے قرینہ پر یہاں من سے مراد صرف امام ومنفرد ہے،

(۲) یا کہا جائے کہ قرأت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکما قاری ہے چنانچہ حدیث جابرؓ میں ہے '' قرأة الامام له قرأة''

(۳) حدیث ابو ہریرۃؓ کو مجوزین قرأت خلف الامام سورۂ فاتحہ کے وجوب پر نص سمجھتے ہیں حالانکہ اس سے استدلال امور ذیل کے ثبوت پر موقوف ہے (۱) لفظ 'من' یہاں قطعی طور پر عموم کیلئے ہے (۲) جس چیز پر لفظ خداج بولا جائے وہ کالعدم ہو۔(۳) لفظ ''غیر تمام'' رکنیت پر دال ہو (۴) اقرأ بها فی نفسک قطعی طور پر آہستہ پڑھنے پر دال ہو حالانکہ لفظ من یہاں عموم کیلئے نہ ہونے کی بحث ابھی گذر چکی ، اور لفظ خداج سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں ہے ''الصلوٰة مثنی مثنی.... وتقول یارب یارب فمن لم

یفعل فھو خداج (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۷۷ ج ۱)

نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر یارب یارب نہ کہنے والے کی نماز پر خداج کا اطلاق ہوا ہے حالانکہ نماز اس کے بغیر بالاتفاق صحیح ہے اسی طرح لفظ غیر تمام غیر رکن کے ترک پر بولا گیا، کما قال النبی علیہ السلام اقامۃ الصف من تمام الصلوٰۃ (بخاری) وقال علیہ السلام فان تسویۃ الصفوف من تمام الصلوٰۃ (مسلم) حالانکہ بالاتفاق صفوں کی درستگی رکن صلوٰۃ نہیں ہے اسطرح قرأۃ فی النفس کے معنی تدبر فی الالفاظ اور تفکر فی المعانی ہیں چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں، اذا قرأتھا فی نفسک لم یکتباھا (النھایۃ ص ۲۶۷ ج ۴)

فرشتے جس چیز کو نہیں لکھتے ہیں وہ غور وتدبر ہی ہے کیونکہ قرأت سریہ کو وہ لکھتے ہیں اور باری تعالی کا قول واذکر ربک فی نفسک (الآیۃ) میں بالاتفاق ذکر قلبی مراد ہے (۴) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یا کہا جائے کہ ابو ہریرہؓ کا مسلک نماز سری میں یہ ہے کہ مقتدی کیلئے قرأت خلف الامام ایک امر مستحسن ہے لیکن یہ انکا اجتہاد ہے لہذا یہ احادیث صریحہ صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے اور <u>عبادہ بن صامتؓ کی دوسری حدیث کے جوابات:</u>

(۱) یہ ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ عبادہ بن صامتؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنھوں نے بیعۃ العقبۃ میں بیعت اسلام کی ہے اور ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں لہذا ان کی روایت راجح اور معتبر ہے

(۲) یہ روایت متعدد وجوہ سے معلول ہے (الف) اس کی سند میں ایک راوی مکحول شامی ہے جو مدلس ہے اور وہ عنعنہ سے روایت کرتے ہیں اور مدلس کا عنعنہ بالاجماع غیر مقبول ہے (ب) سند میں اضطراب ہے مشہور اسانید درج ذیل ہیں (۱) مکحول عن عبادۃ (۲) مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ مکحول عن محمود عن ابی نعیم انه سمع عبادہ وغیرہ (ج) متن میں بھی اضطراب ہے مثلاً لا تقرءوا الا بام القرآن سرا فی انفسکم (دارقطنی) لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب (دار قطنی)

علامہ محمد یوسف بالنوریؒ نے معارف السنن ص ۲۰۳ ج ۳ میں آٹھ مختلف اسانید اور پندرہ مختلف متنوں سے نقل فرمایا ہے۔

(د) مکحول سے نقل کرنے والا محمد بن اسحٰق گو تاریخ ومغازی میں معتبر ہیں لیکن حدیث میں

بالخصوص سنن واحکام میں ضعیف ہیں، امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک راوی موصوف کذاب ودجال ہیں۔

(۶) حدیث عبادہ کی بعض روایت میں ''خلف امامکم'' کا لفظ ہے اس کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ خلف امامکم کی قید موقوف ہے (۷) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فصل الخطاب میں لکھتے ہیں کہ لفظ خلف امامکم یقیناً مدرج ہے اگر کوئی شخص اس کے مدرج ہونے پر قسم کھائے تو وہ ہرگز حانث نہ ہوگا کیونکہ امام زہریؒ سے سفیان بن عیینہؒ یونسؒ، صالحؒ، معمرؒ، ابن جریجؒ، اوزاعیؒ، شعیبؒ وغیرہ بہت سے ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے بھی لفظ خلف امامکم ذکر نہیں کیا سوائے مکحولؒ اور ابن اسحٰقؒ وغیرہ کے جو ضعیف ہیں اور ضعیف راوی کی زیادتی قابل قبول نہیں ہوتی، (۸) اہل لغت کا قاعدہ ہے کہ نہی سے استثناء کے وقت صرف مستثنیٰ میں اباحت پیدا ہوتی ہے نہ کہ وجوب ورکنیت اس سے قرأت فاتحہ مباح ثابت ہوتی ہے لہذا انکا مدعیٰ اس سے ثابت نہیں ہوگا، الغرض قائلین وجوب کے پاس جو دلائل صحیحہ ہیں ان سے مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا ہے اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں، اس کی تفصیلی بحث غیث الغمام اور امام الکلام فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام مصنفہ مولانا علامہ عبدالحی لکھنویؒ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب مصنفہ علامہ کشمیریؒ، ہدایۃ المعتدی فی قرأۃ المقتدی مصنفہ حضرت گنگوہی توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام مصنفہ حجۃ الاسلام محمد قاسم نانوتویؒ اور احسن الکلام فی ترک القرأت خلف الامام مصنفہ مولانا سرفراز خان اور رسالہ خلف الامام خاتمۃ الکلام فی القراءۃ مصنفہ عمر احمد عثمانی مع تقریظ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہ ملاحظہ ہو،

صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل

حدیث: عن جابرؓ قال کان معاذبن جبل یصلی مع النبی ﷺ ثم یأتی فیؤم قومہ یعنی حضرت معاذؓ نبی علیہ السلام کے پیچھے فرض نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے، اقتداء المفترض خلف المتنفل کے متعلق اختلاف ہے

مذاھب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور اکثر تابعین کے نزدیک صحیح نہیں

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب، دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی ھریرۃؓ الامام ضامن الخ (ترمذی، ابوداؤد، احمد وغیرہ مشکوٰۃ ۶۵ ج ۱) امام کی کفالت

صحت وفساد صلوٰۃ کے اعتبار سے ہوتی ہے متنفل تو چھوٹا ہے اور بڑی چیز (مفترض) کو چھوٹی چیز (متنفل) کے ضمن میں نہیں لایا جاسکتا ہے لہذا اقتداء المفترض خلف المتنفل صحیح نہیں (۲) مشروعیت صلوٰۃ خوف، کیونکہ اگر صلوٰۃ مفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو ایک ہی امام دونوں جماعت کو ایک دفعہ بنیت فرض اور ایک دفعہ بنیت نفل پڑھا دے سکتے حالانکہ ایسی آسان صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوٰۃ مشی کثیر عمل کثیر کی اجازت دیگئی جو اسکے عدم جواز پر دال ہے،

جوابات: (۱) ہوسکتا ہے آنحضرت ﷺ کیساتھ معاذؓ کی نماز نفل کی نیت سے ہوئی اور اپنی قوم کے ساتھ بنیت فرض (۲) یہ اس زمانہ کی بات ہے جبکہ تکرار فریضہ جائز تھی پھر منسوخ ہوگئی جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے نہی رسول اللہ ﷺ ان نصلی فریضۃ فی یوم مرتین (طحاوی) یہ بات معلوم ہے کہ نہی اباحت کو مقتضی ہوتی ہے (۳) یہ معاذؓ کا اجتہاد تھا جب آنحضرت ﷺ کو اسکا علم ہوا تو فرمایا کہ اما ان تصلی معی واما ان تخفف معھم (طحاوی، بذل ص ۳۳۶ ج ۱) یعنی تو صرف میرے ساتھ پڑھو یا فقط انکو پڑھاؤ اور انکے ساتھ آسان کرو اور زیادہ لمبی نہ کرو۔

پہلے جواب پر اعتراض: مسند شافعیؒ اور بیہقیؒ وغیرہ میں فیصلی بھم العشاء وھی لہ نافلۃ کے الفاظ وارد ہیں، **جوابات:** (۱) اسکا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دو مرتبہ نماز پڑھنا زیادتی اجر کا باعث تھا کیونکہ پہلی نماز نفل تھی (۲) ''وھی لہ نافلۃ'' کی زیادتی تو صحاح میں موجود نہیں اسکے متعلق احمدؒ فرماتے ہیں اخشی ان لاتکون محفوظۃ اور ابن جوزیؒ فرماتے ہیں ہذہ الزیادۃ لاتصح (۳) یہ جابرؓ یا کسی راوی کا قول بھی ہوسکتا ہے (مرقاۃ ص ۲۰۷ ج ۳، فتح الملہم ص ۸۲ ج ۲، بذل ص ۳۳۳ ج ۱ وغیرہ)

عن ابی ھریرۃؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الفجر یوم الجمعۃ بآلمٓ تنزیل فی الرکعۃ الاولی وفی الثانیہ ھل اتی علی الانسان

اختلاف: مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الٓمٓ تنزیل یعنی سورۂ سجدہ اور ہل اتی الخ کی قرأت کرنا ضروری ہے (۲) احناف کے نزدیک ضروری نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب، **دلیل احناف:** آنحضرت ﷺ سے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں مذکورہ سورتوں کی قرأت پر دوام ثابت نہیں لہذا افضل یہ ہے کہ کبھی کبھی ان سورتوں کو بھی پڑھا جائے اگر ان دوسورتوں کو اسی دن واجب سمجھ کر پڑھے تو مکروہ ہے اور واضح رہے کہ سورۂ

سجدہ میں ایک آیت سجدہ کی ہے اسکی تلاوت پر سجدہ واجب ہوجاتا ہے اور بعض شوافع نے لکھا ہے کہ بعض دنوں میں امام کیلئے اس سجدۂ تلاوت کے ترک اولی ہے یہ بات بلا دلیل ہے لہذا اسکا کوئی اعتبار نہیں،

مسئلہ امین

حدیث: عن وائل بن حجرؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقال اٰمین مدبھا صوتہ

تامین کس کا وظیفہ ہے؟ مذاھب: (۱) مالکؒ (فی روایۃ مشھورۃ) اور ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) کے نزدیک امام اٰمین نہ کہے صرف مقتدی امین کہے، (۲) ابوحنیفہؒ مالکؒ (فی روایۃ) شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور فقہا کے نزدیک صلوٰۃ جہریہ میں امام ومقتدی دونوں امین کہے

حکم تأمین: ائمۂ اربعہ کے نزدیک سنت ہے اصحاب ظواہر کے نزدیک واجب اور فرقۂ امامیہ کے نزدیک بدعت ہے

دلیل موالک: حدیث ابی ھریرۃؓ مرفوعا اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا اٰمین (موطا مالک ص۲۰، بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۷۹ ج۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں تقسیم ہے اور تقسیم منافی شرکت ہے لہذا امام امین نہ کہے،

دلیل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن وائل بن حجرؓ قال سمعت رسول اللہ ﷺ قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقال اٰمین مد بھا صوتہ، (ترمذی، ابوداؤد، دارمی، مشکوٰۃ ص۸۰)

جوابات من جانب جمہور: حدیث ابی ہریرہؓ امام کی امین سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں، ناطق ساکت پر مقدم ہوتا ہے، (۲) یا کہا جائے اس حدیث کا مقصد موضع تأمین بیان کرنا ہے، نہ کہ تقسیم وظائف کیونکہ بعض روایات میں یہ لفظ زیادہ ہے قال علیہ السلام فان الامام یقولھا وھو نص لا یقبل التاویل (اخرجہ النسائی فی سننہ وعبدالرزاق فی مصنفہ لہذا یہ حدیث مختصر ہے)

جہر واخفاء تامین میں اختلاف: اس بات پر امت محمدیہ کا اجماع ہے کہ آمین جہرا وسرا

دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) احمدؒ اور شافعیؒ کا قول قدیم (ورود مصر سے قبل) یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام اور مقتدی دونوں امین بالجہر کہنا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے قول جدید، نخعیؒ، ثوریؒ، شعبہؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں دونوں کیلئے امین بالسر کہنا افضل ہے

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) وائل بن حجرؓ کی حدیث جو سفیان ثوریؒ سے مروی ہے جس میں ومد بھا صوتہ کا لفظ ہے، (۲) عن ابی ھریرۃؓ قال کان النبی ﷺ اذا فرغ من قرأة ام القراٰن رفع صوته وقال اٰمين (دارقطنی، حاکم) (۳) حدیث الباب میں اذا امن الامام فامنوا میں امام کی تامین کے ساتھ مقتدی کو امین کہنے کا حکم دیا گیا اور امام کی تامین بغیر جہر کس طرح معلوم ہوگی لہذا امام کو جہرا امین کہنا پڑے گا اور اس کی پیروی کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہرا امین کہنا پڑے گا (۴) عن ام حصینؓ قالت صليت خلف النبی ﷺ فلما قال اٰمين فسمعته وهی فی صف النساء (ترمذی شریف)

دلائل احناف وموالک: (۱) وائل بن حجرؓ کی حدیث جو بطریق شعبہؒ مروی ہے جس میں وخفض بھا صوتہ کا لفظ ہے (قال الحاکم حدیث صحیح الاسناد) (۲) عن ابی ھریرۃ ان رسول الله ﷺ قال اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا اٰمين فان الامام يقولها (احمد، نسائی، ابن حبان اسنادہ صحیح) یہاں ان الامام يقولها اس بات کی طرف مشیر ہے کہ امام امین کو سرا کہے (۳) عن ابی وائل قال لم يكن عمرؓ وعلیؓ يجهر ان باسم الله ولا باٰمين...... (طحاوی، تہذیب الآثار) اس روایت کو امام طبریؒ نے انسؓ کے واسطے سے بھی نقل فرمایا ہے یہ اثر دوام واستمرار پر دال ہے (۴) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں الآمین دعاء نیز باری تعالیٰ کا قول "قد اجیبت دعوتکما" (یونس) سے بھی امین کا دعا ہونا ثابت ہوتا ہے ابن کثیر ص ۴۲۹ ج ۲ وغیرہ اکثر تفاسیر میں لکھتے ہیں کہ موسیٰؑ دعا فرماتے تھے اور ہارونؑ اس پر امین کہا کرتے تھے لہذا ہارونؑ کا امین کہنا اللہ تعالیٰ کے ہاں دعا ہے اور دعا کا ادب اخفاء ہے کما قال الله تعالیٰ ادعوا ربكم تضرعا وخفية (الآیۃ) واذكر ربك فی نفسك تضرعا وخفية (الآیۃ) اذ نادى ربه ندا (الآیۃ)

دلیل عقلی: ابن العربیؒ لکھتے ہیں الفاتحة كلام الله وأمين كلام المخلوق فيجب الاخفاء بكلام المخلوق فرقا بينهما (فتوحات مکیہ)

جوابات دلائل شوافع واحمد: (۱) وائل بن حجر کی حدیث جو بطریق ثوریؒ مروی ہے وہ سنداً متناً صحیح ہے لیکن اپنے مدعیٰ پر صراحۃ دال نہیں کیونکہ احناف وموالک کے نزدیک مد سے مراد جہر نہیں بلکہ امین کی "الف اوری" کو کھینچنا اور دراز کرنا اور شعبہ کی روایت میں خفض بہا صوتہ بالاتفاق ایک ہی معنی پر دال ہے جسے احناف وموالک نے لیا ہے لہذا اسی کی ترجیح ہوگی، (۲) خود ثوری جو راوی حدیث ہے ان کا مسلک عدم جہر ہے لہذا مد بہا صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ نہیں جو شوافع وحنابلہ نے سمجھے بلکہ وہی معنی مراد ہیں جو ہم سمجھے (۳) ثوری مدلس ہے بخلاف شعبہ کہ وہ غیر مدلس ہے چنانچہ شعبہ کہہ رہا ہے کہ ان ازل من السماء احب الى من ان ادلس (مقدمۂ ابن صلاح) لہذا غیر مدلس کی حدیث کی ترجیح ہوگی، (۴) اگر مد کے معنی جہر لیا جائے تو تعلیم پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ خود وائل فرماتے ہیں کہ اراہ لیعلمنا (کتاب الاسماء) یعنی میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہرا امین کہا، (۵) قيل روايات الجهر اما منسوخة او موؤلة اما النسخ فلا نه عاد امر الصلوٰة من الحركة الى السكون فا لجهر محمول على الابتداء والسر على اٰخر الزمان فيكون الجهر منسوخا۔

شوافع نے شعبہ کی روایت پر چار اعتراض کئے ہیں ان کے جوابات بھی دئے گئے عمدۃ القاری اور اعلاء السنن وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

ابوھریرہؓ کی حدیث کے جوابات: (۱) اسکی سند میں اسحٰق بن ابراھیم راوی ضعیف ہے جس کے متعلق نسائی، ابوداؤد نے لیس بثقۃ اور لیس بشئ فرمایا (۲) تعلیم پر محمول ہے

حدیث الباب کا جواب: امام کے موضع تامین کو اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا اٰمين فرما کے متعین کر دیا گیا لہذا جہرا کہنے کی ضرورت نہیں

حدیث ام حصین کا جواب: اس کی سند میں اسمٰعیل بن مسلم المکی راوی ضعیف ہے، احمدؒ نے فرمایا هو منكر الحديث، نسائی نے کہا هو متروک، علی بن مدینیؒ فرماتے ہیں لايكتب حديثه، ترمذی میں بارہا اس کی تضعیف کی گئی،

وجوہ ترجیح مذاہب احناف ومواؒلک: (۱) مؤید بالقرآن (کما مر سابقا بان امین

دعاء واصل الدعاء الاخفاء) (۲) خلفاء اربعہ ابن مسعودؓ، شعبیؒ، ابراھیم التیمی وغیرھم اکثر صحابہ وتابعین سے ثابت ہے کہ انھم کانوا لا یجھرون بھا (طبرانی) لہذا یہ راجح ہوگا (۳) قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اخفاء راجح ہو کیونکہ امین تعوذ کی طرح آیت قرآنیہ میں سے نہیں تو تعوذ کی طرح اس میں اخفاء اولی ہونا چاہئے (۴) دلائل احناف وموالک صحیح اور صریح ہیں اور دلائل شوافع جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ ضعف سے خالی نہیں۔

باب الرکوع:

رکوع بمعنی جھکنا یہ فرض ہے اسکا منکر کافر ہے یہ امت محمدیہ کی نماز کی خصوصیت ہے اسکی حکمت یہ ہے کہ بندہ نے حالت قیام میں جو درخواست پیش کی تھی اللہ تعالی نے اسکو قبول فرمایا اس قبولیت کے شکریہ کے طور پر اس نے رکوع یعنی فوراً سر کو جھکا دیا اور کمر سامنے کردی کہ اے میرے مالک وخالق تیرے غلام کے بیٹے غلام کا یہ ناقص کمر وسر تیرے سامنے موجود ہے توان میں جس قدر چاہے عمل کرنے کی قوت عطا کر اور یہ رکوع وسجدہ کیلئے وسیلہ ہے اسلئے اس میں تکرار نہیں

حِکَم تکرار سجدہ (۱) سجدہ چونکہ مقصد اصلی ہے اور قربت کا اعلی ذریعہ ہے اسلئے اسمیں تکرار ہے (۲) نیز سجدۂ اولی میں منھا خلقناکم اور سجدۂ ثانیہ میں فیھا نعیدکم اور اس سے اٹھنے میں ومنھا نخرجکم تارۃ اخریٰ کیطرف اشارہ ہے یہ بھی تکرار کی حکمت ہے (۳) قیل ان الملائکۃ لما امروا بالسجود سجدوا و رأوا بعد السجود ان الشیطان لم یسجد فسجدوا سجدۃ ثانیۃ شکرا للہ تعالی علی توفیق سجدتھم ومن ھھنا مشروعیۃ السجدتین (مرقاۃ) (۴) شب معراج میں ملائکہ نے سجدہ سے سر اٹھا کر آنحضرت ﷺ کو سلام کیا پھر سجدے میں مشغول ہوگئے اسلئے سجدہ دو مرتبہ ہوگیا

حدیث: عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الا انی نھیت ان اقرأ القراٰن راکعا وساجدا“

تشریح: رکوع میں قرآن پڑھنے کی ممانعت کے دو معنی ہیں (۱) کوئی شخص قیام کی حالت میں اضطراب وبے اطمینان کا رویہ اختیار کرے اور قرأت کو پورا کئے بغیر اسطرح رکوع میں چلا جائے کہ اس قرأت کا کچھ حصہ رکوع میں واقع ہو، (۲) رکوع (یا سجدے) میں تسبیح کے بجائے

قرآن پڑھا جائے قال ابن رشد فی بداية المجتهدين اتفق الجمهور على منع قراءة القرآن في الركوع والسجود لحديث الباب قال الطبرى وهو حديث صحيح وبه اخذ فقهاء الامصار و صار قوم من التابعين الى جواز ذالك وهو مذهب البخارى لانه لم يصح الحديث عنده ثم هى كراهة تنزيه عند اكثر العلماء وقيل تحريم و حكمة النهى ان حالتى الركوع والسجود لما كانتا لا ظهار غاية الذل لم يناسب قراءة كلام الله فيهما فان كلام الله عزوجل له مرتبة عظيمة لانه صفة الله تعالى (اوجز ص ۲۲۵)

باب السجود وفضله

حديث قال قال رسول الله ﷺ امرت ان اسجد على سبعة اعظم: اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ سجدہ میں وضع اليدين والركبتين والقدمين على الارض سنت ہے البتہ پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک پر اقتصار جائز ہے اس میں اختلاف ہے

مذاهب: (۱) اسحٰقؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک دونوں کا رکھنا واجب ہے (۲) مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) شافعیؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک پیشانی کا رکھنا فرض ہے اقتصار على الانف جائز نہیں (۳) ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک لاعلی التعیین کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائیگا البتہ بلا عذر اقتصار على احدهما مکروہ ہے لكن الفتوىٰ على قول الصاحبين لقوة فى الدليل بل ذكر فى البرهان ومراقى الفلاح وغيرهما ان اباحنيفةؒ رجع الى قولهما

دلیل اسحٰق وغیرہ: قال عليه السلام لا صلوٰة لمن لا يصيب انفه من الارض مايصيب الجبين (طبرانی)

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: (۱) حدیث الباب (۲) كان اذا سجد أمكن انفه وجبهته على الارض (ترمذی) اس سے ثابت ہوتا ہے جبہہ اور انف دونوں پر آنحضرت ﷺ سجدہ کرتے تھے لیکن اذا سجد سجد على صدر جبهته (ابوداؤد) سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جبہہ کے اعلیٰ حصہ پر سجدہ کرتے تھے تو اسوقت ناک زمین سے الگ رہیگی لہذا اقتصار على الجبهہ درست ہوگا،

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) یہ ہے کہ قرآن کریم میں سجود کا حکم آیا ہے اور سجود کے معنی وضع الوجه على الارض بما لا سخرية فيه کے ہیں لہذا صرف جبہہ یا انف رکھدینے سے یہ مقصد ادا ہو جاتا ہے (۲) نیز پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی سے متصل ہے اس حیثیت سے وہ ناک پیشانی کا ایک حصہ ہے لہذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جانا قرین قیاس ہے چونکہ امام صاحب سے صاحبین کے قول کیطرف رجوع ثابت ہے اسلئے انکے دلائل کا جواب دینے کی ضرورت نہ رہی اور دلیل اسحٰق میں لاصلوٰۃ کے معنی ای لاصلوٰۃ کاملۃ کے ہیں

حدیث: عن وائل بن حجرؓ قال رأيت رسول الله ﷺ اذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ،

مسئلہ خلافیہ: **مذاہب:** (۱) مالکؒ، اوزاعیؒ، اور احمد (فی روایۃ) کے نزدیک سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھنا مسنون ہے (۲) جمہور کے نزدیک اسکا برعکس پہلے گھٹنوں پھر ہاتھوں کو رکھنا مسنون ہے

دلیل مالکؒ واوزاعیؒ: حدیث ابی ہریرہؓ اذا سجد احدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص۸۴ ج۱)

دلائل جمہور: (۱) حدیث مذکور فی الباب (۲) حدیث مصعب بن سعد قال كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين (ابن خزیمہ) (۳) حديث ابی هريرة مرفوعا اذا سجد احدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك كبرك الفحل (ابن شیبہ، طحاوی)

جوابات: (۱) ابوسلیمان خطابیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث وائل بن حجر اقوی اور اثبت ہے (۲) مصعب بن سعد کی حدیث مذکور سے وہ حدیث منسوخ ہے (۳) حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا آخر اسکے اول کا معارض ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے ہاتھ رکھتا ہے حالانکہ فلا يبرك كما يبرك البعير کے ذریعہ اس کیفیت سے پہلے منع کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس حدیث کے دوسرا جز "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" میں بعض رواۃ سے تبدیل ہوگئی دراصل ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ تھا لہذا یہ حدیث قابل احتجاج نہیں،

حديث: عن علیؓ قال رسول الله ﷺ يا علیؓ..... لا تَقعِ بين

السجدتین" قوله لاتقع بضم التاء وسکون القاف صیغة النهی من اقعاء ،
(۱) اسکے ایک معنی یہ ہیں کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور دونوں رانوں کو اسطرح کھڑا کرلے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور دونوں ہاتھوں زمین پر رکھے جسطرح کہ کتا زمین پر بیٹھتا ہے یہ تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اسکے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دونوں قدموں کو سیدھا کرکے ایڑیوں پر بیٹھ جائے اسمیں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک یہ بین السجدتین مسنون ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے

دلیل شافعیؒ: قول ابن عباسؓ انہوں نے فرمایا ھی السنة فقلنا انا لنراه جفاء بالرجل ؟ قال بل ھی سنة نبیکم (ترمذی، باب فی الرخصۃ فی الاقعاء)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے جس میں مطلقا اقعاء سے نہی کی گئی (۲) عن علیؓ نهانی رسول الله ﷺ عن الاقعاء فی الصلوٰة (مستدرک حاکم) (۳) عن عائشة نهی عن عقبة الشیطان (۴) تعامل صحابہ کیونکہ ابن عباسؓ کے علاوہ کوئی اقعاء کا قائل نہیں ہاں پہلی صورت کتا کے بیٹھنے کے مشابہ ہے اسلئے وہ مکروہ تحریمی ہے اور دوسری صورت اسکا مشابہ نہیں اسلئے وہ مکروہ تنزیہی ہے

جوابات: (۱) احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں قول صحابہ قابل حجت نہیں (۲) سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے (۳) یا کہا جائے بیان جواز کیلئے کبھی آپ ﷺ ایسا بیٹھا تھا، (۴) علامہ خطابیؒ نے اسکو ضعیف قرار دیا (۵) بعض نے اسکو منسوخ کہا اس کیلئے مؤطا محمد ص ۱۱۳ باب الجلوس فی الصلوٰۃ ملاحظہ ہو" قولہ السجدتین، نماز میں دو سجدہ مقرر ہونیکی ایک حکمت یہ ہے کہ سجدۂ اول نفس کو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اس خاک سے پیدا ہوا ہوں اور دوسرا سجدہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ میں اسی خاک میں لوٹ جاؤنگا،

باب التشهد

احادیث تشہد مختلف الفاظ کے ساتھ چوبیس صحابہ سے مروی ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان میں جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) مالکؒ کے نزدیک عمرؓ کا تشہد افضل ہے التحیات لله الزاکیات

لـلـه الـطـيـبـات الـصـلـوات لله الـسـلام عـلـيـك (الـبـاقـي كتشهد ابن مسـعـودؓ) (موطامالک ص۷۲، حاکم) (۲) شافعیؒ کے نزدیک تشہد ابن عباسؓ افضل ہے جسکے الفاظ یہ ہیں التـحـيـات الـمـبـاركـات الـصـلـوات والطيبات لـلـه سلام عـلـيـك ايـهـا الـنـبـي ورحـمـة الله وبركاته سلام علينا الخ (الباقي كتشهد ابن مسعود) (مسلم، مشکوٰۃ ص۸۵ ج۱) (۳) ابوحنیفہؒ، احمدؒ، ثوریؒ اور اسحٰقؒ اور اکثر تابعین ومحدثین کے نزدیک تشہد ابن مسعودؓ افضل ہے

<u>وجوہ ترجیح تشہد ابن مسعودؓ:</u> (۱) ترمذی، خطابی، ابن المنذر، زہری، ابن عبدالبر وغیرھم نے اسکو اصح مافی الباب قرار دیا ہے (۲) بزار نے کہا بیس طرق سے یہ تشہد مروی ہے (۳) مسلمؒ فرماتے ہیں انـمـا اجـمـع الـنـاس عـلـى تشهد ابن مسعودؓ لان اصـحـابـه لا يـخـالـف بـعـضـهـم بعضا لیکن دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف ہے (۴) ائمہ صحاح ستہ نے اسکی تخریج کی ہے بخلاف دیگر تشہدات کے (۵) اسکے متعلق صیغۂ امر وارد ہوا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اذاجلـس احـدكـم فـي الـصـلـوٰة فـلـيـقـل الـتـحـيـات الخ (مشکوٰۃ ص۸۵ ج۱) وفـي روايـة الـنـسـائـي قـولـوا، بـخـلاف غيره فانه مجرد حكاية (۶) اس تشہد میں تعلیم کی تاکید ہے کہ آپ ﷺ نے ابن مسعودؓ کے ہاتھ پکڑ کر سکھایا، اسطرح ابن مسعودؓ نے علقمہؒ کو ھلم جرا لہذا یہ روایت مسلسل باخذالید ہے جو قوی ہے (۷) موطا محمد ص۱۱۱ میں ہے قـال مـحـمـد كـان عبد الله بن مسعودؓ يكره ان يزاد فيه او ينقص منه حرف ، یہ زیادت اہتمام پر دال ہے (۸) اس میں دو واوَ کی زیادتی ہے جن سے تین مستقل جملے ثنا کے بنتے ہیں بخلاف تشہد عمر و ابن عباسؓ کے (۹) بیہقی میں ہے کہ یہی تشہد آنحضرت ﷺ کا تشہد تھا (۱۰) تشہد عمرؓ موقوف ہے چنانچہ دارقطنیؒ فرماتے ہیں ولـم يـخـتـلـفـوا فيه انه موقوف عليه (۱۱) قال ابن عبد الـمـلـك قال رسول الله ﷺ في ليلة الاسراء التحيات لله الخ قـال الـلـه تعالى السلام عليـك ايها النبي الخ قال رسول الله ﷺ الـسـلام عـلـيـنـا وعـلـى عبا د الله الـصـالـحـين (معارف السنن ص۸۵ ج۳ عرف الشذی ص۱۳۲، مرقات) گویا یہ شب معراج میں ایک قسم کا مکالمہ تھا علامہ انورشاہؒ اسکے متعلق فرماتے ہیں لم اجد سند هذه الرواية علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں نماز میں اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے بلکہ مصلی ان الفاظ کی ادائیگی کو بطور انشاء کرنا چاہئے، یہ بات واضح رہے کہ احناف

کے نزدیک قعدۂ اولی اور ثانیہ ہر دونوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے

حدیث: عن عمرؓ ..... وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة

تشریحات: سبابۃ بمعنی شہادت کی انگلی یہ سب سے ماخوذ ہے بمعنی گالی دینا ایام جاہلیت میں اہل عرب کا دستور تھا جب کوئی کسی کو گالی دیتا تھا تو اس وقت اس انگلی کو اٹھا دیتا تھا، اسلام میں اسکا نام مسبحہ اور سباحہ ہوا کیونکہ تسبیح اور توحید کے وقت یہ انگلی اٹھائی جاتی ہے

اشارہ فی التشہد کے متعلق اختلاف : مذاھب: (۱) علماء ماوراء النھر اور دوسرے بعض علماء متاخرین کے نزدیک بوقت تشھد اشارہ سنت نہیں بلکہ صاحب الخلاصة الكيدانی نے اسے بدعت قرار دیا ہے (۲) جمہور علماء سلف وخلف کے نزدیک یہ مسنون ہے

دلائل علماء ماوراء النھر: (۱) اس اشارہ سے سنت ید جو وضع على الفخذ ہے وہ متروک ہوجاتا ہے (۲) قال الشيخ احمد السرهندی المجدد ان الحديث مضطرب فيه (عرف الشذی ص ۱۳۳) (۱) لانه جاء فی رواية ابن عمرؓ وقبض اصابعه كلها واشار باصبعيه التی تلی الابهام وفی رواية عبد الله بن الزبيرؓ كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحركها وفی رواية يحركها وفی رواية ابن نمير رافعا اصبعه السبابة قد حناها شيئا ای اما لها قليلا (ابوداؤد ص ۱۴۲ ج ۱ باب الاشارۃ فی التشھد) اسطرح مسلم ص ۲۱۶ ج ۱ باب صفۃ الجلوس اور نسائی ص ۱۸۷ ج ۱ میں متعدد احادیث ہیں جو مضطرب المتن ہیں لہذا اضطراب کی بنا پر جسطرح احناف نے حدیث قلتین کو رد کر دیا اسطرح اشارہ بالسبابۃ کو بھی رد کر دینا چاہئے،

جوابات: (۱) پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو ایک سنت سے دوسری سنت پر عمل کیطرف جانا ہے لہذا ترک سنت کا الزام غلط ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں لا اضطراب فيه فان الحديث مروی عن كثير من الصحابة (بطرق كثيرة) والغرض من الكل رفع المسبحة (عرف الشذی ص ۱۳۳) باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ سے یہ عمل مختلف ہیئتوں سے ثابت ہے تو یہ درحقیقت زمانہ و واقعات کے اختلاف کی بنا پر ہے اس اختلاف کو عند المحدثین اضطراب نہیں کہا جاتا ہے "لا يحركها" اور "يحركها" کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ

یحرکھا سے رفع اور وضع کی حرکت مراد ہے اور لا یحرکھا سے دائیں بائیں یا بار بار حرکت نہ کرنا مراد ہے فلا تعارض (۳) نیز اسکی سنیت پر بعض نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لہذا صاحب الخلاصہ الکیدانی کی بات غلط ثابت ہوئی قال الشیخ البنوریؒ ومصنفها لم یعرف حاله بل لم یعرف جزما اسمه (معارف السنن ص ۱۰۰ ج ۳) قال الشیخ انور شاه الکشمیریؒ لا نعلم صاحب الکیدانیة انه معتبر (عرف الشذی ص ۱۳۳)

طریقۂ اشارہ: احادیث سے جو ہیئتیں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے حنفیہ کے نزدیک ابہام اور وسطی سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کرے قال شمس الائمة الحلوانیؒ فی رفعها عند النفی (ای لا الٰه) ویضعها عند الاثبات (ای الا اللّٰه) لیکن حدیث الباب میں ہے کہ خنصر، بنصر اور وسطی کو بند کر کے ابہام کو مسبحہ کی جڑ میں رکھکر مسبحہ سے اشارہ کرے جیسا کہ ترپّن شمار کرتے وقت کیا جاتا ہے یہ بھی جائز ہے۔

حکمت اشارہ: عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ نے فرمایا یہ اشارہ کرنا شیطان پر زیادہ سخت ہے تلوار اور نیزہ مارنے سے (مسند احمد)

حدیث: عن وائل بن حجر ...... ثم جلس فافترش رجله الیسریٰ

کیفیت الجلوس للتشهد میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک افضل ہے اور آپ تورک کی صورت یہ بیان فرماتے ہیں کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے اور سرین زمین پر رکھ کر بیٹھ جائے (اوجز المسالک ص ۲۵۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرھم کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو یعنی قعدۂ اخیرہ اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو یعنی قعدۂ اولیٰ اسمیں افتراش اولی ہے تورک کی صورت یہ بیان کیا کہ بائیں سرین پر بیٹھ جائے اور دونوں پاؤں دائیں جانب نکال کر رکھے جسطرح حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں، افتراش کی صورت یہ ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے بایاں پاؤں موڑ کر اس پر بیٹھ جائے (۳) احناف کے نزدیک دونوں قعدے میں افتراش اولی ہے،

دلیل مالکؒ: عن یحییٰ بن سعید ان القاسم بن محمد اراهم

الجلوس فی التشهد فنصب رجله الیمنی وثنی رجله الیسریٰ وجلس علی ورکه الأیسر ولم یجلس علی قدمه ثم قال ارانی هذا عبید الله بن عبد الله بن عمر وحدثنی ان اباه کان یفعل ذالک (موطا مالک، اوجز المسالک ص ۲۶۱)

<u>دلیل شافعیؒ وغیرہ:</u> ابن لہیعہ کی حدیث ہے اس میں فاذا کانت الرابعة افضی بورکه الیسری الی الارض واخرج قدمیه من ناحیة واحدة (ابوداؤد باب من ذکر التورک فی الرابعۃ ص ۱۳۸ ج ۱) اور افتراش کی حدیث کو قعدۂ اولی پر حمل کئے

<u>دلائل احناف:</u> (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ کان النبی ﷺ یفرش رجله الیسری وینصب الیمنی (مسلم) (۳) عن ابن عمرؓ انما سنة الصلوٰة ان تنصب رجلک الیمنی وتثنی رجلک الیسریٰ (بخاری وغیرہ) ان روایات میں بلاقید قعدۂ اولی وقعدۂ ثانیہ میں افتراش کا ذکر ہے لہذا دونوں قعدے کا ایک ہی حکم ہوگا، (۴) افتراش میں مشقت زیادہ ہے لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہی افضل ہو،

<u>جوابات:</u> (۱) تمام احادیث کے مابین تطبیق دینے کیلئے تورک کو حالت عذر پر حمل کیا جائے کیونکہ افتراش کے متعلق قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں بخلاف تورک کے کیونکہ اس کے لئے صرف حدیث فعلی موجود ہے اور دلیل مالکؒ صرف فعل صحابی ہے جو حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے

باب الصلوٰة علی النبی ﷺ وفضلها

صلوٰۃ بمعنی دعاء، رحمت، ثنا اور استغفار وغیرہ کے ہیں اور صلوٰۃ علی النبی سے مراد حضور پر نور ﷺ کیلئے اللہ تعالی کی ایسی رحمت طلب کرنا جو دارین کی بھلائی پر مشتمل ہو جسکو مختصراً ''درود'' کہا جاتا ہے جمہور امت فرماتے ہیں عمر میں ایک دفعہ آپ ﷺ پر درود پڑھنا فرض ہے اور اگر کوئی شخص ایک ہی مجلس میں آپ ﷺ کا نام کئی مرتبہ سنے یا لے تو ایک مرتبہ درود بھیجنا واجب ہے اور ہر مرتبہ بھیجنا مستحب ہے

<u>درود بعد التشہد فی الصلوٰۃ کے حکم:</u>

<u>مذاهب:</u> (۱) شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور اکثر علماء کے نزدیک

سنت ہے

دلائل شافعیؒ: (۱) قولہ تعالی یا ایھا الذین اٰمنوا صلو علیہ وسلموا تسلیما اس میں صلوا امر مطلق ہے اور مطلق امر فرضیت کیلئے ہوتا ہے لہذا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں درود پڑھنا فرض ہوگا (۲) قال علیہ السلام لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی فی صلوتہ (بذل) (۳) جب بشیر بن سعدؓ نے آنحضرت ﷺ سے صلوٰۃ علی النبی کی کیفیت دریافت کی تو آپ نے فرمایا قولوا اللھم صل الخ (مسلم)

دلائل ابوحنیفہؒ و مالکؒ وغیرھما: (۱) حدیث ابن مسعودؓ، آپ نے انکو تعلیم تشہد کے بعد فرمایا اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلوٰتک وفی روایۃ فقد قضیت صلوتک (سنن) (۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور علیؓ سے مروی ہے من جلس مقدار التشھد ثم احدث فقد تمت صلوٰتہ (سنن) (۳) روی عن عمرؓ وابن مسعودؓ انھما قالا الصلوٰۃ علی النبی سنۃ فی الصلوٰۃ

آیت کے جوابات: (۱) کہ آیت میں امر برائے ندب ہے بدلیل ماروینا فی دلائل الاحناف اٰنفا امر مقتضی تکرار نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ایک بار کر لینے سے اسکا مقتضی پورا ہوجاتا ہے کما فی الحج (۲) آیت میں حالت صلوٰۃ کی تعیین نہیں۔ جوابات حدیث: (۱) حدیث اول نفی کمال پر محمول ہے (۲) اور حدیث ثانی میں قولوا فرما کے تعلیم مقصد ہے وجوب بتانا مقصد نہیں ہے (فتح الملہم ص ۴۵ ج ۲ بذل المجہود ص ۱۲۲ ج ۲ وغیرھما)

حدیث : عن عبد الرحمن بن ابی لیلی ...... قولہ وعلی اٰل محمد

سوال: اٰل محمد سے کون لوگ مراد ہیں

جوابات: (۱) امام رازی فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ کی ازواج واولاد ہیں حضرت علیؓ، فاطمہ کے ساتھ اختلاط کے سبب اہل بیت میں شامل ہیں (۲) بعض نے کہا جن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے جیسے بنو ہاشم اور بنو مطلب وہی اٰل محمد کا مصداق ہیں (مرقاۃ) (۳) ہر مسلمان متقی (طیبی) مالکؒ، مسلمؒ، نوویؒ نے اسکو ترجیح دی ہے

سوال: علیؓ، حسنؓ، اور حسینؓ وغیرہ یعنی اہل بیت کیلئے ''علیہ السلام'' کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں

جواب: جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا استعمال صرف انبیاء کیلئے مخصوص ہے بناءً علیہ مستقلا

صحابہ کیلئے جائز نہیں تبعا جائز ہے اور صحابہ کیلئے رضی اللہ تعالی اور دوسروں کیلئے رحمۃ اللہ وغیرہ استعمال کرنا چاہئے

قولہ کما صلیت علی ابراھیم وعلی اٰل ابراھیم : اٰل ابراھیم سے مراد اسماعیلؑ، اسحٰقؑ، اور انکی اولاد ہے

کما صلیت علی ابراھیم پر ایک مشہور اشکال: وہ یہ کہ مشبہ رتبہ میں مشبہ بہ سے کم ہوتا ہے اور یہاں اسکا برعکس ہے کیونکہ نبی علیہ السلام افضل الانبیاء والرسل ہیں

جوابات: (۱) یہ ارشاد اپنی افضلیت کے علم سے پیشتر ہے (۲) تو اضعا ایسا فرمایا (۳) کاف برائے تعلیل ہے نہ کہ برائے تشبیہ کما فی قولہ تعالی اذکروہ کما ھداکم ای لاجل ھدایۃ ایاکم (۴) تشبیہ صرف وعلی اٰل محمد سے متعلق ہے (۵) یہ قاعدۂ کلیہ نہیں بلکہ تشبیہ کبھی برابر اور کم رتبہ والی چیز کے ساتھ بھی ہوتی ہے کما فی قولہ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح وغیرہ اس کیلئے ایک سو جوابات ہیں مطولات میں ملاحظہ ہو،

باب الدعاء فی التشھد

حدیث : عن عامر بن سعدؓ ..... یسلم عن یمینہ وعن یسارہ ، تسلیم کے متعلق مذاھب: (۱) مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک امام اور منفرد صرف ایک سلام اپنے سامنے کیطرف منہ اٹھا کر کہے اور اسکے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے ایک سامنے کیطرف (جوابا للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، اور احمدؒ وغیرھم کے نزدیک دائیں بائیں دو سلام پھیرے

دلیل مالکؒ واوزاعیؒ: عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ تلقاء وجھہ ثم یمیل الی الشق الایمن (مشکوٰۃ ص۸۸ ج۱) اور اس سامنے والے سلام تسلیمتین کے علاوہ ہے

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال ان رسول اللہ ﷺ کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الایسر (سنن، مشکوٰۃ ص۸۸ ج۱) اس باب کی اکثر

احادیث اس طرح مروی ہے اور عینیؒ نے دوسلام والی احادیث کو بیس صحابہ سے نقل کیا ہے

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے زہیر کی وہ احادیث جو اہل شام روایت کرتے ہیں اسکی اکثر احادیث منکر ہیں اور یہ زوایت بھی شامیوں کی ہے لہذا یہ منکرات میں شمار ہے (۲) احادیث کثیرہ وصحیحہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے جو قابل حجت نہیں (۳) عائشہؓ کی حدیث دوسرے سلام سے ساکت ہے اور احادیث مذکورہ ناطق ہیں ناطق، ساکت سے راجح ہوتا ہے (۴) بیان جواز کیلئے کبھی ایک سلام پر اکتفا کرتے تھے اسلئے علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صرف ایک سلام پر اکتفا کرے اسکی نماز صحیح ہے، (۵) عائشہؓ صف اول سے بہت دور ہوتی تھیں لہذا انکی روایت مرجوح ہے (۶) یہ سجدۂ سہو کا سلام ہے نہ کہ فراغ عن الصلوٰۃ کا (اوجز المسالک ص ۲۷۶ ج ابذل المجہود ص ۱۳۰ ج ۲ وغیرہ)

باب مالایجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما یباح منه:

حدیث: عن معاویة بن الحکم، قوله ان منا رجالا یأتون الکهان قال فلا تاتیهم اسکی تشریح ایضاح المشکوٰۃ ص ۴۵۶ ج ۴ میں ملاحظہ ہو

حدیث: عن ابی هریرة قال نهی رسول الله ﷺ عن الخصر فی الصلوٰۃ خصر بمعنی کمر، ترمذی میں مخصر وارد ہے حدیث کے معنی میں مختلف اقوال منقول ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ نماز میں کوئی شخص اپنی کمر پر ہاتھ رکھ کر کھڑا نہ ہو، اسکی ممانعت میں متعدد وجوہات ہیں (۲) یہود کی یہ عادت تھی لہذا انکی مشابہت سے احتراز کرنے کیلئے یہ حکم ہوا (۳) یہ اہل نار کی ہیئت استراحت ہوگی اسلئے منع فرمایا (۴) یہ شیطان مردود سے مشابہت ہے کیونکہ جسوقت شیطان کو زمین پر اتارا گیا اسوقت وہ اپنی کمر پر ہاتھ رکھکر کھڑا تھا (هذا اصح) (۵) یہ خصر مخصرہ بمعنی لاٹھی کے معنی میں ہیں یعنی نماز میں بغیر عذر لاٹھی پر ٹیک نہ لگانا چاہئے (۶) ارکان صلوٰۃ میں اختصار کرنا یعنی قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ میں اختصار کرنا (۷) اطمینان خاطر کیساتھ نماز ادا نہ کرنا مراد ہے (۸) اختصار قرأت فی الصلوٰۃ مراد ہے،
(۹) یہ شعر خوانی کے وقت راجزین کی صفت ہے (۱۰) یہ متکبرین کا فعل ہے۔

حدیث: عن ابی هریرة ..... ان عفریتا من الجن العفریت هو من الجن ذودهاء ومکر و خبث اعطاه الله شدة وقوة، قال الله تعالی فیه قال عفریت من الجن انا اٰتیک به قبل ان تقوم من

مقامک وانی علیه لقوی امین (النمل) اعلم ان الانواع الرئیسیة من الجن کثیرة (۱) ابلیس کان اسمه حیث کان مع الملائکة عزازیل (۲) الشیاطین (۳) المردة (۴) الاعوان (۵) الغوّاصون، (۶) الطیارون (۷) التوابع (۸) القرناء (۹) العمار، وهولاء مختلفوا العقائد کبنی اٰدم انما یغلب فیهم الکفر والجحود والکبریاء وقال الشافعیؒ الجن اجسام لطیفة هوائیة تتشکل باشکال مختلفة وتصدر فیها افعال عجیبة، یہ بات واضح رہے کہ قرآن نے شیاطین ہی کی دونوعیں من الجنۃ والناس کہکر قائم فرمادی ہیں شیاطین کی یہ دونوں نوعیں ایک منٹ کیلئے بھی گوارانہیں کر سکتیں کہ دنیا میں اللہ کا کوئی مطیع بندہ اسکی اطاعت وفرماں برداری میں کامیاب ہولیکن اللہ اپنے مخصوص بندوں کو جنات وشیاطین پر قابو دیتا ہے کہ وہ انہیں پکڑ کر سزادیں چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس عفریت کو جونماز میں خلل ڈالنے کیلئے آیا تھا زور سے گلا دبا دیا اور ہنکا دیا جوزیر بحث حدیث میں مذکور ہے اور اس حدیث کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۴۳ ج۳، اور مجربات احمدی میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عن طلق بن علی ... اذافسأ احدکم فی الصلوٰة فلینصرف ولیتوضأ الخ اگر مصلی نے عمداریح خارج کیا تو بالاتفاق نماز کا اعادہ ضروری ہے اور اگر ریح بلا اختیار خود بخود خارج ہوجائے تو اس میں اختلاف ہے

مذاھب: (۱) ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک جہاں سے نماز چھوڑ گئی تھی وضوکر کے اسی پر بقیہ نماز کی بنا کرے بشرطیکہ منافی صلوٰۃ انحراف عن القبلہ اور مشی کے علاوہ اور کوئی فعل صادر نہو البتہ ازسرنو پڑھنا اولی ہے

دلائل ائمۂ ثلثہ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہاں مطلقا اعادہ کا حکم ہے عمدا کی کوئی قید نہیں (۲) وضو کیلئے ایاب وذہاب اور انحراف عن القبلہ وغیرہ سب منافی صلوٰۃ ہے لہذا نماز باقی نہیں رہ سکتی ہے

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عن عائشةؓ عن النبی ﷺ قال من قاء او رعف فی صلوٰته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰته مالم یتکلم (رواہ ابن ابی ملیکہ، طحاوی) (۲) عن نافع ان عبد الله بن عمرؓ کان اذا رعف

انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى ولم يتكلم (موطا مالک باب ماجاء فی الرعاف والقئ) اسی مضمون کی بہت سی احادیث وآثار متعدد صحابہ وتابعین سے مروی ہیں

جوابات: (۱) تطبیق بین الاحادیث کے خاطر حدیث الباب کو عمد اپر حمل کیا جائے چنانچہ فساء کے معنی بلا آواز کے گوز کرنا یہ تو عمدا پر دال ہے لہذا عمد کی صورت میں اعادہ لازم ہے (۲) اعادہ کا حکم افضلیت کی بنا پر ہے (۳) حالت حدث میں ایاب وذہاب اور انحراف عن القبلہ مفسد صلوٰۃ اسلئے نہیں کہ وہ حصہ تو صلوٰۃ میں داخل نہیں لہذا کوئی اعتراض نہیں خصوصا احادیث وآثار کے مقابلہ میں قیاس قابل حجت نہیں (اوجز المسالک ص ۸۵ ج ۱، التعلیق ص ۷ اج ۲ وغیرہ)

باب السھو:

اگر نماز کے واجبات میں سے کوئی چیز عمدا نہیں بلکہ سہوا چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو سے اسکا تدارک ہوسکتا ہے

حدیث: عن ابی ھریرۃ فلیسجد سجدتین وھو جالس

کیفیت سجدۂ سہو میں اختلاف

مذاھب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک ہر قسم کے سہو کیلئے سلام سے پہلے سجدہ کرنا اولی ہے خواہ زیادت کی بنا پر ہو یا نقصان کی بنا پر (۲) مالکؒ اور مزنیؒ کے نزدیک بصورت نقصان قبل التسلیم اور بصورت زیادتی بعد التسلیم ہے اسکو یاد رکھنے کیلئے بعض نے کہا القاف بالقاف والدال بالدال یعنی تقبل بالنقصان وتبعد بالزیادۃ، مالکؒ کے سامنے قاضی یوسفؒ نے جب یہ عرض کیا کہ اگر کسی سے زیادتی اور کمی بیک وقت نماز میں واقع ہوئی ہو تو وہ کیا کریگا؟ مالکؒ نے اس پر فرمایا کہ جو بوڑھا جوان سے بحث وتحیص کرے اسی کا نتیجہ یہی ہے (۳) احمدؒ کے نزدیک جن صورتوں میں احادیث منصوصہ وارد ہیں مثلا ترک قاعدۂ اولی کی صورت میں عبداللہ بن بحینہؓ کی حدیث میں سجدہ قبل السلام ہے لہذا اسکے موافق سجدہ قبل السلام پر عمل کیا جائیگا اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام پر عمل ہوگا، اور اگر ایسی صورت پیش آئے جسکی نظیر حدیث میں نہیں ہے وہاں قبل السلام ہوگا کما قال الشافعیؒ (۴) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ نخعیؒ، ثوریؒ، وغیرھم کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقا بعد السلام ہے الحاصل ائمۂ ثلثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدۂ سہو قبل السلام کے قائل ہیں لیکن احناف ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث عبد الله بن بجینة ان النبی ﷺ صلی بهم الظهر فقام فی الرکعتین الاولیین لم یجلس فقام الناس معه حتی اذا قضی الصلوٰة وانتظر الناس تسلیمه کبر وهو جالس فسجد سجدتین قبل ان یسلم ثم سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۲) حدیث ابی سعیدؓ ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم (مسلم، مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱) (۳) معاویہؓ کی حدیث (نسائی)

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد الله بن مسعودؓ ان النبی ﷺ صلی الظهر خمسا الی قوله فسجد سجدتین بعد ما سلم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۹۲ ج۱) (۲) عمران بن حصین کی ذوالیدین والی حدیث میں ہے فصلی رکعة ثم سلم ثم سجد سجدتین ثم سلم (مسلم، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۳) عن ثوبان مرفوعا لکل سهو سجدتان بعد ما یسلم (ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہما) (۴) حدیث عبداللہ بن مسعودؓ واذا شک احدکم فی صلوته فلیتحر الصواب فلیتم علیه ثم یسلم ثم یسجد سجدتین (صحاح خمسہ اللفظ للبخاری) اسطرح عبداللہ جعفرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، انس بن مالکؓ وغیرہم کی احادیث کثیرہ حنفیہ کے دلائل ہیں،

جوابات: (۱) ان احادیث کو بیان جواز پر حمل کیا جائے (۲) قبل السلام والی روایات کو سلام فراغت پر اور بعد السلام والی روایات کو سجدۂ سہو پر حمل کیا جائے یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ قبل السلام اور بعد السلام کے جواز پر سب متفق ہیں حنفیہ نے مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر بعد السلام کو ترجیح دی ہے (۱) حنفیہ کے دلائل میں قولی اور فعلی دونوں قسم کی احادیث ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں لہذا حنفیہ کے دلائل ارجح ہونگے (۲) سجدہ سہو بعد السلام ایسی احادیث قولیہ سے ثابت ہے جو قاعدۂ کلیہ پر دال ہیں سہو کی تمام صورتوں کو شامل ہیں بخلاف ائمہ ثلاثہ کے دلائل (۳) صحابہ وتابعین کا ایک جم غفیر سجدۂ سہو بعد السلام کے قائل اور عامل ہیں مثلا عمرؓ علیؓ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ وغیرہ (۴) سجدۂ سہو تلافی مافات کیلئے ہے لہذا بعد السلام ہونا قرین قیاس ہے جسطرح فرائض کی کمی کو پورا کرنے کیلئے نوافل بعد اداء فرائض پڑھے جاتے ہیں (اوجز المسالک ص۲۹۹ ج۱، فتح الملہم ص۱۵۷ ج۱، بذل المجہود ص۱۴۴ ج۲، عینی ص۳۷ ج۱ وغیرہ)

کلام فی الصلوٰۃ اور حدیث ذی الیدین:

حدیث: عن ابن سیرین عن ابی ہریرۃ رضؓ قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ احدی صلوۃ العشاء الی قولہ قال یارسول اللہ انسیت ام قصرت الصلوٰۃ،

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر عمداً ہو اور اصلاح صلوٰۃ کیلئے نہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے، ہاں کلام اگر نسیاناً یا اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) مالکؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک جو کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں اگرچہ عمداً ہی کیوں نہ ہو (۲) شافعیؒ واحمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک کلام قلیل نسیاناً یا جہلاً عن الحکم مفسد صلوٰۃ نہیں کما قال النوویؒ ان یتکلم ناسیا ولا یطول کلا مہ فمذہبنا ان لا تبطل بکلامہ (المجموع شرح المہذب ص ۱۷ ج ۴) (۳) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، نخعیؒ، ثوریؒ، زہریؒ، بخاریؒ، مالکؒ، (فی روایۃ) احمدؒ (فی روایۃ) اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک نماز میں کلام الناس مطلقا مفسد صلوٰۃ ہے خواہ عمداً ہو یا نسیاناً قلیل ہو یا کثیر اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا کسی اور مقصد کیلئے (۴) احمدؒ (فی روایۃ مشہورۃ) کے نزدیک اگر مصلی نے اپنے آپکو خارج عن الصلوٰۃ سمجھکر بات چیت کر لی بعد میں اسے معلوم ہوا کہ نماز بھی مکمل نہیں ہوئی تو اس قسم کا کلام مبطل صلوٰۃ نہیں

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے شوافع کہتے ہیں آنحضرت ﷺ کا یہ کلام نسیاناً تھا اور ذی الیدین کا یہ کلام جہلاً عن الحکم تھا موالک فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ اور ذوالیدین کا کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے تھا حنابلہ فرماتے ہیں یہ بات چیت سمجھکر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے (۲) نیز شوافع کہتے ہیں کہ روزہ میں نسیاناً کھانا جسطرح مفسد صوم نہیں اسی طرح نسیاناً کلام فی الصلوٰۃ بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حضرت معاویہ بن حکمؓ کی حدیث قولہ ان ہذہ الصلوۃ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس (مسلم ص ۲۰۳ ج ۱، مشکوٰۃ ص ۹۰ ج ۱) کیونکہ یہاں مطلقا کلام کو منافی صلوٰۃ کہا گیا (۲) زید بن ارقم کی حدیث قال کنا نتکلم فی الصلوٰۃ خلف رسول اللہ ﷺ حتی نزلت وقوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونہینا عن الکلام (بخاری ص ۱۶۰

ص ۲۰۴ ج ۱، ترمذی ص ۵۴ ج ۱ وغیرھا) یہاں مطلقا کلام کو منہی عنہ قرار دیا گیا نیز یہ حدیث آیت قرآنی کی تفسیر ہے یعنی قنوت کے معنی سکوت کے ہیں اور یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی (فتح الباری ص ۲۵۹ ج ۲) (۳) عن ابن مسعودؓ قال کنا نسلم علی رسول اللہ ﷺ فیرد علینا السلام حتی قدمنا من ارض الحبشة فسلمت علیه فلم یرد علینا الی قوله قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوٰة (صحیحین اصحاب السنن) ابن مسعودؓ مدینہ میں ۲ھ کو حبشہ سے تشریف لائے تھے، احناف مندرجۂ بالا دلائل سے ہر قسم کے کلام کو منسوخ قرار دیتے ہیں

جوابات: (۱) حدیث ذوالیدینؓ انہیں دلائل سے منسوخ ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

اشکال: ائمۂ ثلثہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ذوالیدین کا واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے بعد کا ہے وہ احادیث مذکورہ سے منسوخ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس واقعہ کے ایک راوی ابو ہریرہؓ ہیں جو ۷ھ میں اسلام لائے اور وہ اس واقعہ میں موجود تھے جیسا کہ صلی بنا النبی ﷺ (کمافی روایۃ النسائی ص ۱۸۱ ج ۱) اور مسلم ص ۲۱۴ ج ۱ میں بینا انا اصلی مع رسول اللہ ﷺ کے الفاظ وارد ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ذوالیدینؓ کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے

اسکا حل: یہ ہے ابو ہریرہؓ کا مشرف باسلام ہونا ذوالیدینؓ کے بدر میں شہادت کے بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کان اسلام ابی هريرة بعد ما قتل ذواليدين رواه الطحاوی اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہؓ واقعۂ ذوالیدین میں موجود نہ تھے لہذا اصلی بنا کے معنی مجازاً انہ صلی بالمسلمین کے ہیں جیسا کہ واذقتلتم نفسا (الایۃ) میں قتل نفس کی نسبت موجودہ یہودیوں کیطرف مجازی ہے اسیطرح بنو قریظہ کے اخراج کے بارے میں خود ابو ہریرہؓ سے مروی ہے بینما نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ ﷺ فقال انطلقوا الی یهود (الحدیث) حالانکہ کتب سیر سے یہ بات بلاریب ثابت ہے کہ ابو ہریرہؓ واقعۂ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے تو یہ نسبت جسطرح مجازی ہے اسی طرح یہاں بھی، اور مسلم کی روایت میں بینما انا اصلی جو صیغۂ متکلم سے ہے وہ بھی مجاز ہے ای بیننا یصلی احدنا جسطرح ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال دخلت علی رقية بنت النبی ﷺ (مستدرک) حالانکہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ حضرت رقیہؓ ۲ھ میں ابو ہریرہؓ کے اسلام سے پانچ سال قبل وفات پا چکی تھیں تو دخلت بمعنی دخل احدنا سے کرنا ہوگا تو یہاں بھی

ویسا کرنا ہوگا

اشکال: شوافع وغیرہ نے جواب پر اشکال کیا کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں بلکہ ذوالشمالین ہیں، ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا اور ذوالشمالین کا نام عمیر بن عمرو تھا،

اسکا حل: یہ ہے کہ فی الحقیقت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک شخصیت کے دولقب ہیں کما روی عن ابی ہریرۃؓ قال صلی النبی ﷺ الظہر والعصر سلم من رکعتین فانصرف فقال له ذو الشمالین بن عمرو أنقصت الصلوٰۃ ام نسیت ؟ قال النبی ﷺ مایقول ذوالیدین قالوا صدق (نسائی ص ۱۸۳ ج ۱) اسکی سند بالکل صحیح اور متصل ہے وعن ابن عباسؓ قال صلی بنا رسول الله ﷺ ثلثا ثم سلم فقال ذو الشمالین انقصت الصلوٰۃ یارسول الله ﷺ ؟ قال علیه السلام کذا لک یا ذا الیدین قال نعم (مسند بزاز، طبرانی) اسکے علاوہ سنن نسائی ص ۱۸۳ ج ۱ میں عمران ابن ابی انس سے طحاوی ص ۲۱۵ میں ابراھیم بن منقذ سے اور مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۷ میں عکرمہؓ کے طریق سے احادیث مذکورہ کے مترادف کلمات منقول ہیں اسطرح طبقات ابن سعد اور کتاب الثقات اور کامل للمبرد صفحہ ۳۶۰ میں لکھتے ہیں ذوالیدین ھو ذوالشمالین کان یسمی بھما جمیعا لہذا ثابت ہوا واقعۂ ذوالیدین نسخ کلام کے قبل کا ہے تو اس حدیث سے کلام فی الصلوٰۃ کے جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں

جواب دوم: حدیث ذوالیدین میں کئی وجوہ سے اضطراب ہے (۱) مثلا بخاری و مسلم صفحہ ۲۱۷ میں صلوٰۃ الظہر کا نام آیا ہے اور مسلم کی دوسری روایت میں صلوٰۃ العصر کا، (۲) اسی طرح صحیحین میں سجدۂ سہو کا ذکر ہے لیکن ابوداؤد اور نسائی میں سجدۂ سہو کا ذکر نہیں، (۳) صحیحین میں دو رکعات پر سلام پھیرنے کا ذکر ہے اور مسلم میں تین رکعات پر، (۴) کیفیت سجدۂ سہو میں بھی اضطراب ہے چنانچہ بعض روایت میں قبل السلام اور بعض میں بعد السلام (۵) آنحضرت ﷺ کی مجلس میں بھی اضطراب ہے بعض میں ہے اسطوانۂ حنانہ پر ٹیک لگا کے بیٹھے بخاری صفحہ ۱۶۴ جلد ۲ اور بعض روایت میں ہے حجرہ میں تشریف لے گئے (مسلم ص ۲۱۴ ج ۱) لہذا یہ حدیث شدید اضطراب کی بنا پر یقیناً احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی،

جواب سوم: حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ واقعہ ذوالیدین آنحضرت ﷺ کے خصائص میں سے ہے کیونکہ حضور ﷺ سے کلام کرنا کلام مع اللہ کیطرح مبطل صلوٰۃ نہیں، (۴) شوافع اکل ناسیا فی الصوم پر جو قیاس کیا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکرہ نہیں ہے اسلئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں تو ہیئت مذکرہ ہے لہذا نسیان عذر نہیں ہوسکتا ہے

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) مسلک حنفیہ مؤید بالقرآن ہے (کمامر انفا) (۲) کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت میں احادیث قولیہ وفعلیہ دونوں موجود ہیں لیکن نماز میں نسیانا اصلاح صلوٰۃ کے جواز میں کوئی حدیث قولی موجود نہیں حسب قانون احادیث قولیہ کی ترجیح ہوگی (۳) حنفیہ کی احادیث ضابطۂ کلیہ پر دال ہیں جبکہ حدیث ذوالیدین ایک واقعۂ جزئیہ ہے احادیث کلیہ واقعۂ جزئیہ سے راجح ہے (۴) احادیث حنفیہ محرم اور حدیث ائمۂ ثلاثہ مبیح، عندالتعارض محرم مبیح سے راجح ہے (۵) احادیث ممانعت کلام محکم ہیں اور حدیث ذوالیدین محتمل لہذا محکم کی ترجیح ہوگی، (۶) حدیث ذوالیدین میں قبلہ سے سینہ کا پھر جانا، چلنا پھرنا، عمدا کلام وغیرہ عمل کثیر موجود ہیں اگر اس سے جواز کلام فی الصلوٰۃ پر استدلال کیا جائے تو امور بالا کا بھی جواز تسلیم کرنا پڑتا ہے حالانکہ ائمۂ ثلاثہ ان امور کے جواز کے قائل نہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہوگی، (فتح الملہم ص ۱۲۷ ج ۲، بذل المجہود ص ۹۵ ج ۲، عینی ص ۳۴۷ ج ۲ وغیرہ)

باب سجود القرآن: سجدۂ تلاوت کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے لیکن (۱) اسکا شرعی حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ، محمدؒ، طحاویؒ اور علماء اہل حجاز کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، ثوریؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک واجب ہے

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) عن زید بن ثابتؓ قال قرأت علی رسول اللہ ﷺ والنجم فلم یسجد فیہا (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حدیث اعرابی سے استدلال کیا ہے جس میں یہ ہے ھل علی غیرھن فقال لا الا ان تطوع (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص ۱۳) (۳) عمرؓ فرماتے ہیں ان اللہ لم یکتب علینا السجود الا ان نشاء (ترمذی)

دلائل احناف: (۱) قرآن مجید میں سجدۂ تلاوت کا امر ہے مثلا فاسجدوا للہ واعبدوا، واسجد واقترب، الامر للوجوب تو اصل ہے (۲) بعض آیت میں انبیاء سابقہ کے فعل سجود کو نقل کیا گیا

ہے بلا شک تقلید فعل انبیاء واجب ہے (۳) بعض آیت میں عدم سجدہ پر کفار و شیاطین کی مذمت بیان کی گئی اب مخالفت کفار پر سجدہ واجب ہونا چاہئے (۴) عن ابی هریرة مرفوعا قال اذا تلا ابن اٰدم اٰیة السجدة فسجد اعتزل الشیطان یبکی ویقول امر ابن اٰدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلی النار (مسلم) یہاں ابن آدم کو مامور بالسجود قرار دیا گیا اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے اور سجدہ کو دخول جنت کا مدار بتایا گیا ہے جو قرینۂ وجوب ہے، اگرچہ یہ عزازیل کا قول ہے جب آپ ﷺ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ بات صحیح ہے یہ مضمون انسؓ، ابن مسعودؓ کے واسطہ سے بھی کتب حدیث میں مروی ہیں (۵) عن ابی هریرة قال قال النبی ﷺ لسجدة علی من تلاها وسمعها (طحاوی وغیرہ) حرف علی ایجاب پر دلالت کرتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ قال کان رسول الله ﷺ یقرأ السجدة ونحن عنده فیسجد ونسجد معه فنزدحم حتی ما یجد احدنا لجبهته موضعا یسجد علیه (صحیحین، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) اگر سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوتا تو اسکے لئے اس قدر اہتمام اور ازدحام نہ کیا جاتا،

__جوابات:__ (۱) قوله فلم یسجد فیها کے معنی فی الفور سجدہ نہیں کیا کیونکہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے سجدہ کیا ہاں اسوقت سجدہ نہ کرنیکی وجوہات یہ ہوسکتے ہیں کہ (۱) آپ ﷺ غیر متوضی تھے، (۲) یا وقت کراہت تھے، (۳) یا بیان جواز کیلئے فی الفور نہیں کیا (عون المعبود) (۲) حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ وہ تو فرائض کے متعلق ہے اور سجدۂ تلاوت تو واجب ہے نہ کہ فرض (۳) نیز اس حدیث میں صرف ان فرائض کا بیان ہے جو ابتداء فرض ہوا اور جو بندے کی جانب سے ہونیوالے اسباب کیذریعہ واجب ہوا انکا ذکر اس میں نہیں ہے پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن چیزوں کا ذکر اس میں نہیں ہے وہ واجب ہی نہیں مثلا امر منذور بالاتفاق واجب ہے حالانکہ اس میں اسکا ذکر نہیں (۴) آیت قرآنی اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر عمرؓ قابل حجت نہیں (۵) یا عمرؓ نے فی الفور وجوب کی نفی کی (۶) یا عین سجدہ کی نفی کی اور چونکہ آیت سجدہ میں عین سجدہ کے بجائے اگر رکوع کے اندر نیت کرے تو بھی سجدہ ادا ہو جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ان لم یکتب علینا السجدة (بذل المجهود ص۳۱۴ ج۲، عینی ص۵۰۵ ج۳)

__(۲) تعداد سجود تلاوت:__ __مذاہب:__ (۱) امام شافعیؒ اور بعض علماء اہل حجاز کے

نزدیک تعداد سجود تلاوت چودہ ہے جن میں سے سورۂ حج میں دو سجدے ہیں لیکن انکے نزدیک سورۂ صاد کا سجدہ مسنون نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ اور جمہور فقہا ومحدثین کے نزدیک بھی چودہ ہیں یعنی سورۂ حج میں صرف ایک ہے نہ کہ دو، کیونکہ دوسرا سجدۂ صلوٰتیہ ہے سورۂ صاد میں بھی ایک ہے (۳) مالکؒ کے نزدیک گیارہ ہیں یعنی مفصلات (سورۂ نجم، اذا السماء انشقت اور اقرأ باسم ربک) کے تین سجدے لازم نہیں (۴) احمدؒ کے نزدیک پندرہ ہیں جن میں سورۂ حج کے دونوں سجدے اور صاد کا سجدہ بھی ماحاصل یہ ہے کہ (۱) اعراف (۲) رعد (۳) نحل (۴) بنی اسرائیل، (۵) مریم (۶) حج کا پہلا (۷) فرقان (۸) نمل (۹) الم سجدہ ، یہ تمام سجود متفق علیھا ہیں اور حج کا دوسرا اور صاد اور مفصلات کے تین (کمامر انفا) یہ پانچ مختلف فیھا ہیں

<u>دلائل شوافع</u>: (۱) حدیث عمرو بن العاصؓ وفی سورة الحج سجدتین (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۲) حدیث عقبة بن عامرؓ قال قالت یا رسول الله فضلت سورة الحج بان فیھا سجدتین قال نعم (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱) (۳) حدیث ابن عباسؓ قال سجدة صاد لیس من عزائم السجود (بخاری، مشکوٰۃ ص۹۳ ج۱)

<u>دلائل احناف</u>: (۱) سورۂ حج میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یا ایھا الذین اٰمنوا ارکعوا وسجدوا یہاں سجدے کے ساتھ رکوع کا بھی ذکر ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ سجدۂ صلوٰتیہ ہے نہ کہ سجدۂ تلاوت جسطرح واسجدی وارکعی (ال عمران) میں سجدۂ صلوٰتیہ ہے اسیطرح سورۂ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں (۲) ابن عباسؓ کی حدیث ہے انه قال فی الحج سجدۂ وفی روایة السجدة الاولی فی الحج عزیمة والاخریٰ تعلیم (طحاوی، ابن ابی شیبہ) سورۂ صاد میں سجدہ ہے اسکی دلیل حدیث ابی سعید خدریؓ قال قرأ رسول الله ﷺ وهو علی المنبر صاد فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه (ابوداؤد ص۲۰۰ ج۱)

<u>دلیل مالکؒ</u>: عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ لم یسجد فی شئ من المفصل منذ تحول الی المدینة (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۹۴ ج۱)

<u>دلائل احمدؒ</u>: حج میں دو سجدے کے بارے میں (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ اور (۲) حدیث عمرو بن العاصؓ جنکو بطور دلائل شافعیؒ نے پیش کیا اور سورۂ صاد کے بارے میں وہ دلیل ہے جسکو

حنفیہ نے پیش کیا

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث جو دلائل حنفیہ کے ماتحت ذکر کی گئی اسکے مقابلے میں حدیث عمرو بن العاصؓ مرجوح ہے کیونکہ ابن قطان نے اسکی تضعیف کی ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن متین کلابی مجہول ہے اور اسکا تلمیذ حارث بن سعید غیر معروف ہے (اوجز المسالک ص ۳۷۴ ج ۲) اور حدیث عقبہ بن عامر کے بارے میں ترمذیؒ فرماتے ہیں ھذا حدیث لیس اسنادہ بالقوی کیونکہ اسکی سند میں ابن لہیعہ، شرح بن عاہان دونوں ضعیف ہیں لہذا سورۂ حج میں سجدہ ایک ثابت ہوا (۳) سجدۂ صاد لیست من عزائم السجود فرمانے کے باوجود آنحضرت ﷺ اور صحابہ سے سجدہ کرنا ثابت ہے (کما مرانفا) لہذا معلوم ہوا ابن عباسؓ کا یہ فرمان آپ ﷺ اور صحابہ کرام کے عمل سے منسوخ ہے (۴) ابن عباسؓ کا اثر حدیث مرفوع کی بنسبت مرجوح ہے (۵) ابن عباسؓ کا اس سے مقصد حیثیت وجوب بیان کرنا ہے یعنی یہ سجدہ ہم پر بلا واسطہ واجب نہیں ہوا بلکہ بواسطہ سجدۂ داؤدؑ کے، کہ انہوں نے بطور توبہ یہ سجدہ کیا تھا اور ہم انکی قبولیت توبہ پر بطور شکر گذاری یہ سجدہ کرتے ہیں جیسا کہ یہ اس باب کی آخری روایت سے واضح ہوتا ہے، عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ سجد فی صاد وقال سجدھا داؤد توبۃ ونسجد ھا شکرا (نسائی، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱)

دلیل مالکیہ کے جوابات: (الف) وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکی سند میں ابوقدامہ ہے اسکے متعلق ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں ابو قدامة لیس بشئ وھذا حدیث منکر اور مفصلات میں تین سجدۂ سہو ہونے کے متعلق جو دلائل ہیں مثلا عن ابن مسعودؓ ان النبی ﷺ قرأ والنجم فسجد فیھا من کان معه (صحیحین، مشکوٰۃ ص ۹۴ ج ۱) (۲) عن ابن عباسؓ قال سجد النبی ﷺ بالنجم وسجد معه المسلمون و المشرکون والجن والانس (بخاری، مشکوٰۃ ص ۹۳ ج ۱) (۳) عن ابی ھریرۃؓ قال سجد نا مع النبی ﷺ فی اذا لسماء انشقت واقرأ باسم ربک (مسلم، مشکوٰۃ ۹۳ ج ۱) کے مقابلے میں وہ حدیث مرجوح ہے (ب) آخری حدیث کا راوی ابو ہریرۃؓ متاخر الاسلام ہیں جبکہ ابن عباسؓ متقدم الاسلام ہیں (د) حدیث ابی ہریرۃؓ مثبت ہے اور حدیث ابن عباسؓ نافی، اور ضابطہ یہ ہے کہ متاخر الاسلام اور مثبت مقدم ہوتا ہے متقدم الاسلام اور نافی پر، یہ بات واضح رہے کہ ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں مشرکین کا سجدہ کرنیکی تصریح ہے لیکن اسکا سبب کیا ہے اسکے متعلق بہت سے اقوال ہیں ان میں سب سے اچھی

بات یہ ہے کہ سورۂ نجم کی ان آیتوں کی تلاوت کے وقت حق تعالی کے انوار وتجلیات ظہور میں آئی تھیں اسلئے سجدہ اور خشوع خضوع کے علاوہ کسی کے لئے کوئی چارہ نہیں تھا لہذا مشرکین بھی مجبوری کے طور پر سجدہ میں گر پڑے (شاہ ولی اللہؒ) اسکی تفصیلی بحث کتب تفاسیر میں ملاحظہ ہو (بذل المجہود ص ۳۱۴ ج ۲، عینی ص ۵۰۶ ج ۳، التعلیق، روح المعانی وغیرہ)

باب اوقات النهی

حدیث: عن عقبة بن عامرؓ قال ثلث ساعات کان رسول الله ﷺ ینهانا ان نصلی فیهن الخ وعن ابی سعید الخدریؓ لا صلوٰة بعد الصبح حتی ترتفع الشمس الخ

ان دونوں حدیثوں میں اوقات مکروہ پانچ کا ذکر ہے (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب الشمس (۳) وقت استواء الشمس، ان کا ذکر پہلی حدیث میں ہے (۴) بعد صلوٰۃ الفجر (۵) بعد صلوٰۃ العصر، انکا تذکرہ حدیث ثانی میں ہے، ان اوقات خمسہ میں نماز پڑھنے کے جواز کے متعلق اختلاف ہے

مذاهب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سببیہ پڑھنے کی اجازت نہیں اور باقی نمازیں خواہ فرائض ہو یا قضاء فوائت خواہ سنن مؤکدات ہوں یا نوافل سببیہ مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد اور طواف کی دو رکعت اور سجدۂ تلاوت جسکی آیت انہیں اوقات میں پڑھی جائے جائز ہے (۲) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض پڑھنا جائز ہے لیکن نوافل پڑھنا جائز نہیں ہاں احمدؒ کے نزدیک رکعتی الطواف جائز ہے (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلوع وغروب اور استواء کے وقت کسی قسم کی نماز پڑھنا جائز نہیں اور بعد صلوٰۃ الفجر والعصر فرائض اور واجبات لعینها پڑھنے کی اجازت ہے لیکن نوافل اور واجبات لغیرها کی اجازت نہیں **دلائل شافعیؒ:** (۱) لیلۃ التعریس کی مشہور حدیث میں ہے من نسی عن الصلوٰۃ فلیصلها اذا ذکرها یہاں فرائض یاد آنے سے فوراً پڑھ لینے کا حکم ہے کسی وقت کا استثناء نہیں (۲) عن ام سلمة حیث قالت سمعنا النبی ﷺ

عن الركعتين بعد العصر نهى عنهما ثم رأيته يصليهما فأرسلت اليه الجارية فقال عليه السلام انه أتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين بعد الظهر فهما هاتان (صحيحين) اس سے معلوم ہوا نوافل سببیہ بعد العصر پڑھنا جائز ہے (۳) عن عائشةؓ قالت ماترك النبی ﷺ ركعتين بعد العصر عندی قط (مسلم) اس سے بعد العصر دو رکعت پڑھنے پر مواظبت ثابت ہوتی ہے،

دلیل مالکؒ، احمدؒ: انکی دلیل بھی حدیث لیلۃ التعریس ہے اور احادیث نہی کو نوافل پر حمل کرتے ہیں اور احمدؒ کی رکعتی الطواف کی دلیل جبیر بن مطعمؓ کی حدیث لاتمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (ترمذی، مشکوۃ ج ا ص ۹۵)

دلائل احناف: (۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ (۲) حدیث أبي سعید خدریؓ (کمامرانفا) (۳) عن ابن عمرؓ قال قال النبی ﷺ لايتحرى (اى لايقصد) أحدكم فيصلى عند طلوع الشمس ولا عند غروبها (صحيحين، مشكوة ج ا ص ۹۴) (۴) عن عبدالله الصنابحیؓ قال قال رسول الله ﷺ ان الشمس تطلع ومعهاقرن الشيطان فاذاارتفعت فارقها ثم اذااستوت قارنها فاذازالت فارقها فاذادنت للغروب قارنها فاذاغربت فارقها ونهى رسول الله ﷺ عن الصلوة فى تلك الساعات (موطامالک، نسائی، مشکوۃ ج ا ص ۹۵) اسطرح اوقات ثلثہ میں نہی عن الصلوۃ کے متعلق بکثرت احادیث موجود ہیں جو مشہور اور متواتر ہیں لہذا انہی کو اصل قرار دیکر خاص خاص احادیث کی تاویل کرنی چاہیئے،

جوابات: (۱) حدیث لیلۃ التعریس میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہیں جس پر احادیث نہی قرینہ ہیں (۲) نیز مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں أخر حتى اذاارتفعت الشمس ہے جو مسلک حنفیہ پر نص صریح ہے (۳) محرم اور مبیح کے مابین جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے (۴) اور اس حدیث میں آپ ﷺ نے فاقتادوا یعنی کوچ کرنے کا حکم دیا تھا تاکہ نماز وقت منہی عنہ میں واقع نہو (۵) قال ابن ارسلان : ان الظرف يقدرمتسعاوالا يلزم الاتيان بجميع الصلوة فى وقت التذكير وهى اللحظة اليسيرة وهى بديهة الفساد (كشف

المغطا)(٦)اس حدیث میں ھے ان ھذا واد به شیطان،، قلت وھذا یؤید الحنفیة لأنه أخر قضاء الصبح لحضورا لشیطان عند طلوع الشمس فی ھذاالوادی ولم یصلھا فیه

حدیث ام سلمہؓ اور عائشہؓ کے جوابات :(۱) بعد العصر سنت ظہر کا ادا کرنا یہ آنحضرت ﷺ کے لئے خاص ہے چنانچہ ابوسعیدؓ سے مروی ہے انه جعلھا خاصة للنبیؐ (فتح الملہم ج ۲ص ۳۷۵) نیز عمرؓ تو بعد العصر نماز پڑھنے والے کے ہاتھوں پر مارتے تھے (طحاوی، مسلم ،مشکوۃ اص ۱۰۵) یہ بھی خصوصیت کا قرینہ ہے (۲) حدیث عائشہؓ کے متعلق کہا جائے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں اضطراب ہے کیونکہ عائشہؓ کبھی خود بیان کرتی ہیں کہ آپ ﷺ دورکعت میرے پاس پڑھتے اور کبھی ام سلمہؓ کا حوالہ کرتی ہیں لہذا یہ حدیث مرجوح ہے (۳) نیز طحاوی اور دار قطنی میں ام سلمہؓ کی روایت میں یہ قول بھی ہے أفنقضیھما اذافاتنا قال لا ،اس سے معلوم ہوتا ہے یہ آپ ﷺ کے خصائص میں سے تھے (۴) یہ فعل جزئی ہے جو نہی کی احادیث متواترہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہوسکتا اور رکعتی الطواف کی ممانعت پر عمرؓ کا اثر درج ذیل ہے ان عمرؓ طاف بعد صلوۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی (بخاری، طحاوی،) اسطرح ام سلمہؓ بھی نماز فجر کے بعد طواف کیا لیکن مکروہ وقت کیوجہ سے رکعتی الطواف فوراً نہیں ادا کی لہذا، ایة ساعة شاء ، اذا لم یکن وقتا مکروھا .کیساتھ مقید ہے اسکا تفصیلی جواب اس حدیث کے تحت آرہا ہے یہ بات واضح رہے کہ ابوحنیفہؒ نے دونوں قسم کے مابین فرق اسلئے فرمایا کہ طلوع، غروب اور استواء میں نفس اوقات ہی کے اندر کراہت ہے لہذا ہر قسم کی نماز ناجائز ہونی چاہیئے اور بعد الفجر والعصر کے اوقات میں فی نفسہ کراہت نہیں بلکہ فجر وعصر کا لحاظ کرتے ہوئے دوسری نماز کی نہی کی گئی لہذا ان میں فرائض کی اجازت ہونی چاہئے اور نوافل کی اجازت نہ ہونی چاہیئے (فتح الملہم ج ۲ص ۲۶۸ بذل المجہود ج ۲ص ۲۵۱)

حدیث: عن محمد بن ابراهیم عن قیس بن عمروؓ قال رأی النبی ﷺ رجلا یصلی بعد صلوۃ الصبح رکعتین، اگر کوئی قبل الجماعۃ فجر کی سنت نہیں پڑھ سکے تو اسکی قضا کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاهب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک فرض کے بعد ہی طلوع شمس سے قبل ادا کر سکتا ہے (۲) ابو حنیفہؒ (فی روایۃ) مالکؒ، احمدؒ، محمدؒ یعنی جمہو علماء کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد قضا کرے، (۳) ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انکی قضاء نہیں ہاں اگر فرضوں کیساتھ رہ جائے تو زوال سے قبل قضا کرے قال اعزاز علیؒ والصحیح انها لا تقضی لهما أیضا (نور الاصباح ص ۱۰۹، غایۃ البیان)

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب بوجہ استدلال یہ ہے کہ وہ شخص یہ نماز پڑھنے پر آنحضرت ﷺ خاموش رہے

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمرؓ قال النبیؐ لا صلوۃ بعد الفجر الا سجدتین (ترمذی) اس میں صراحۃ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا (۲) عن ابی ھریرۃؓ مرفوعا من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلهما بعدما تطلع الشمس (ترمذی) اگر پہلے پڑھ لینا جائز ہوتا تو بعد الطلوع پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے (۳) عن حفصۃؓ قالت کان رسول الله ﷺ اذاطلع الفجر لایصلی الارکعتین خفیفتین (مسلم ج ۱ ص ۲۵۰) اور شیخین کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قضاء نام ہے اداء کما وجب کا سنت سرے سے واجب ہی نہیں لہذا اسکی قضاً بھی نہیں لیکن خلاف قیاس فرض کے تابع ہو کر سنت فجر کی قضا لیلۃ التعریس میں وارد ہوئی ہے لہذا وہ اپنے مورد پر منحصر رہیگی، نیز نہی عن الصلوۃ بعد صلوۃ الصبح والی احادیث تقریبا بیس صحابۂ کرام سے مروی ہے (کما مرّ انفا) لہذا مورد پر منحصر رہنا قرین قیاس ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب ضعیف اور مرجوح ہے چنانچہ نوویؒ تہذیب الاسماء واللغات میں لکھتے ہیں وھو حدیث ضعیف جدا قال الترمذیؒ إسناد هذا الحدیث لیس بمتصل لأن محمد بن إبراهیم لم یسمع من قیس (مشکوۃ ج ۱ ص ۹۵) لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) یا جواز مع الکراہت کے بیان کیلئے آپ ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا (۳) حدیث الباب میں تو فسکت رسول الله ﷺ ہے لیکن دوسری احادیث کثیرہ میں صراحۃ

ممانعت فرمادی، ضرور صراحت والی احادیث راجح ہیں (۴) اس واقعہ کو قبل الممانعت پر حمل کیا جائے (۵) احادیث محرم قولی اور کلی ہیں بخلاف حدیث الباب کے اس حیثیت سے بھی حدیث الباب مرجوح ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۲۶۴ / التعلیق ج ۲ ص ۴۲)

حدیث : عن جبیر بن مطعم قوله یابنی عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البیت وصلی أیة ساعة شاء ، عبد مناف کو خصوصی طور پر اسلئے ذکر کیا کہ خانۂ کعبہ کی خدمت انکی اولاد کے سپرد تھی یا اسلئے کہ حضور ﷺ کو معلوم تھا کہ آخر انجام اسکی ولایت انکی طرف رجوع کرے گی،

مسئلۂ خلافیہ : (۱) شافعیؒ کے نزدیک مکۂ معظمہ میں اوقات مکروہہ خمسہ میں نوافل پڑھنا جائز ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک منع ہے،

دلائل شافعیؒ : (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ابو ذرؓ قوله لا صلوة بعد الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس الا بمکة الا بمکة (احمد، رزین ، مشکوة ج ۱ ص ۹۵)

دلائل حنفیہ : اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی احادیث جو کثیر اور متواتر ہیں اور جو عمومیت پر دال ہیں ان میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں،

جوابات : (۱) احادیث نہی کے مقابلے میں حدیث الباب قابل حجت نہیں کیونکہ وہ متصل نہیں، (۲) حدیث الباب میں اوقات غیر مکروہہ مراد ہے جس پر احادیث نہی قرینہ ہیں ای ایة ساعة شاء اذا لم یکن وقتا مکروها (۳) بنی عبد مناف کو کہا جارہا ہے تم زائرین کیلئے ہمیشہ دروازہ کھول رکھو کسی وقت بھی منع نہ کرو یہاں نماز پڑھنے والوں کیلئے عموم اوقات کا بیان کرنا مقصد نہیں کیونکہ ان کو کس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے اسکا پہلے سے علم ہے (۴) حدیث ابوذرؓ معلول، ضعیف اور مضطرب ہے علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں یہ حدیث چار وجوہ سے معلول ہے جن میں ایک یہ ہے کہ مجاہد کا سماع ابوذرؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ منقطع ہے (حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۴۲)

حدیث : عن أبی هریرةؓ .... نهی عن الصلوة نصف النهار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعة ، (مشکوۃ ج ۱ ص ۹۵)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے روز استواء کے وقت نفل پڑھنا مکروہ نہیں، (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ایام کیطرح اسی دن بھی اسوقت نماز پڑھنا مکروہ ہے

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حديث الباب (۲) عن أبى خليل عن أبى قتادةؓ قال كان النبى عليه السلام كره الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة (ابوداود، مشكوة ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عقبہ بن عامرؓ، ابن عمرؓ، عمرو بن عبسہؓ، عبداللہ الصنابحیؓ، اور ابوسعید خدریؓ وغیرہم کی مشہور متواتر وہ احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں، (۲) نیز آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں بوقت نصف النہار بروز جمعہ نماز پڑھنا، ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں اگر جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ ضرور پڑھتے،

جوابات (۱) حدیث الباب کے متعلق ابن حجر شافعیؒ فرماتے ہیں فی سندہ مقال لہذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) ابوقتادہؓ کی حدیث منقطع ہے ابوداودؒ فرماتے ہیں أبو الخليل لم يلق أبا قتادة یہ متصل صحیح اور مشہور احادیث کے مقابلے میں مرجوح ہے (۳) یا ان دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھ سکتا ہے بقرینۂ حدیث نہی، عین استواء الشمس مراد نہیں، (فتح الملہم ج ۲ ص ۳۶۸، التعلیق ج ۲ ص ۳۲ وغیرہ)

باب الجماعة وفضلها

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة .(متفق عليه مشكوة ج ۱ ص ۹۵)

جماعت کی شرعی حیثیت کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) داؤد ظاہریؒ، اوزاعیؒ، عطاءؒ، ابوثورؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک صحت صلوۃ کیلئے جماعت شرط ہے، (۲) احمدؒ (فی روایۃ) ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ کے نزدیک فرض عین ہے، الا عند العذر، (۳) شافعیؒ کے نزدیک فرض کفایہ اور ان کا قول مشہور سنت ہے (۴) ابوحنیفہؒ

اور مالکؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے لیکن اکثر مشائخ احناف کے نزدیک واجب ہے اسکو سنت اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ثابت بالسنۃ ہے اور بدائع الصنائع میں بھی جماعت کو واجب کہا ہے،

دلائل داؤد ظاھریؒ واحمد وغیرہؒ: (۱) قولہ تعالی وارکعوا مع الراکعین یہاں اقامت جماعت کا امر ہے جو مقتضی فرضیت ہے، (۲) ترک جماعت پر وعید کی بہت سی احادیث فرضیت پر دال ہیں مثلا فصل اول کی دوسری حدیث میں ہے لایشھدون الصلوۃ فاحرق علیھم بیو تھم ، تحریق بالنار یقیناً تارک فرض کیلئے ہوسکتی ہے،

دلائل شوافع واحناف: (۱) جن احادیث میں صلوۃ بالجماعۃ کی ترغیب دی گئی وہ سب سنیت پر دال ہیں مثلا حدیث الباب (۲) قال ابن مسعود إنھا من سنن الھدٰی ولو صلیتم فی بیو تکم لترکتم سنۃ نبیکم ولو ترکتم سنۃ نبیکم لضللتم (مسلم ، أبو داود وغیرہ)

جوابات: (۱) احادیث وعید تشدید وتغلیظ پر محمول ہے اور اس سے تارکین جماعت کی تنبیہ مقصود ہے نیز خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی، (۲) یا کہا جائے یہ وعید منافقین کے بارے میں ہے کیونکہ بعض احادیث میں منافقین کا ذکر صراحۃ موجود ہے،

راقم الحروف: کہتا ہے کہ اگر تمام حدیثوں پر نظر ڈالی جائے تو قول احناف اوفق بالقرآن والاحادیث ہے،

اِشکال: حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ بالجماعۃ کے ثواب کی زیادتی ستائیس درجہ ہے اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے ان صلوۃ الرجل فی الجماعۃ تزید علی صلوتہ وحدہٗ بخمس وعشرین جزأ (ترمذی ج ۱ ص ۳۰) فکیف التوفیق؟

جوابات: (۱) پہلی پچیس کی وحی آئی پھر زیادت فضل وکرم یعنی ستائیس کا اعلان فرمایا، (۲) یا یہ تفاوت باعتبار قرب مسجد یا بعد مسجد ہے (۳) یا مصلیین کی قلت وکثرت کے لحاظ سے ہے، (۴) یا جہریہ سریہ کے اعتبار سے ہے (۵) یا مکمل صلوۃ کے ملنے نہ ملنے کی حیثیت سے ہے، (۶) یا یہ فرق نمازیوں کے حالات کی تفاوت کیوجہ سے ہے (۷) یا فجر اور عصر کیلئے ستائیس اور مابقیہ کیلئے پچیس ہے البتہ ستائیس اور پچیس کے مابین ثواب کو دائر کرنیکی حکمت اللہ ورسول کیطرف حوالہ کرنا افضل ہے، لیکن بعض حکماء اسلام نے بیان فرمایا کہ صلوۃ بالجماعۃ کیلئے کم از کم

تین آدمی ہونا افضل ہے اور ان الحسنة بعشرا مثالها کے اصول کے مطابق تیس ثواب ہوگا، اسمیں تین اصل ثواب اور ستائیس زیادتی ثواب ہے (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۲۰ بذل ج ۲ ص ۳۱۵)

حدیث : عن ابن عمرؓ انه أذن بالصلوة في ليلة ذات برد وريح الخ

تشریحات: شریعت میں جماعت کیساتھ نماز پڑھنے کی بڑی تاکید ہے ہاں اگر کوئی واقعی عذر ہو مثلا مرض شدید ہو، مسجد تک جانے میں مال واسباب چوری ہوجانے کا خوف ہو، دشمن کا خوف ہو، کسی بیماری کے پیدا ہونے یا بڑھ جانیکا خوف ہو، تیز بارش ہو، شیر و درندہ کا ڈر ہو، سخت اندھیری ہو طوفان ہو وغیرہ، حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے سخت سردی اور تند ہوا بھی ترک جماعت کیلئے عذر ہے ہاں تھوڑی تھوڑی بارش اور کیچڑ ہمارے ملک میں عذر نہیں ہے کیونکہ کثرت بارش میں بھی ہمارے ملک کے لوگ چلنے پھرنے کے عادی ہیں البتہ ممالک عربیہ میں یہ عذر ہے کیونکہ وہاں بارش زیادہ نہیں ہوتی ہے اور وہاں کے لوگ بارش میں چلنے پھرنے کے عادی بھی نہیں ہیں لہذا انکو یہ عذر ہے اور کیچڑ میں بھی پاؤں پھسل جانے کا خوف ہوتا ہے اس لحاظ سے إذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال یہ حدیث ان کے لئے ترک جماعت کی دلیل بن سکتی ہے، وقد ذكر صاحب "الدر المختار" عشرين عذرا منها المطر وجمعها ابن عابدين في ابيات فقال —

اعذار ترک جماعة عشرون قد اودعتها في عقد نظم كالدرر
مرض واقعاد عمى وزمانة مطر وطين ثم برد قد اضر
قطع لرجل مع يد اودونها فلج وعجز الشيخ قصد للسفر
والريح ليلا ظلمة تمريض ذي الم مدافعة لبول او قذر
خوف على مال كذا من ظالم اودائن وشهي اكل قد حضر
ثم اشتغال لا بغير الفقه في بعض من الاوقات عذر تعتبر

(معارف السنن ج ۴ ص ۳۵-۳۶)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول ﷺ إذا وضع عشاء احد كم واقيمت الصلوة فابدؤا بالعشاء.

تشریحات: یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مصلی بھوک سے ایسے بیتاب ہو جس سے نماز میں دھیان کھانے ہی میں لگا رہے گا اور نماز دل جمعی اور سکون کیساتھ ادانہیں کر سکے گا تو اسکے لئے یہی افضل ہے کہ وہ پہلے کھانا کھالے اسکے بعد نماز پڑھے بشرطیکہ وقت میں وسعت بھی ہو، امام غزالیؒ فرماتے ہیں یہ حکم اسوقت ہے جب فساد ماکول کا خوف ہو، اسکی حکمت امام اعظمؒ نے یہ بیان فرمائی "لان یکون طعامی کلہ صلوۃ أحب الی من أن تکون صلوتی کلھا طعاما" اور فابدؤا کا یہ حکم جمہور ائمہ کے نزدیک استحبابی ہے اور اہل ظواہر کے نزدیک وجوبی ہے، احقر کے خیال میں قرائن اور احادیث کی رو سے انکا مسلک صحیح نہیں ہے،

اعتراض: حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے لا تؤخروا الصلوۃ لطعام ولا لغیرہ، فوقع التعارض۔

جواب: دونوں حدیث کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جابرؓ کی حدیث میں وقت سے تاخیر کر کے قضا کرنے کی ممانعت ہے اور حدیث الباب کا یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ اتنا وقت ہو کہ وہ کھانے سے فراغت کے بعد باطمینان نماز پڑھ سکتا ہو فلا تعارض یہ بات واضح رہے کہ اسی مضمون کی ایک روایت ابوہریرہؓ سے مروی ہے قال قال رسول اللہ ﷺ اذا سمع أحدکم النداء والاناء فی یدہ فلا یضعہ (ای لا جل الاذان) حتی یقضی حاجتہ (ابوداود ۲ص ۱۴۰) اسکی تشریح اکثر محدثین اسطرح کرتے ہیں کہ اگر تم میں سے کوئی کھاتے پیتے وقت اذان سنو تو اپنی حاجت پوری کرنے سے پہلے کھانا چھوڑ کر مسجد کی طرف نہ جاؤ (بذل المجھود ۳ص ۱۴۰) اور بعض محدثین نے فرمایا یہ مغرب کی اذان کے بارے میں آیا ہے ای اذا سمع احدکم نداء المغرب لاینبغی لہ أن ینتظر بعد الغروب شیئا من تمام النداء أو غیرہ بل یجب لہ السارعۃ فی الافطار (بذل ج ۳ص ۱۴)

حدیث کی تشریح میں بعض تجدد پسند شخص کی غلطی: اور اگر اس حدیث کو سحری پر حمل کیا جائے جیسا کہ مودودی صاحب نے حمل کیا اور کہا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو وہ فورا چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا

پی لے اس سے انہوں نے اس پر استدلال کیا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت بھی آنکھ کھل جائے تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لینے سے روزہ صحیح ہوجائیگا (تفہیم القرآن ج ا ص ۱۴۱)

اسکا جواب جمہور محدثین نے اسطرح دیا: اولا یہ حدیث صحیح نہیں لہذا احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں، ثانیا، صحت کی تقدیر پر اذان بلالؓ پر حمل کیا جائے، یعنی آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں کہ بلال کی اذان تمہیں سحری کھانے سے مانع نہ ہونی چاہیئے، کیونکہ وہ رات رہتے اذان دیتا ہے اسلئے تم بلال کی اذان سنکر بھی کھاتے پیتے رہو جبتک ابن ام مکتوم کی اذان نہ سنو کیونکہ وہ ٹھیک طلوع صبح صادق پر اذان دیتا ہے، یعنی ابن ام مکتوم کی اذان پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے اسکے قرآن حکیم نے خود جوحد بندی فرمادی ہے یعنی رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ کا شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت معین فرمادیا اور اس افراط وتفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کیلئے " حتى يتبين " کا لفظ بڑھادیا جسمیں یہ تبلایا گیا ہے کہ نہ تو وہمی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو اور نہ ایسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح صادق کی روشنی تعیین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا ظاہر ہونا ہے اسکے بعد ایک منٹ کیلئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے، کیونکہ كلوا واشربوا مغیا ہے اور حتى يتبين غایت ہے غایت اور مغیا کا حکم مغائر ہوتا ہے، اب ایک محتمل اور کمزور حدیث سے اپنی سمجھ کے مطابق مسئلہ استنباط کرکے جمہور شراح حدیث ومفسرین کے خلاف کرنا کیسی بڑی جرأت ہے؟

حدیث: عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا أقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة، مؤذن کے تکبیر کہنے کے بعد مسجد میں کسی قسم کی سنت ونفل پڑھنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاهب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک جائز نہیں لہذا پڑھنے سے باطل ہوجائیگی، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہوگی ہاں، حم مابین سنت فجر کے متعلق اختلاف ہے (الف) شافعیؒ احمدؒ، اسحقؒ اور ابوثورؒ وغیرھم کے نز

خارج مسجد میں ہو یا داخل مسجد میں مطلقا سنت فجر پڑھنا مکروہ ہے، (ب) مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ باقی چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے، البتہ فجر کی دونوں رکعتیں پانیکی امید پر صرف خارج مسجد میں سنتیں پڑھ لے، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک رکعت پانے کی امید پر خارج مسجد یا داخل مسجد میں جماعت سے پیچھے ہٹ کر سنتیں پڑھ لے،

دلیل اَصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مطلقا بعد الاقامۃ ذات صلوۃ کی نفی کی گئی لہذا نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) قولہ تعالیٰ لاتبطلوا أعمالکم (۲) نیز اسمیں تو تمام شرائط صلوۃ پائے گئے لہذا باطل نہ ہونی چاہیئے اور حدیث الباب میں لا نفی کمال پر محمول ہے،

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں ہے (۲) عن یحییٰ بن نصر قال اذ أقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ قیل یارسول اللہ ولا رکعتی الفجر قالؐ ولا رکعتی الفجر (ابن عدی) یہ تو اپنا مدعیٰ پر صریح ھے،

دلائل ابو حنیفہؒ و مالکؒ: (۱) احادیث میں سنت فجر کی بہت تاکید آئی ہے مثلا لاتدعھما ولو طردتکم الخیل (ابوداؤد) (۲) فی حدیث عائشۃؓ لم یکن النبی ﷺ علی شیٔ من النوافل أشد تعاھدامنہ علی رکعتی الفجر (صحیحین، مشکوۃ ا ص ۱۰۴) (۳) بہت فقہاء صحابہ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں، جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے مثلاً نافعؒ فرماتے ہیں ایقظت ابن عمرؓ لصلوۃ الفجر وقد أقیمت الصلوۃ فقام فصلیٰ رکعتین (طحاوی) لہذا حنفیہ کہتے ہیں احادیث تاکید اور آثار صحابہ اور حدیث الباب میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ایک رکعت پانے کی امید پر بھی پڑھ لینا چاہیئے اس پر مجاہدؒ کا بھی عمل تھا قال اذادخلت المسجد والناس فی صلوۃ الصبح ولم ترکع رکعتی الفجر فارکعھما وان ظننت ان الرکعۃ الأولی تفوتک، اور مالکیہ اسطرح تطبیق دیتے ہیں کہ دونوں رکعتین پانیکی امید پر پڑھ لے،

جوابات: (۱) دلائل مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب کا مقصد یہ ہے کہ جماعت کی صف سے ملکر نہ پڑھے بلکہ پیچھے ہٹ کر پڑھے (۲) فجر میں قرآن بھی طویل ہوتی ہے لہذا دلائل

مذکورہ سے سنت فجر کو مستثنیٰ قرار دینا زیادہ مناسب ہے (۳) حدیث الباب کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، طحاویؒ اور دوسرے محدثین نے اسکو موقوف قرار دیا (اوجز المسالک اص۴۵۴) دوسری حدیث کا جواب یہ کہ یحیی بن نصرؒ کے متعلق ابوزرعہؒ نے کہا انہ لیس بشیٔ وقال ابو جعفرؒ ھذامنکر الحدیث، لہذا یہ زیادت صحیح نہیں، نیز دونوں احادیث کی عمومیت پر شوافع اور حنابلہ بھی پوری طرح عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص تکبیر کہنے کے بعد بھی اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ انکے نزدیک مکروہ نہیں حالانکہ دونوں احادیث کے حکم میں یہ بھی داخل ہے کیونکہ وہاں گھر اور مسجد کے مابین کوئی فرق نہیں، نیز إلا المکتوبۃ میں صلوۃ فائتہ بھی داخل ہے حالانکہ وہ اسکے بارے میں جواز کا قائل نہیں، گویا یہ دونوں احادیث عام خص منہ البعض، کے قبیلہ سے ہیں لہذا حنفیہ نے اثار صحابہ وغیرہ سے کچھ مزید تخصیص کر لی،

حدیث: عن ابن عمرؓ ......اذااستاذنت إمراۃ أحدکم الی المسجد فلا یمنعنھا، حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں عورتوں کیلئے مسجد میں جانا جائز تھا زمانۂ نبوت کے بعد عورتوں کیلئے خروج الی الجماعۃ جائز ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، (۲) مالکؒ، ابو یوسفؒ، اور محمدؒ کے نزدیک صرف بوڑھی عورتوں کیلئے جائز ہے، (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوڑھی کیلئے صرف تین اوقات یعنی فجر، مغرب اور عشاء میں جانا جائز ہے، کیونکہ فساق فجر دعشاء کے وقت نیند میں رہتے ہیں اور مغرب کے وقت طعام میں مشغول رہتے ہیں لہذا عورتیں فتنہ سے محفوظ رہیں گی،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام قال لا تمنعوا إماء اللہ مساجد اللہ (حاشیہ ھدایہ ج۱ ص ۷۶)

دلائل جمہور: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعا لا تمنعوانسائکم المساجد وبیوتھن خیر لھن (ابوداؤد، مشکوۃ اص۹۶) آنحضرت ﷺ کا زمانہ ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا اسلئے دینی مسائل اور احکام سیکھنے کیلئے جانے کی اجازت تھی، نیز مردوں کے مانند عورتوں کو بھی صحبت نبی سے فیضیاب ہونیکی ضرورت تھی اسکے باوجود حضور ﷺ نے فرمایا نماز پڑھنے کیلئے انکے گھر ان کے

لئے بہتر ہے (۲) عائشہؓ فرماتی ہیں لوأدرک رسول اللہ ﷺ ما احدث النساء بعده لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل ، (۳) عن ابن مسعودؓ مرفوعا صلوة المرأة في بيتها أفضل من صلوتها في حجرها وصلوتها في مخدعها أفضل من صلوتها في بيتها (أبوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۹۶) یعنی عورت جتنا پوشیدہ اور باپردہ ہوکر نماز پڑھے یہ اسکے لئے افضل و بہتر ہے لہذا انکو مساجد میں نہ جانا چاہیئے ،(۴) عمرؓ کی ایک بیوی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے جاتی تھیں عمرؓ کو یہ بات گراں تھی کسی نے انکی بیوی سے اسکا ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ وہ مجھکو منع کیوں نہیں کر دیتے ہیں، اگر منع کر دیں تو میں رک جاؤنگی ، حضرت عمرؓ اسلئے خود منع نہ کرتے تھے کہ حدیث الباب کی بظاہر مخالفت ہوگی اور چاہتے تھے کہ وہ خود رک جائیں ، چنانچہ اسکی یہ صورت کی کہ ایک روز اندھیرے میں جب نماز کیلئے جارہی تھیں تو پیچھے سے ان کی چادر پر پیر رکھدیا اور چپکے سے چلے گئے وہ انکو پہچان نہ سکیں اور پریشان ہوگئیں اور گھر میں آکر کہی کہ اب مسجد میں عورتیں جانے کا زمانہ نہیں رہا اسکے بعد مسجد میں جانا چھوڑ دی (معارف مدنیہ) اس سے معلوم ہوا عمرؓ بھی اسکو ناپسند سمجھتے تھے ،

جوابات:(۱) قال الشيخ المحدث الدهلويؒ حديث الباب محمول على عجوزة غير مشتهاة لم تخرج بطيب ولا بزينة وفي زماننا خروج النساء للجماعة مكروه لفساده (۲) قيل لان الغرض من حضورهن كان ليتعلمن الشرائع ولا احتياج الى ذلک في زماننا الشيوعها والستر لهن أولى (حاشيه مشكوة) (۳) یہ دونوں حدیث اس زمانہ پر محمول ہے جب خروج الی المساجد عورتوں کیلئے مباح تھا، دور حاضر میں جمہور علماء کا فتوی اس پر ہے کہ جوان عورتوں کیلئے مساجد میں جانے کی قطعاً اجازت نہیں اور بوڑھی عورتیں بناؤ سنگار اور خوشبو لگائے بغیر مساجد میں جانا چاہیں تو ان کے لئے مع الکراہت جائز ہے گھر میں پڑھنا افضل ہے اور اوقات خمسہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ فساق کا انتشار اور خروج ہر اوقات میں ہے، (التعلیق ۲ ص ۳۸ وغیرہ) تفصیل کیلئے دیکھئے مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کی رسالہ "نیک بیبیاں نماز کہاں پڑھیں"۔

باب تسوية الصفوف

حدیث: عن نعمان بن بشیرؓ ...... فقال عباد الله لتسوّن صفو فکم أو لیخالفن الله بین وجو هکم، آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی کرو ورنہ اللہ تعالے تمہارے درمیان اختلاف ڈال دیگا، لتسوّن یہ خبر بمعنی انشاء ہے چنانچہ ابومسعود الانصاریؓ کی حدیث میں ہے استو وا ولا تختلفوا فتختلف قلو بکم، وجوهکم اور قلوبکم کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جب قلوب آپس میں ملے ہوئے نہوں تو چہرے بھی آپس میں آمنے سامنے نہیں ہوتے ہیں، تسویة الصفوف یعنی صفیں سیدھی ایک خط کرنے اور مل کر کھڑے ہونے اور درمیان میں خالی جگہ نہ چھوڑنے کی بہت اہمیت ہے،

مذاهب:(۱) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنن صلوۃ میں سب سے زیادہ مؤکد ہے اور یہ نماز کے محسنات اور مکملات میں سے ہے، (۲) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ فرض ہے،

دلائل ابن حزمؒ:(۱) عن أنسؓ قال رسول الله ﷺ سوّوا صفوفکم فان تسوية الصفوف من إقامة الصلوة (صحیحین، مشکوۃ ا ص ۹۸) امر کا صیغہ فرض کا مقتضی ہے، (۲) اور اسکو اقامت صلوۃ میں شمار کیا گیا اور اقامت صلوۃ فرض ہے اور جو چیز فرض کا جزء ہو وہ بھی فرض ہوتی ہے لہذا یہ بھی فرض ہے اسلئے اسکے بغیر نماز باطل ہو جائیگی،

دلائل جمہور: (۱) ابو ہریرہؓ کی حدیث فان اقامة الصلوة من حسن الصلوة (بخاری) (۲) انسؓ کی حدیث میں ہے من تمام الصلوة (مسلم) لفظ حسن اور تمام عرف میں ان چیزوں کیلئے بولا جاتا ہے جو حقیقت سے زائد ہوں اور تکمیل کرنے والی ہوں یہ تو سنیت کی شان ہے،

جوابات: (۱) روایات مذکورہ کے قرائن سے اس میں لفظ حسن پوشیدہ ہے أی فانّ تسوية الصفوف من حسن إقامة الصلوة (۲) اقامت صلوۃ میں تو فرائض، واجبات، سنن اور مستحبات سب داخل ہیں، اور یہاں قرائن سے سنت مراد ہے،

اہل حدیث اور تسویہ صفوف: یہ بات واضح رہے کہ اہل حدیث کے نزدیک اپنا ٹخنا دوسرے کے ٹخنے سے ملا لینا ضروری ہے کیونکہ بخاری اور ابوداؤد میں کعب کو کعب کے ساتھ ملانے کا حکم وارد ہے، جمہور علماء محققین فرماتے ہیں صف بندی میں ایسی صورت اختیار کی جائے

جوخشوع وخضوع کے قریب ہو، بے ڈھنگی معلوم نہ ہو لہذا اہل حدیث جو ٹخنے کو ٹخنا کیساتھ ملانے میں بہت شدت ومبالغہ سے عمل کرتے ہیں اس سے تو بدنمائی اور بے ڈھنگی ظاہر ہوتی ہے اسلئے (۱) ابن حجرؒ اور عینیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اس سے حقیقۃً ملانا مقصد نہیں بلکہ صفوں کو زیادہ سے زیادہ سیدھا کرنا مقصد ہے، کیونکہ دوسرے کے قدم سے اپنے قدم ملانے میں مصلی کے اپنے پیروں کے درمیان بہت فاصلہ ہو جاتا ہے جو نماز کی ہیئت اور خشوع خضوع کے خلاف ہے اور کسی حدیث سے اپنے قدموں کے مابین اتنا فاصلہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ اسکا خلاف ملتا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک قدم کو دوسرے سے زیادہ دور نہ رکھتے تھے نہ بالکل ملا دیتے تھے بلکہ اسکے درمیان رکھتے تھے (لامع الدراری) (۲) یا اسکا مقصد یہ ہے کہ ایک کعب کا دوسرے کعب کے محاذی اور برابر ہونا چاہیئے اور انگلیاں برابر کرنے سے تسویہ صفوف نہیں رہیگا کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے، (۳) اور یہ تعامل امت سے بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین اور انکے تلامذہ و متبعین قرنا بعد قرن قدمین کے مابین کم از کم چار انگلی کے مقدار فاصلہ کر کے قیام فرماتے تھے یہاں تک کہ دور حاضر میں بھی امت کے اکثر حصہ کا عمل ٹخنوں کو ٹخنوں سے ملا دینے کا خلاف ہے، (۴) ایک صحیح روایت میں ہے کہ مصلی اپنی دائیں جانب جوتے نہ رکھے کیونکہ اس طرف ملک یمین ہے اور بائیں جانب بھی نہ رکھے کیونکہ وہ دوسرے شخص کا یمین ہے لہذا اسکو چاہیئے اپنے قدمین کے درمیان جوتوں کو رکھ لے، تو اس سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ مصلی کے یمین ویسار میں کچھ نہ کچھ جگہ ہونا چاہیئے جسکے اندر جوتا رکھ سکے یہ ٹخنے کو ٹخنے سے ملا دینے کی بالکل منافی ہے،

حدیث : عن وابصة بن معبدؓ قال رای رسول ﷺ رجلا یصلی خلف الصف وحده فامرهٔ أن یعید الصلوة .(مشکوۃ ج۱ ص۹۹)

مسئلۂ خلافیہ، مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، حمادؒ، ابن ابی لیلیؒ، وغیرہم کے نزدیک اگر کوئی شخص جماعت میں صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو اسکی نماز فاسد اور واجب الاعادہ ہے (۲) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک نماز ہو جائیگی البتہ مکروہ تحریمی ہوگی یہ اس صورت میں ہے جب اگلی

صف میں جگہ ہو، ہاں اگر اگلی صف بھر چکی ہو اور وہ تنہا رہ جائے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے، مالکؒ فرماتے ہیں تنہا پڑھ لینی چاہیئے ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف میں سے کسی کو کھینچ لینا چاہیئے لیکن متاخرین کا فتوی اس پر ہے کہ اس زمانہ میں تنہا کھڑا ہو جانا بہتر ہے کیونکہ غلبۂ جہل کی وجہ سے فتنہ کا اندیشہ ہے، بہرحال نماز بغیر کراہت ہو جائیگی،

دلائل احمدؒ و اسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اسکو اعادہ کا حکم دیا (۲) علی بن شیبانؓ کی حدیث میں ہے فرای رجلا فرد ایصلي خلف الصف قال فوقف علیہ نبي اللہ ﷺ حین انصرف قال استقبل صلوتک لا صلوۃ للذی خلف الصف (ابن ماجه ص ۷۰، باب صلوۃ الرجل خلف الصف وحدہ) یہاں بھی اعادہ کا حکم دیا گیا،

دلائل جمہور: (۱) ابوبکرہؓ کی روایت انہ دخل المسجد ونبی اللہ ﷺ راکع قال فرکعت دون الصف فقال النبی ﷺ زادک اللہ حرصا ولا تعد (ابوداؤد ا ص ۹۹) باب الرجل یرکع دون الصف، (بخاری، مسلم) اگر صف کے پیچھے نیت باندھنے سے نماز نہ ہوتی تو ابوبکرہؓ کی نماز کا پہلا جزء فاسد ہوتا لہذا بقیہ نماز بھی بنا علی الفاسد کیوجہ سے صحیح نہ ہوتی اور انکو اعادہ کا حکم دیا جاتا لیکن انکی نماز کو تسلیم فرما کر ایک مکروہ امر صادر ہونے کی وجہ سے آئندہ ایسا نہ کرنیکا حکم دیا اس سے معلوم ہوا ایسی صورت میں بھی نماز ہو جاتی ہے، (۲) امام ابوجعفر طحاویؒ نے روایت کیا ہے ان جماعة من الصحابةؓ یرکعون دون الصف لم یمشون الی الصف (طحاوی ا ص ۲۳۰) (۳) عن زید بن ثابتؓ انه كان یرکع علی عتبة المسجد ووجهه الی القبلة ثم یمشی معترضاً علی شقه الأیمن ثم یعتد بها ای بهذه الرکعة إن وصل الی الصف اولم یصل (طحاوی)

جوابات: (۱) حدیث الباب سندًا مضطرب هے کما أشار الیه الترمذیؒ- بیهقیؒ لکھتے هیں وانما لم یخرج صاحبا الصحیحین لما وقع فی اسناده من الاختلاف وقال الشافعیؒ لو ثبت الحدیث لقلت به، اور علی بن شیبانؓ کی حدیث میں ملازم بن عمرؒ و اور عبداللہ بن بدرؒ دونوں راوی ضعیف ہیں لہذا ان کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں

،(۲) اعادہ کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے (۳) زجر و تنبیہ پر حمل کیا جائے، (۴) علی بن شیبانؓ کی حدیث کو نفی کمال پر بھی حمل کیا جا سکتا ہے (بذل المجہود ج ا ص ۴۸ وغیرہما)

باب الموقف

امام اور مقتدی کے کھڑے ہونیکی جگہ کا بیان

حدیث: عن جابرؓ قال قام رسول الله ﷺ لیصلی فجئت حتی قمت عن یساره فأخذ بیدی فادارنی حتی أقامنی عن یمینه مقتدی جب ایک ہو تو وہ بالا تفاق امام کی دائیں جانب کھڑا ہوگا، شیخین فرماتے ہیں امام کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے، محمدؒ فرماتے ہیں مقتدی اپنی انگلیاں امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھنا ہی احوط ہے کیونکہ برابر کھڑا ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانیکا اندیشہ ہے جس سے مقتدی کی نماز صحیح نہیں ہوگی یہ قول مفتیٰ بہ ہے، اور اگر وہ بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو احمدؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور جمہور کے نزدیک مکروہ ہوگی اور اگر امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی جمہور کے نزدیک مع الکراہت صحیح ہو جائیگی، اور اگر مقتدی دو ہوں تو امام کے پیچھے صف بنانی چاہیئے، البتہ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں امام درمیان میں کھڑا ہونا چاہیئے انکی دلیل ابن مسعودؓ کا درج ذیل اثر ہے روی عن ابن مسعودؓ انه صلی بعلقمة والأسود فأقام أحدهما عن یمینه والأخر عن یساره و رواه عن النبی ﷺ (ترمذی)

دلائل جمہور: (۱) عن سمرة بن جندبؓ قال أمرنا رسول الله علیه وسلم اذا کنا ثلثة أن یتقدمنا أحدنا (ترمذی ا ص ۵۵) (۲) حدیث الباب میں ہے ثم جاء جبار بن صخرؓ فقام عن یسار رسول ﷺ فأخذ بیدینا جمیعا فدفعنا حتی أقامنا خلفه (مسلم، مشکوة ا ص ۹۹) اسطرح بخاری و مسلم میں حدیث انسؓ اور نسائی میں حدیث ابن عباسؓ وغیرہ،

جوابات اثر ابن مسعودؓ: (۱) طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مکان تنگ تھا اسلئے ابن مسعودؓ بیچ میں کھڑے ہوئے تھے (۲) عینیؒ نے کہا کہ بیان جواز کیلئے مکروہ تنزیہی پر عمل کیا ہوگا اور انہوں نے آنحضرت ﷺ سے جو روایت کی ہے وہ بھی بیان جواز ہی کیلئے ہے (ہذا أصح) (۳) علامہ

حازمیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے،(معارف السنن، کوکب وغیرھما)

باب الامامة

حدیث: عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ ﷺ یؤم القوم أقرؤھم، امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے اور نمائندہ گی صحیح طور پر ادا ہونے کیلئے بہت چیزوں پر واقفیت ضروری ہے اس بنا پر احق بالامامۃ کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) احمدؒ، ابو یوسفؒ، مالکؒ (فی روایۃ) شافعیؒ (فی روایۃ) اور ابن سیرینؒ کے نزدیک اقرأ زیادہ حقدار ہے، اقرأ سے مراد جو قرأت میں ماہر ہو اور قرآن زیادہ یاد ہو، (۲) ابوحنیفہؒ، محمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ)، مالکؒ وغیرہم کے نزدیک افقہ اور اعلم بالشریعۃ زیادہ مستحق ہے

دلیل احمدؒ وابو یوسفؒ: حدیث الباب ہے

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) مرض وفات میں ارشاد نبوی مروا أبا بکرؓ فلیصل بالناس اسپر دال ہے خالانکہ وہاں اقرأھم أبی بن کعبؓ (ترمذی ج۲ ص۲۴۳) موجود تھے چونکہ صدیق اکبرؓ افقہ اور اعلم بالشریعۃ تھے چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کان أبوبکرؓ أعلمنا (بخاری ج۱ ص۵۱۶) اسلئے آنحضرت ﷺ نے انکو امام بنایا لہذا اعلم بالشریعہ احق ہے، (۲) قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ اعلم بالشریعۃ زیادہ حقدار ہو کیونکہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن کیساتھ ہے اور علم کا تعلق نماز کے ہر ہر جز کے ساتھ ہے (۳) امامت یہ نیابت رسولؐ ہے اس سے صرف نماز پڑھنا مقصد نہیں بلکہ نظام عالم، نظام محلہ کی نگرانی وغیرہ مقصد ہے، یہ کام عالم بالسنہ ہی کرسکتا ہے

جوابات: (۱) ابتداء اسلام میں قرآن کریم کا حفاظ اور قراء کم تھے لہذا حفظ اور قرآت کا شوق عام کرنے کیلئے انکو طرح طرح کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی پس حفظ وقرآت کی ترغیب کیلئے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا جاتا تھا جب صحابۂ کرام میں قرات مسنونہ کا رواج اچھی طرح ہو گیا تو اعلیت کو امامت کا معیار قرار دیا گیا چونکہ امامت ابوبکرؓ کا واقعہ نبیؐ کے مرض وفات کا ہے اسلئے یہ ناسخ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے پہلے کا حکم منسوخ ہے، (۲) ابن الہمامؒ نے فرمایا اقرأ سے مراد اعلم بکتاب اللہ والسنہ ہے، واللہ اعلم بالصواب (بذل المجھود ج

۱ ص ۳۲۶، فتح الملهم ۲ ص ۲۳۰ وغیرهما)

حدیث: عن أبی عطیة العقیلی قال کان مالک بن الحویرث......من زار قوما فلایؤمهم ولیؤمهم رجل منهم ۔پہلی حدیث میں احق بالامامۃ کے متعلق جو درجات بیان کئے گئے یعنی پہلے اعلم پھر اقرأ وغیرہ اس سے متعین مسجد کا امام اور صاحب خانہ مستثنیٰ ہے لہٰذا وہ دونوں امامت کا زیادہ مستحق ہے بشرطیکہ وہ قرأت اور علم کے لحاظ سے اسکا اہل ہو ہاں اگر وہ مہمان کو اجازت دیدے اور وہ امامت کرے تو صحیح ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) اسحٰقؒ فرماتے ہیں اجازت دینے سے بھی صحیح نہیں ہے، (۲) جمہور فرماتے ہیں اگر اجازت دے تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دے تو بالکراہت صحیح ہے اور جب مہمان علم وفقہ میں افضل ہو تو اسی کو امام بنانا اولی اور اگر علم وفضل میں برابر ہو تب بھی حسن ادب کا تقاضا یہی ہے کہ مہمان سے امامت کی درخواست کرے،

دلیل اسحٰقؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ مالک بن حویرثؓ نے اپنی فضیلت وبڑائی اور انکی اجازت کے باوجود امامت سے اجتناب فرمایا اور حدیث مرفوع من زار قوما الخ پیش کردی کہ آپ ﷺ نے مطلقا منع فرمایا اس میں اذن وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے،

دلائل جمہور: (۱) حدیث ابی مسعودؓ ہے اس میں ہے ولایؤمنّ الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ إلاباذنہ (مسلم، مشکوۃ ۱ ص ۱۰۰) اسکے علاوہ ابوداؤدؒ وغیرہ میں متعدد روایات موجود ہیں جو اسکی تائید کرتی ہیں (۲) اگر مہمان کے پاس شرائط امامت موجود ہوں تو عدم صحت امامت کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

جوابات: (۱) مالک بن الحویرثؓ کے عمل کو احتیاط اور سد باب پر حمل کیا جائے تاکہ بلا اجازت امامت کرنے سے فتنہ وفساد کا دروازہ نہ کھلے اور حدیث ابی مسعودؓ وغیرہ کے ذریعہ اطلاق کو بغیر اجازت کیساتھ مقید کیا جائے، (۲) ممکن ہے انکو حدیث کے آخری ٹکڑے إلاباذنہ کی اطلاع نہ ہو، (۳) یا اس پر واقف ہونے کے باوجود امامت کے مشتاقین کی اصلاح کیلئے ایسا کیا ہو، (بذل المجهود ج ۱ ص ۳۳۲، التعلیق ج ۲ ص ۵۲)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ ثلثة لا تقبل منهم صلوتهم من تقدم قوما وهم له كارهون ، فی روایة أبی أمامةؓ وإمام قوم وهم له كارهون ،

تشریحات:(۱) عدم قبول صلوۃ کاحکم اس صورت میں ہے جبکہ امام بدعت، جہل یافسق میں مبتلا ہو، (۲) اور اگر امام ان عیوب سے مبرا ہو اور متبع سنت ہو لیکن مقتدی بدعت وغیرہ میں مبتلا ہوں تو مقتدی گناہ گار ہونگے ، (۳) اور کسی امر دنیوی میں نزاع کیوجہ سے مقتدی امام سے ناراض ہوں تو یہ حکم نہیں ، (۴) اور اگر بعض شخص ناراض ہوں تو جس طرف عالم ہو اسکی رائی کا اعتبار ہوگا، (۵) اور اگر علماء وہاں موجود نہ ہوں تو مقتدیوں کی کثرت کا اعتبار ہوگا، بعض نے کہا جہلاء کی اکثریت کا بھی کوئی اعتبار نہیں (مرقاۃ ۳ص ۹۱، بذل المجہو د اص ۲۳۱، کفایۃ المفتی ۳ص ۳۲)

حدیث: عن عمرو بن سلمةؓ ......فقدمونی بین أیدیهم وأنا ابن ست او سبع سنین الخ،، امامت صبی کے متعلق اختلاف،

مذاہب: (۱) امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک نابالغ کے پیچھے بالغ کی نماز جائز ہے بشرطیکہ وہ ممیز ہو، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہ ہم کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں، یہ ابوبکرؓ سے بھی منقول ہے

دلیل شافعیؒ و بخاریؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ ۶/ چھ یا ۷/ سات سال کی عمر میں عمرو بن سلمہؓ نے اپنی قوم کی امامت کی ہے،

دلائل ابوحنیفہ وغیرہ: (۱) حدیث أبی هریرةؓ مرفوعا الامام ضامن الخ (ابوداؤد، مشکوۃ اص ۶۵) کیونکہ صبی کی نماز نفل اور بالغ کی نماز فرض یا واجب ہے تو ضعیف قوی کا متضمن نہیں ہوسکتا (۲) عن ابن عباسؓ لایوم الغلام حتی یحتلم (مسند عبدالرزاق) (۳) عن ابن مسعودؓ لایؤم الغلام الذی لاتجب علیه الحدود (الاثرم فی سننه) (۴) لأنه لایؤمن علیه الاخلال بالقرأة حالة السر.

جوابات: (۱) حسن بصریؒ، اور احمدؒ عمرو بن سلمہؓ کی حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں لہذا الامام ضامن کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے، (۲) وہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے انکو درج

ذیل حدیث پیش نظر تھی ولیؤمکم أکثر کم قرانا لھذا انہوں نے اپنے اجتہاد سے انکو امام بنالیا تھا لیکن وہ دوسرے احکام صلوۃ و امامت سے ناواقف تھے، (۳) حدیث ہذا میں ہے کہ امام صاحب کھولے نماز میں کھل جاتے تھے حالانکہ کشف عورت نماز میں کسی کے نزدیک جائز نہیں کما قال الشوکانی والحق وجوب التستر فی جمیع الأوقات الاوقت قضاء الحاجة وإفضاء الرجل الی اھله لھذا شوافع کو بھی کہنا پڑیگا کہ یہ انکا اجتہاد تھا اور آنحضرت ﷺ کی طرف سے تقریر بھی نہ تھی لہذا یہ عمل حجت نہیں ہوسکتا ہے، (۴) ابن القیمؒ فرماتے ہیں انکو حدیث میں غلام کہدیا گیا حقیقت میں وہ بالغ تھے ابن ست او سبع کی روایت میں رجال مجہول ہے لہذا یہ حدیث صحیح نہیں،

نوافل میں امام صبی کے متعلق اختلاف: مذاہب (۱) احمدؒ و اسحٰقؒ اور حنفیہ میں سے محمدؒ اور مشائخ بلخ و مصر اور شام کے نزدیک صبی کی امامت نوافل میں جائز ہے (۲) ابویوسفؒ و مشائخ بخاری اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک ناجائز ہے یہی راجح ہے اور یہ حنفیہ کا مفتیٰ بہ مذہب ہے کما فی الھدایة کیونکہ شروع کرنے سے صلوۃ بالغین واجب ہوجاتی ہے اور صلوۃ نابالغین نفل رہتی ہے حیث لایلزم القضاء بالافساد بالاجماع تو قوی کی اقتداء ضعیف کے پیچھے لازم آئیگی جو حدیث ''الامام ضامن'' کے خلاف ہے، نیز ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار مطلق ہیں جو اس صورت کو بھی شامل ہے (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۵۳، بذل المجہود ج ۱ ص ۳۲۷، عینی ج ۲ ص ۵۸۷، کفایہ، عنایہ وغیرہا)

باب ماعلی الماموم

حدیث: عن أنسؓ ...... وإن کان لیسمع بکاء الصبی فیخفف مخافة ان تفتن أمه،

تشریح: جملۂ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ حضور پرنور ﷺ جب نماز میں کسی بچہ کی رونے کی آواز سنتے تو نماز کو مختصر فرمادیتے تھے تاکہ اس بچے کی ماں جو جماعت میں شامل ہوتی بچے کی فکر میں نہ پڑجائے جسکی وجہ سے اسکی نماز کے اندر حضوریٔ قلب ختم ہوجائے، اس حدیث سے

علامہ خطابیؒ وغیرہ نے تطویل الرکوع للجائی کا مسئلہ استنباط کیا جسکے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) احمدؒ، بعض شوافع، حسن بصریؒ، شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک کسی کے ادراک رکوع کا خیال کر کے امام کو اپنے معمول سے رکوع تطویل کرنا جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ وغیرہم کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے،

دلیل فریق اوّل: حدیث الباب ہے کیونکہ نماز میں تخفیف کرنا جب جائز ہوا تو بطریق اولی تطویل کرنا بھی جائز ہوگا،

دلیل فریق ثانی: نیت اس میں غیر اللہ کی ہوتی ہے ہاں عبادت غیر اللہ کی نہیں ہوتی ہے اس وجہ سے مکروہ تحریمی کہا گیا،

جوابات: (۱) تخفیف کرنے کے جواز پر تطویل کرنے کے جواز کو قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ تطویل میں قوم پر مشقت ہے بخلاف تخفیف کے، (۲) نیز تطویل میں غیر نماز کو نماز کے اندر داخل کرنیکا شبہ ہے بخلاف اختصار کے، بعض نے کہا امام اگر آنیوالے کو نہ پہنچانے تو کوئی مضائقہ نہیں، محققین فرماتے ہیں کہ اس میں بھی ریا کا شبہ ہے اسلئے کمال احتیاط یہ ہے کہ مطلقا تطویل نہ کرے،

باب ماعلی الماموم من المتا بعة وحكم المسبوق

اقتداء القائم خلف القاعد کی بحث

حدیث: عن أنسؓ قوله إذاصلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون الخ امام کھڑا ہو اور مقتدی عذر کیوجہ سے بیٹھا ہو یہ بالاتفاق جائز ہے، امام، مقتدی اور منفرد کیلئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعدا ادا کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اگر امام کسی عذر کیوجہ سے قاعد ہو تو مقتدیوں کی اقتداء کا طریقہ کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) مالکؒ اور محمدؒ کے نزدیک غیر معذور کیلئے قاعد امام کی اقتداء صحیح نہیں اگر قائم امام نہ ملے تو منفردًا پڑھ لے (۲) احمدؒ، اسحٰقؒ، اوزاعیؒ، ابن حزمؒ وغیرہم کے نزدیک قاعد امام کا اقتدا قاعدا کرنا ضروری ہے ہاں اگر امام کا جلوس اثناء صلوۃ میں ہو تو مقتدی قیاما بھی پڑھ سکتے ہیں

(۳) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) اور جمہور سلف کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے قیام پر قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے،

دلائل مالکؒ، محمدؒ: (۱) ان الشعبیؒ روی عن النبی ﷺ لایؤمن رجل بعدی جالسا (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۶۳ وفی روایة دار قطنی ج ۱ ص ۳۹۸ لایؤمن احد بعدی جالسا، (۲) قیام رکن ہے لہذا بلا عذر مقتدیوں کا قیام چھوڑنا جائز نہ ہوگا،

دلیل احمدؒ واسحٰقؒ وغیرہما: حدیث الباب کیونکہ آنحضرت ﷺ خود بیٹھ کر نماز پڑھائی نیز دوسروں کو بھی اسکا حکم دیا،

دلائل ابوحنیفہؒ وشافعیؒ وغیرہما: (۱) قولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین (البقرہ آیت ۲۳۸) یہاں مطلقا قیام کو فرض صلوۃ قرار دیا گیا لہذا غیر معذور کو ضرور کھڑا ہو کر نماز ادا کرنا ہوگا اگرچہ امام قاعد ہی ہو، (۲) حدیث عائشہؓ فی مرض موته علیه السلام امر النبی ﷺ ابابکر ان یصلی بالناس ثم وجدفی نفسه خفة فجاء حتی جلس عن یسار ابی بکرؓ فکان ابوبکر یصلی قائما وکان النبی ﷺ یصلی قاعدایقعدی ابوبکرؓ بصلوۃ النبی ﷺ والناس یقتدون بصلوۃ ابی بکرؓ (صحیحین) یہ آپ ﷺ کا آخری فعل ہے جس سے اقتداء القائم بالقاعد کا جواز ثابت ہوتا ہے،

جوابات دلائل مالکؒ: (۱) حدیث شعبی مرسل ہے نیز اسکی سند میں جابر جعفی ہیں جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث قابل حجت نہیں، (۲) بے شک قیام رکن صلوۃ ہے لیکن یہ ایسا رکن ہے جو کبھی ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ مدرک رکوع کے بارے میں سب متفق ہیں کہ بلا قیام اسکی نماز ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے یہی بات یہاں بھی ہے کیونکہ یہ بھی حدیث مرض وفات النبی ﷺ سے ثابت ہے

جوابات دلیل احمدؒ واسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب کا واقعہ جو ۵ھ کا ہے مرض وفات کے واقعہ سے منسوخ ہے یہ جواب صاحب مشکوۃ نے امام بخاریؒ کے استاد حمیدی کے حوالے سے بیان فرمایا ہے لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ حدیث فعلی سے حدیث قولی کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے

جو جائز نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث فعلی کیساتھ یہ امر بھی موجود ہے جو ہر نماز کیلئے عام ہے کہ جس طریقے سے مجھے نماز پڑھتے دیکھو اس طریقے سے تم بھی پڑھا کرو، لہذا یہ صرف فعلی سے منسوخ نہیں ہوا (۲) یہ عدم جواز قعود للمقتدی کا حکم اس وقت ہے جبکہ مقتدی فرض نماز پڑھ رہے ہوں اور یہاں زیادہ ممکن یہ ہے کہ صحابہ کرام اس میں بنیت نفل شریک ہوئے تھے کیونکہ وہ حضرات اسی وقت مسجد نبوی میں باجماعت نماز ادا کر کے آنحضرت ﷺ کی عیادت کیلئے عائشہؓ کے گھر میں حاضر ہونا قرین قیاس ہے اور مشابہت امام کیلئے آپؐ نے بیٹھنے کا حکم دیا، (۳) یہ حکم مسبوق کے متعلق ہے کہ وہ امام کو جس حالت میں پائے شریک ہو جائے، (۴) یہ حکم آنحضرتؐ بنفس نفیس امام ہونیکے ساتھ خاص ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عروہؒ یا ابو عروہؒ کا قول ہے **بلغني انه لاينبغي لأحد غير النبي ﷺ أن يؤم قاعد الغير هم** (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۲۲۹) اسکا قرینہ یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ کو قعود انماز پڑھنے میں قیام کا ثواب ملتا تھا، نیز آپکے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ثواب کسی دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے کم نہیں ہوتا تھا، (۵) قیام کی فرضیت آیت قرآنی اور اجماع سے ثابت ہے اور بلا عذر قعود مقتدی خلف الامام القاعد میں اختلاف احادیث کیوجہ سے پیدا ہوا لہذا قطعی کو شک کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا (بذل المجہود ج ۱ ص ۳۳۷، اعلاء السنن ج ۴ ص ۲۵۲ وغیرہما)

<u>حدیث</u>: **عن أبي سعيد الخدريؓ .... فقال ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه الخ** فرمایا کہ کیا کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اسے خدا کی راہ میں دے، یعنی بطور احسان کے ساتھ نماز پڑھے تا کہ اسے جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے،

<u>مسئلہ جماعت ثانیہ</u>: اس حدیث سے جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے، واضح رہے کہ جس مسجد میں امام ومؤذن مقرر نہ ہو، یا مسجد سوق یا مسجد طریق ہو اس میں تکرار جماعت بالاتفاق جائز ہے، اسطرح محلہ کی مسجد میں غیر محلہ والوں نے اگر جماعت کر لی تو اہل محلہ کیلئے بالاتفاق جماعت ثانیہ جائز ہے اگر ایسی مسجد جس میں امام ومؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں کی طرف سے ایک مرتبہ اسمیں جماعت ہو چکی تو دوسرے کیلئے اس میں تکرار جماعت جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک مطلقا بلاکراہت جماعت ثانیہ جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے البتہ ابویوسفؒ کے نزدیک محراب اور مصلّٰی وغیرہ کی تبدیل سے کراہت جاتی رہتی ہے

دلائل احمدؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) بخاری ج ۱ ص ۸۹ میں تعلیقا ذکر ہے وجاء أنس إلى مسجد قد صلى فيه فاذن وأقام وصلى جماعة اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اس جماعت میں بیس آدمی شریک تھے،

دلائل جمہور: (۱) عن أبی بكرةؓ ان رسول ﷺ أقبل من نواحی المدنية يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فمال إلى منز له فجمع اهله فصلى بهم (طبرانی) قال الهيثمیؒ فی مجمع الزوائد رجاله ثقات، اگر جماعت ثانی جائز ہوتی تو آنحضرت ﷺ مسجد نبوی کی فضیلت کبھی نہ چھوڑتے لہذا آپ گھر میں جماعت پڑھنا مسجد میں جماعت ثانیہ کی کراہت پر واضح دلیل ہے (۲) عن انسؓ ان اصحاب رسول الله ﷺ كانوا اذا فاتتهم الجماعة ذهبوا الى مسجداخر (مصنف ابن ابی شیبة) وفی روایة صلوا فی المسجد فرادی (فتح البا ری) (۳) ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے لقد هممت ان آمر فتيتي ان يجمعوا حزم الخطب الخ اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو عدم اتیان جماعت اولی پر گھروں کو جلا دینے کا ارادہ کبھی نہ فرماتے (۴) صلوۃ خوف کی مشروعیت بھی اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ صلوۃ خوف میں ایاب وذھاب وغیرہ اتنی منافی صلوۃ کا ارتکاب ہونا اسلئے ہے کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں ہے (۵) تکرار جماعت سے جماعت کا مقصد فوت ہوجاتا ہے کیونکہ اسکے ذریعہ مسلمانوں میں باہمی الفت ومحبت ہمدردی نیز وحدت کلمہ واتفاق اور ہم آہنگی کا مظاہرہ ہوتا ہے اگر تکرار جماعت کی اجازت ہوجائے تو یہ سب فوت ہوجاتے ہیں (٦) نیز یہ تکاسل اور سستی کا سبب ہے لہذا یہ مکروہ ہونا چاہئے (۷) تمام ذخیرۂ حدیث میں مسجد نبوی کے اندر جماعت ثانیہ کا کبھی نہ پایا جانا بھی ایک قوی دلیل ہے

جوابات حدیث الباب: (۱) یہ ایک خصوصی اور جزئی واقعہ ہے جو دلائل مذکورہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (۲) نیز انکی دلیل الا رجل یتصدق علی ھذا بھی جماعت ثانیہ کی ناپسندیدگی پر دلالت کرتی ہے یعنی یہ شخص تاخیر سے حاضر ہونیکی وجہ سے جماعت کی ثواب کا مستحق تو نہیں تھا لیکن جیسے کسی کو صدقہ دیکر اس پر احسان کیا جاتا ہے ایسے ہی کوئی اسکے ساتھ شریک ہوکر جماعت کے ثواب کا اس پر صدقہ اور احسان کردے گویا کہ دوسری جماعت اسطرح گوارا کی گئی جیسے صدقہ گوارا کیا جاتا ہے، (۳) اسکے ساتھ پڑھنے والا حضرت صدیق اکبرؓ تھے جو متنفل تھے اور اقتداء المتنفل خلف المفترض تو بالاتفاق جائز ہے حالانکہ مسئلہ مجوث عنہا یہ ہے کہ امام و مقتدی دونوں مفترض ہوں، (۴) اباحت و کراہت کے مابین جب تعارض ہو تو کراہت کی ترجیح ہوتی ہے،

جوابات حدیث انسؓ: (۱) کہ انکی حدیث میں تعارض ہے (کما مر انفا) (۲) اضطراب ہے کیونکہ بیہقی کی روایت میں مسجد بنی رفاعہ کا ذکر ہے اور مسند ابویعلی میں مسجد بنی ثعلبہ کا اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ آپ امامت کیلئے مقتدیوں کے بیچ میں کھڑے ہوئے (۳) نیز مسجد بنی ثعلبہ اور مسجد بنی رفاعہ دونوں مسجد طریق یا مسجد سوق ہونے کا بھی قوی امکان ہے کیونکہ مدینہ کی مساجد میں ان دونوں کی شہرت نہیں ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۳۲۳، عینی ج ۲ ص ۶۹۰ وغیرہما)

حدیث: عن أبی هريرةؓ.........إذا جئتم الى الصلوة ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوه شيئاً،

تشریح: اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہیئے بلکہ سجدہ میں شریک ہو جانا چاہیئے اگرچہ وہ مدرک رکعت نہوگا تاہم ثواب سے محروم نہ ہوگا،

قال الترمذی واختار عبدالله بن المبارک أن يسجد مع الامام،

قولہ من ادرک رکعة فقد ادرک الصلوة ،، ابن الملکؒ نے فرمایا یہ حدیث تاویل کیطرف محتاج ہے لان مدرک رکعة لایکون مدرکا لکل الصلوة اجماعاً ،،

تاویلات: (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے جماعت کی ایک رکعت پائی گویا اس نے جماعت پالی یعنی اسکو جماعت کا ثواب ملے گا (۲) رکعت بمعنی رکوع یعنی جسکو رکوع ملا گویا اسکو پوری رکعت ملی اگر رکوع نہ ملا تو اسکو رکعت نہ ملی (۳) اگر کوئی شخص نمازوں کے اوقات سے صرف بقدر ایک رکعت پالے تو اسپر پوری نماز کی قضا فرض ہوگی مثلاً جو شخص نماز کا اہل نہ تھا پھر وہ نماز کا اہل بن گیا جس حال میں نماز کی ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر نماز فرض ہوجائے گی، (۴) یہاں الصلوۃ سے جمعہ مراد ہے یعنی جس نے جمعہ کی ایک رکعت پالی تو گویا اس نے جمعہ پایا اب وہ ایک رکعت اور پڑھ لے اور جسکو ایک رکعت بھی نہ ملی تو وہ چار رکعتیں پڑھے: كما نقل مالك عن ابن شهاب كان يقول من أدرك من صلوة الجمعة ركعة فليصل اليها ركعة أخرى (موطامالك ص ۳۸) (۵) قيل مدرك الركعة مدرك لحكمها كله من سهو الامام ولزوم الاتمام وغير ذلك .قال الشيخ محمد زكريا الأوجه عندى ان كل هذا محتمل والحديث من جوامع الكلم (اوجز المسالك ج ۱ ص ۱۹)

حدیث: عن أبى هريرة ...... ومن فاتته قرأة أم القرآن فقد فاته خير كثير ،، (مشكوة ج ۱ ص ۱۰۲)

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے، اگر فرض ہوتا تو عدم قرأۃ فاتحہ سے صرف نقصان اور ضرر نہ ہوتا بلکہ نماز نہ ہونیکی وجہ سے سرے سے ثواب ہی نہ ملتا، نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مدرك الركوع وان جعل مدرك الركعة لكن ثواب من اشترك فى الصلوة من الأول كثير ، بظاہر یہ اثر اس روایت کی مخالف ہے، عن أبى هريرة انه قال اذا ادركت القوم وهم ركوع لم تعتد قبل الركعة (رسالة القرأة خلف الامام للبخارى) یعنی جب تم قوم کو رکوع میں پاؤ اس رکعت کو حساب میں نہ لاؤ اور اس کا جواب یہ ہے، (۱) قال ابن عبد البرّ هذا قول لانعلم أحدا من الفقهاء قال به ، (۲) وفى اسناده نظر (أوجز المسالك ج ۱ ص ۱۹)

باب من صلّی صلوۃ مرّتین،

حدیث: عن یزید بن الاسودؓ ......اذاصلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعة فصّلیا معهم فانها لکما نا فلة ،، کوئی شخص منفرداً نماز پڑھ کر مسجد میں آئے اور جماعت اسکول جائے تو اب کیا کرے؟

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں اس جماعت میں بنیت نفل شامل ہوجانا مسنون ہے، (۲) مالکؒ مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء میں شریک ہونا جائز ہے بقیہ تینوں میں جائز نہیں

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے چنانچہ یہ فجر کا واقعہ ہے اور اس ارشاد میں کسی نماز کا استثناء بھی نہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) عن ابن عمرؓ مرفوعا أن النبی ﷺ قال اذا صلیت فی أهلک ثم ادرکت الصلوۃ فصلها إلاالفجر و المغرب (دار قطنی)(۲) عن سلیمان مولی میمو نة قال أتیت ابن عمرؓ ذات یوم وهوجالس فی بلاط والناس فی صلوۃ العصر فقلت یاأباعبد الرحمن الناس فی الصلوۃ قال إنی قد صلیت وسمعت رسول الله ﷺ یقول لا یصلی صلوۃ مکتوبة فی یوم مرتین (دارقطنی)(۳) فجر وعصر کے بعد نماز کی ممانعت پر احادیث کثیرہ متواترہ موجود ہیں اور شرع میں تین رکعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب متناً مضطرب ہے چنانچہ مسند امام اعظم میں اور کتاب آثار لمحمد بن الحسن میں اسکو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا جو سنداً اقوی ہے چنانچہ علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں وإسنا دمسانید أبی حنیفةؒ من طریق الهیثم عن جابر أحسن حالامنه (أی من إسناد حدیث الباب) بلاریب وفیه الظهر لا الصبح (معارف السنن ج۲ص ۲۶۹) اور روایت طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو ظہر وعصر میں شک ہے (۲) احادیث نہی بقول علامہ عینی وغیرہ متواتر ہیں لہذا حدیث الباب انکے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہوسکتی (بذل المجهود ج۱ص ۳۳۴ وغیرہ)

باب السنن وفضائلها

حدیث :عن أم حبیبةؓ قالت قال رسول الله ﷺ ...... أربعا قبل الظهر الخ

بعد الایمان نماز سب سے زیادہ عند اللہ محبوب اور اعلی درجہ کی عبادت ہے اس بنا پر اس عبادت کو فرائض وواجبات کے علاوہ سنن سے بھی نوازا ہے جس سے ادائیگی فرائض میں جو نقصان اور کوتاہی واقع ہو وہ پوری ہو جائے کما جاء فی الحدیث قال الرب" انظر وھل لعبدی من تطوع فیکمل به ما انتقص من الفریضة" نیز ان میں بعض سنتیں فرائض سے مقدم رکھی گئیں اسکی حکمت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ انسان کی نفس میں مشاغل دنیوی کیوجہ سے ایسی کدورت آجاتی ہے جو نماز کی روح یعنی حضوری قلب سے مانع ہوتی ہے لہذا سنن کی ذریعہ نفس کو مانوس الی العبادۃ کیا جاتا ہے تاکہ فرائض کو خشوع وخضوع کیساتھ ادا کرسکے، پھر سنن کی دو قسمیں ہیں (۱) رواتب یعنی وہ سنتیں جن پر آنحضرت ﷺ نے مداومت فرمائی، ان میں سب سے آکد سنت فجر ہے پھر دو رکعت بعد الظہر پھر دو رکعت بعد المغرب پھر دو رکعت بعد العشاء پھر قبل الظہر کی چار رکعت سنتیں (۲) غیر رواتب یعنی جن پر آنحضرت ﷺ نے مداومت اختیار نہیں فرمائی جیسے عصر کی سنتیں، سنن مؤکدات کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں فقط قبل الظہر کی تعداد میں ذرا اختلاف ہے

مذاہب:(۱) شافعیؒ (فی الروایة المشھورة) اور احمدؒ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ دو رکعتیں ہیں اور شافعیؒ اور احمدؒ کی دوسری روایت چار رکعات دو سلام کے ساتھ ہیں، (۲) حنفیہ، مالکیہ، ثوریؒ، اسحٰقؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک ایک سلام سے چار رکعات ہیں۔

دلائل شوافع وحنابلہ:(۱) ابن عمرؓ کی روایت، صلیت مع رسول الله ﷺ رکعتین قبل الظھر (متفق علیه، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) اسطرح عائشہؓ کی روایت ترمذی میں (۳) ابوہریرۃؓ کی روایت ابن ماجہ ص ۸۰ میں "ورکعتین قبل الظھر"، وغیرہ۔

دلائل حنفیہ ومالکیہ وغیرہما:(۱) حدیث الباب (۲) عن عائشةؓ قالت ان رسول الله ﷺ ما کان یدع أربعا قبل الظھر (بخاری، ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عمرؓ قال سمعت رسول الله ﷺ یقول اربع قبل الظھر بعد الزوال تحسب بمثلھن فی صلوة

السّحر (ترمذی، بیهقی فی شعب الایمان، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۵) (۵) سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ میں عائشہؓ کی روایت، اسطرح دوسری روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں،

جوابات: (۱) ابن عمرؓ نے جن دو رکعتوں کا ذکر فرمایا یہ تحیۃ المسجد یا صلوۃ الزوال تھی کیونکہ متعدد روایات میں اربع قبل الظہر مروی ہے (۲) یہ حدیث تو فعلی ہے اسکے مقابلہ میں قولی احادیث کی ترجیح ہوگی (۳) اقل اکثر کی نفی کو مستلزم نہیں (۴) آنحضرت ﷺ سے دو رکعتیں اور چار رکعتیں پڑھنا دونوں ثابت ہیں لہذا دونوں طریقے جائز ہیں (عینی ج ۳ ص ۶۶۰، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۸۳ وغیرہما)

بعد الجمعہ سنت مؤکدہ کی تعداد

حدیث: عنہ (ابن عمر) قال کان رسول اللہ ﷺ لایصلی بعد الجمعة حتی ینصرف فیصلی رکعتین فی بیته،، (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۴)

تشریح: ابن ملکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں رکعتین سے جمعہ کی سنتیں مراد ہیں

سنت مؤکدہ بعد الجمعہ کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک دو رکعت ہیں، (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور محمدؒ کے نزدیک چار رکعتیں ہیں (۳) ابو یوسفؒ، محمدؒ (فی روایۃ)، ابن المبارکؒ، ثوریؒ کے نزدیک چھ رکعتیں ہیں،

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب،

دلائل ابوحنیفہؒ و محمدؒ: (۱) عن أبی هریرةؓ مرفوعا من کان منکم مصلیابعد الجمعة فلیصل أربعا (مسلم، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۰۴) (۲) ابن مسعودؓ کا عمل، انه کان یصلی قبل الجمعة أربعا وبعد الجمعة أربعا (ترمذی ج ۱ ص ۹۵)

دلائل ابو یوسفؒ وغیرہ: (۱) عن علیؓ قال من کان مصلیا بعد الجمعة فیصل ستا (طحاوی) (۲) عن أبی موسی الأشعریؓ کان یصلی بعد الجمعة ست رکعات (مصنف ابن ابی شیبہ)

جوابات: (۱) کہ کبھی مشغولیت یا عذر کی وجہ سے دو رکعت پر اکتفاء کیا ہوگا (۲) قولی حدیث قانون کی حیثیت رکھتی ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث فعلی میں خصوصیت کا احتمال بھی ہے لہذا حدیث ابو ہریرہؓ راجح ہے، واضح رہے کہ اکثر مشائخ حنفیہ نے ابو یوسفؒ کے مسلک کو اختیار کیا ہے کیونکہ اسکو اختیار کرنے سے بعد الجمعۃ چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، (معارف السنن ج ۴ ص ۴۱۱ , اوجز المسالک ج ۲ ص ۱۷۲، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۵۸)، پہلے چار رکعات پھر دو رکعات پڑھنا افضل ہے کما قال الطحاویؒ أحب الیّ أن يبدأ بالاربع ثم يثنی بالركعتين لأنه هو أبعد من أن يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ماقد نهى عنه بأن عمرؓ يكره أن يصلى بعد الجمعة مثلها ، فلذلك استحب ابو يوسفؒ ان يقدم الأربع قبل الركعتين لأنهنّ لسن مثل الركعتين (طحاوی ج ۱ ص ۱۶۶)

حدیث: عن عبد الله بن المغفل .... صلوا قبل المغرب ركعتين

رکعتین قبل المغرب کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۱ ص ۴۲۷ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوة الليل،

یہاں صلوۃ اللیل سے مراد تہجد ہے یہ ابتداء اسلام میں فرض تھا ایک سال کے بعد اسکی فرضیت امت کے حق میں (علم أن لن تحصوه الخ) آیت سے منسوخ ہوگئی کمافی تفسیر ابن عباسؓ اسکے متعلق قرآن میں (ومن الليل فتهجد به) وارد ہے یعنی رات کے کچھ حصے میں نماز کیلئے سونے کو ترک کر دو یہ مفہوم جسطرح کچھ دیر سونے کے بعد جاگ کر نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے اسطرح شروع ہی میں نماز کیلئے نیند کو مؤخر کر کے نماز پڑھنے پر صادق آتا ہے (مظہری)

اختلاف العدد فی رکعات صلوۃ اللیل مع ذکر وجوہ التطبیق

حدیث: عن عائشةؓ قالت كان النبی ﷺ يصلی..... احدى عشرة ركعة

آنحضرت ﷺ کی صلوۃ اللیل کی تعداد کے مختلف روایات ہیں سترہ، پندرہ، تیرہ، گیارہ، نو، سات، رکعتیں منقول ہیں

وجوہ تطبیق(۱): فی الحقیقت حضور ﷺ اپنے حالات ونشاط کے مطابق کبھی کم اور کبھی زیادہ رکعات پڑھتے تھے، (۲) نیند سے جاگنے کے ٹائم میں اختلاف ہونیکی وجہ سے بھی تعداد رکعات میں اختلاف ہوسکتا ہے، (۳) فراخی وتنگئی وقت کی بنا پر بھی (۴) طول اور عدم طول قرأت کے لحاظ سے بھی اختلاف ہونا قرین قیاس ہے (۵) یہ بھی ممکن ہے کہ بعض روای نے اکثر اوقات کی نمازوں کو شمار کیا اور بعض نے حالت نادرہ کو، (۶) ان روایات کے مابین تفصیلی تطبیق یوں ہے کہ آپ ﷺ بیدار ہونے کے بعد، پہلے مختصراً دو رکعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے (یہی فی الاصل تہجد ہے) پھر تین رکعت وتر اور دو رکعات توابع وتر پڑھتے تھے پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنۃ الفجر ادا کرتے تھے، جن راویوں نے سترہ کہا انہوں نے سب نمازوں کو صلوۃ اللیل میں شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو ساقط کر دیا (لوقوعهما بعد اختتام الليل) اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے قبل جو دو رکعت پڑھتے تھے انکو بھی چھوڑ دیا اور جن رایوں نے گیارہ کہا انہوں نے توابع وتر کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نو یا سات کہا انہوں نے آپکی بڑھاپے کیوقت کی تہجد چھ یا چار اور وتر کی تین رکعات کو شمار کیا (فتح الملہم ج۲ص۲۸۷، بذل المجہود ج۲ص۲۸۸، شرح نووی ج۱ص۲۵۳ وغیرہ)

قوله ويوتر بواحدة: اسکی تشریح باب الوتر کے تحت آئیگی، قوله ثم اضطجع على شقه الأيمن ،، یعنی فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد آپ ﷺ اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے شرعاً اسکا حکم کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک یہ واجب ہے بعض اصحاب ظواہر نے یہ بھی کہا کہ بغیر اضطجاع کے فجر کا فرض صحیح نہ ہوگا دور حاضر میں غیر مقلدین کا بھی یہی عمل ہے (۲) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۳) شافعی اور احمدؒ کے نزدیک یہ سنت تشریعی ہے، (۴) حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ تہجد گذار کیلئے برائے استراحت اپنے گھر میں ذرا سا لیٹنا سنت عادیہ ہے لیکن مسجد میں لیٹنا منع ہے۔

دلیل ابن حزمؒ وشوافعؒ: عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه (ترمذی، ابوداؤد،

مشکوۃ ج ا ص ۱۰۷) یہاں صیغۂ امر کو ابن حزمؒ نے وجوب پر اور شوافع نے سنت پر حمل کیا ہے،

دلائل مالکؒ وغیرہ: (۱) اثر ابن عمرؓ (۲) اثر ابن مسعودؓ، کیونکہ وہ اسکو مکروہ وبدعت قرار دیتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ، فتح القدیر)

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن عائشۃؓ قالت کان النبی ﷺ اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظة حدثنی والا اضطجع (مسلم، مشکوۃ ج ا ص ۱۰۶) اس سے معلوم ہوا کہ اگر عائشہؓ بیدار رہتے تو گفتگو کرتے ہوئے وہ وقت گزار دیتے تھے اضطجاع نہیں کرتے تھے،

جوابات: (۱) حدیث ابی ہریرہؓ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی اعمش سے روایت کرنے میں متکلم فیہ ہے انکی یہ روایت اعمش سے مروی ہے (۲) صیغۂ امر کی یہ روایت شاذ ہے کیونکہ حفاظ حدیث اس اضطجاع کو آنحضرت ﷺ کے عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں نہ کہ امر کے طور پر، نیز علامہ سیوطیؒ نے ،، تدریب الراوی ،، میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے، (۳) یہ امر شفقت پر محمول ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں ان النبی ﷺ لم یضطجع لسنة و لکنه کان یدأب (الدأب معناه التعب) لیلة فیستریح (مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۴۳) (۴) یہ سنت تشریعی کسطرح ہوگی؟ حالانکہ صحابۂ کرام سے بطور سنت اس عمل پر اہتمام کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے،

دلیل مالکؒ وغیرہ کے جوابات: (۱) ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ شاید مسجد میں لیٹنے کو بدعت کہا ہوگا، (۲) انکے آثار احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۸۹ عرف الشذی ص ۱۸۹) واضح رہے کہ داہنی کروٹ پر لیٹنا انبیاء اور حکماء کے وہاں پسندیدہ ہے کیونکہ اس وقت قلب معلق رہنے کی وجہ سے غفلت پیدا نہیں ہوتی اور اس سے کمال راحت بھی پہنچتی ہے لہذا فرض کیلئے بیدار ہو جانا آسان ہوتا ہے لیکن اسکو شوافع نے اسطرح عادت بنالی ہے کہ وہ وہیں صف میں سو جاتے ہیں حالانکہ مسجد میں ٹانگیں پھیلا کر سونا خلاف ادب ہے (واللہ اعلم بالصواب)

رات کی قرات میں توسط بین الجہر والسر افضل ہے

حدیث : عن أبی قتادۃؓ .... فقال النبی ﷺ یاأبابکرارفع من صوتک شیئًا وقال لعمرؓ اخفض من صوتک شیئًا، اسکی تشریح میں حضرت شیخ الاسلام علامہ حسین احمد مدنیؒ فرماتے ہیں کہ رات کا وقت چونکہ مظہر جمال باری تعالی کا ہے اسلئے اس وقت قرأۃ جہریہ کی اجازت دی گئی اور دن چونکہ مظہر جلال باری تعالے ہے اسلئے اس میں قراۃ سریہ کا حکم دیا گیا کیونکہ مظہر جلال کے وقت شور کرنا باعث سزا ہوتا ہے جیسے جس والد کی طبیعت میں جلال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور کرتی ہیں تو انکو ڈانٹ دیتا ہے اور جس والدہ کی طبیعت میں جمال غالب ہوتا ہے اسکے سامنے اگر اولاد شور مچاتی ہیں تو وہ کچھ نہیں کہتی، حدیث مذکور میں ہے کہ صدیق اکبرؓ تہجد میں پست آواز سے قرآن کریم پڑھ رہے تھے اور عمرؓ بلند آواز سے آنحضرت ﷺ نے ان دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا توسط بین الجہر والسر افضل ہے گو رات کے نوافل میں سرًّا اور جہرًا دونوں طرح پڑھنا جائز ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت بھی اس پر دال ہے (ولا تجہر بصلوتک ولاتخافت بھا وابتغ بین ذالک سبیلا) یعنی آنحضرت ﷺ کو حکم ہے کہ قراۃ میں جہر واخفاء کے درمیانی کیفیت اختیار کریں

مسئلۂ ذکر بالجہر : حدیث الباب میں قد اسمعتُ من ناجیت اور اُوقظ الوسنان واطردُ الشیطان سے معلوم ہوتا ہے کہ اخفاء اور جہر قرأت دونوں مصلحت وحکمت پر مبنی ہے اس سے ذکر جلی وخفی پر بھی روشنی پڑتی ہے لہذا اسکے متعلق بھی کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے علماء کا ایک فریق ذکر غیر ماثور میں جہر کو بدعت کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ اس میں سر اور جہر متعدل دونوں جائز ہیں اور غلبۂ حال کی صورت میں جہر مفرط بھی لاباًس بہ ہے، اور ذکر علاج میں شیخ محقق کی تعلیم قابل عمل ہے خواہ سر ہو خواہ جہر معتدل خواہ جہر مفرط (امداد الفتاوی ج ا ص ۴۹)

دلائل فریق اوّل : (ا) قوله تعالےٰ (واذکر ربک فی نفسک تضر عا وخیفة ودون الجهر من القول) (اعراف) (۲) قال رسول الله ﷺ أیها الناس اربعوا علیٰ أنفسکم انکم لا تدعون أصم ولا غائباً وانکم تدعون سمیعًا قریبا وهو معکم (بخاری ج ۲ ص ۶۰۵) ان دونوں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر اور دعا خفیۃ کرنا بہتر ہے (۳) ذکر

بالجہر سے مصلی کی نماز میں خلل واقع ہوتا ہے اور ایذاء نائم وغیرہ متعدد خرابیاں لازم آتی ہیں لہذا بدعت ہونا چاہیئے

دلائل فریق ثانی: (۱) قوله تعالےٰ (أذكروا الله ذكراً كثيرا) ، یہاں مامور بہ ذکر مطلق ہے جو ذکر جلی و خفی دونوں کو شامل ہے، (۲) عن ابی سعیدؓ مرفوعا، أكثروا ذكر الله حتى يقولوا مجنون (صححه حاكم) (۳) وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم (متفق عليه) (۴) عن عقبة بن عامرؓ مرفوعًا، الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة والسر بالقران كالسر بالصدقة (ترمذی وغیرہ) (۵) ذکر جلی ایقاظ نائمین بالغفلۃ اور تنبیہ الغافلین اور تعلیم سامعین وغیرہ بہت سے فوائد پر مشتمل ہے لہذا یہ مستحسن ہونا چاہیئے،

جوابات: (۱) فریق اوّل کی دلیل اوّل یعنی آیت کریمہ کا مقصد ذکر میں افراط سے منع کرنا ہے كماقال العلامة الألوسی ، والمراد بالجهر رفع الصوت المفرط وبما دونه نوع اخر من الجهر والمراد ان يقع الذكر متوسطا بين الجهر والمخافة (روح المعانی)[۲] اور دلیل ثانی سے بھی جہر مفرط کی نفی مقصد ہے نہ کہ جہر معتاد کی کیونکہ اس سے نفس پر مشقت نہ ہونا ظاہر ہے اور حدیث کا مقصد عدم مشقت علی الانفس ہے، (۳) یہ امر للشفقۃ والرحم ہے لہذا اس سے بدعت کسطرح ثابت ہو نیز انکم لا تدعون الخ کی غرض یہ بھی ہو سکتی ہے کہ نومسلم جن کا زعم فاسد یہ تھا کہ اللہ تعالےٰ آسمان یا عرش پر مکین ہے شاید ہماری آہستہ آہستہ آواز نہیں سنے گا اسکی تردید میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا اللہ سمیع ہے قریب ہے وھو معكم أينما كنتم ہے لہذ چلا چلا کر پکارنے کی ضرورت نہیں اسلئے اگر دوسرے فوائد کے پیش نظر شیخ محقق ذکر بالجہر کا حکم دے تو یہ اس حدیث کی ممانعت کے تحت داخل نہ رہنا چاہیئے، (۴) اختلال درصلوۃ مصلی کے بارے میں کہا جائیگا کہ اگر وہ متنفل ہو تو ترک ذکر بالجہر ضروری نہیں (ہکذا نقل فی اصول الأصول من تربیۃ السالک للتھانوی) اور اگر مفترض ہو تو ترک ضروری ہے اور ایذاء نائمین کے متعلق کہا جائیگا اگر یہ ذکر بالجہر اوقات نیند میں ہو تو ضرور مذموم ہے ورنہ نہیں اور اگر ذاکرین بالجہر اخیر شب میں ذکر کرتے ہیں تو یہ مستحسن ہے کیونکہ یہ نیند کا ٹائم نہیں ہے چنانچہ احادیث کثیرہ اس پر دال ہے مثلاً (لا يغرنكم اذان بلال فانه ينادی

بلیل لیرجع قائمکم ولینبه نائمکم) (بخاری ج ا ص ۸۷) (۲) عن أبی هریرةؓ مرفوعاً رحم الله رجلاقام من اللیل فصلی وأیقظ إمراته فصلت فان أبت نضح فی وجهها الماء الخ (ابوداؤد، نسائی، مشکوۃ ج ا ص ۱۰۹ ،باب التحریض علی قیام اللیل) راقم الحروف کہتا ہے شرائط مذکورہ کے ساتھ ذکر جلی وخفی دونوں جائز ہے بدعت کہنا صحیح نہیں، ہمارے اکابرین پٹیہ، قطب الارشاد حضرت مولانا مفتی عزیز الحق صاحبؒ، والد ماجد الامام حضرت مولانا احمد صاحبؒ، سید الطائفہ حضرت مولانا الحاج یونس صاحبؒ، حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحبؒ، حضرت مولانا حافظ الرحمٰن صاحبؒ، وغیرہم جو قطب العالم حضرت مولانا ظہیر الدین احمدؒ خلیفۂ امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے متوسلین سے ہیں سب ذکر بالجہر علی الدوام کرتے تھے اسطرح دوسرے مدارس میں بھی، لیکن زمانۂ حالیہ میں اخیر شب میں تمام ہندوپاک اور بنگلا دیش میں ذکر خفی کرنے والے بھی اقل قلیل ہے اب اسوقت اس قسم کا جھگڑا اور منازعت بالکل نامناسب ہے،

باب الوتر

مسئلۂ وتر: حدیث کے مشکل ترین مسائل سے ہے جس پر مستقل تصانیف موجود ہیں جن میں سے ''کشف الستر عن صلوۃ الوتر،، مصنفۂ علامہ کشمیریؒ اور ''کشف الستر عن جلستی الوتر،، مصنفۂ حکیم عبد الغفارؒ قابل مطالعہ ہے،

وتر کی تحقیق: وتر بکسر الواو اور بفتح الواو بمعنی بے جوڑ، طاق اور جو دو مساوی حصوں میں تقسیم نہ ہو سکے جیسے تین، اور شفع کی نقیض، کمافی قولہ تعالے (والشفع والوتر) یہاں بکسر الواو اور بفتح الواو دونوں قرأت متواترہ ہیں اسکی جمع اوتار آتی ہے، وتر میں سترہ وجوہ سے اختلاف ہے،

وتر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ مذاہب: (۱) ائمۂ ثلثہ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک وتر کی نماز سنت مؤکدہ ہے، (۲) ابوحنیفہؒ مجاہدؒ، نخعیؒ، سحنونؒ، اصبغؒ، سعید بن المسیبؒ، ابوعبیدہ بن الجراحؓ عبد اللہ بن مسعودؓ، ضحاک بن مسعودؓ، حذیفہؓ، یوسف بن خالدؒ وغیرہم کے نزدیک واجب ہے، (۳) شیخ علم الدین علی السخاوی الشافعیؒ متوفی ۶۴۳ھ کے نزدیک فرض عین۔ ہے (والف فیہ

رسالة)(معارف السنن ج۴ص۱۷۲)بعض مشائخ نے اسطرح تطبیق دی ہے کہ وتر عملاً فرض، اعتقاداواجب،اورثبوتاسنت ہے،

دلائل أئمہ ثلاثہ وصاحبین :(۱) عن طلحة بن عبيد اللهؓ (فاذاهويسال عن الاسلام فقال رسول الله ﷺ خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل عليّ غير هن قال لا الاأن تطوع) (متفق علیہ،مشکوۃ ج۱ص۱۳)اس سے معلوم ہواپانچ نمازوں کے علاوہ دوسری نمازیں تطوع ہے،(۲) عن عبادة بن الصامتؓ مرفوعا (ان الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات) (ابوداؤد) (۳) حضرت علیؓ کے ارشاد الوتر ليس بحتمٍ كصلوتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله ﷺ (۴) عن ابن عباسؓ قال النبي ﷺ ثلث هن علي فرائض وهن لكم تطوع الوتر والنحر وصلوة الضحى (دار قطني ، مسند احمد ، مستدرک حاکم) (۵)وتر کیلئے مستقل وقت،اقامت،اذان نہ ہونا ،اورمنکروتر کافر نہ ہونا یہ سب اسکی سنیت کی علامات ہیں۔

دلائل أبوحنیفہ وغیرہ:(۱) عن خارجة بن حذافةؓ مرفوعا قال ان الله أمدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر الخ (ترمذی ، ابوداؤد ،ابن ماجه، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۲)وفي رواية ان الله أمركم ، وفي رواية عمرو بن العاصؓ وعقبةؓ ان الله زادكم صلوة وفي رواية ابن عمرؓ زادكم صلوة الى صلوتكم (دار قطني) یہ چندوجوہ سے وجوب وتر پردال ہے(الف)ان الله أمدكم میں اللہ تعالی کیطرف نسبت کرنا، کیونکہ اگر وہ سنت ہوتی تو نسبت آنحضرتﷺ کیطرف ہوتی ،(ب) یہ آٹھ صحابہ سے مرفوعا الفاظ مختلفہ سے منقول ہے جن میں صلوۃ وتر کوزائد کہا گیا اورمزید علیہ مزید کی جنس سے ہوتا ہے یہاں مزیدعلیہ صلوۃ خمسہ ہیں اس حیثیت سے وتر بھی فرض ہونا چاہئے تھالیکن خبرواحد سے ثابت ہونیکی بناپرواجب کہا گیا (۲) عن بريدةؓ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا(ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۱ ، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۳) (۳) عن عبد الله عن النبي ﷺ قال الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا (مسند بزاز، ابن حبان) (۴)

عن علیؓ مرفوعاًان اللہ وتر یحب الوتر فاوتر وایاأھل القرآن (ترمذی ، ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ص ۱۱۲) (۵)عن أبی سعید الخدریؓ مرفوعا من نام عن الوتر أو نسیه فلیصل اذاذکر أو استیقظ (سنن ، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۳ سنده صحیح عراقی) یہاں امر بالقضاء ہے جووجوب اداء وتر کی فرع ہے،اسطرح انیس[۱۹] روایات ہیں جووتر کی تاکیداور اسکےترک پروعیدوں پردلالت کرتی ہیں(۶) حضورﷺاورصحابہ وتابعین سے سفروحضر میں وتر پر مواظبت من غیرترک کا پایا جانا یہ بھی وجوب کی واضح دلیل ہے اوراسکے تارک پرانکارکرتے ہوئےفرمایا **من لم یوتر فلیس منا** (ابوداؤدج۱ص۲۰۱،مشکوۃ ج۱ص۱۱۳) شیخ علم الدین وغیرہ ان دلائل سے فرض ثابت کرتے ہیں

<u>جوابات:</u> ائمہ ٔثلاثہ کی پہلی دلیل کے جوابات (۱) بالاجماع فرضیت کاانحصار پانچ نمازوں میں ہی ہےاوروتر تو واجب ہے نہ کہ فرض (۲)اس حدیث میں فرائض اعتقادیہ کا بیان ہےاوروتر فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہےاسی کا نام واجب ہے(۳)اس حدیث کووجوب وتر کےقبل پرحمل کیاجائے،(۴)ائمہ ٔثلثہ وغیرہ کہتے ہیں **الا ان تطوع** میں نمازوتر داخل ہے، **ابوحنیفہؒ** کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زکوۃ کے ماسواکے بارے میں **الاان تطوع** واردہوا ہے اورصدقہ ٔفطربھی اس میں داخل ہےحالانکہ آپ حضرات تواسکوفرض کہتے ہیں **فما ھو جوابکم فھو جوابنا** (۵)وترنمازعشاء کےتابع ہےاسلئےاسکوعلیحدہ بیان نہیں فرمایا،عبادہ بن صامت کی حدیث میں''کتب'' سے مرادفرضیت ہے **کما فی قوله تعالی کتب علیکم الصیام** لہذا حدیث میں فرضیت کی نفی ہے نہ کہ وجوب کی اوروتر توعندالحنفیہ واجب ہے

<u>حدیث ابن عباسؓ کے جوابات</u>:(۱)اسکوحافظ ذہبیؒ نےاپنی مختصرمیں غریب اور منکر کہاہے کیونکہ اسکاراوی ابوخباب کلبی بقول نسائی اوردارقطنی ضعیف ہے،(۲) حاکم نےاسکو دوسرے طریق سے بھی روایت کیاہے،مگراس میں جابرجعفی ہے جوضعف ہے،اورارشادعلیؓ کا جواب یہ ہےاس میں فرضیت کی نفی کی گئی ہےوجوب کی نفی نہیں کی گئی کیونکہ **کصلوتکم المکتوبة** کےالفاظ اس پردال ہیں چنانچہ حنفیہ بھی صلوت خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں [illegible] منکر کو کافر نہیں کہتے۔

دلیل عقلی کے جوابات: (۱) چونکہ وتر توابع عشاء میں سے ہے اسلئے عشاء کی اذان واقامت اسکے لئے بھی کافی ہے، (۲) وجوب کے لئے اذان واقامت ضروری نہیں ہیں جیسے صلوۃ عیدین میں قال فی البدائع (اما الجماعة والاذان والاقامة فلانها من شعائر الاسلام فتختص بالفرائض المطلقة) (۳) اور چونکہ اسکا ثبوت حدیث متواتر سے نہیں ہے اسلئے منکر کی تکفیر نہیں کی جاسکتی ، واضح رہے کہ ائمہ ثلثہ وتر کو آکد السنن مانتے ہیں انکے نزدیک تارک وتر قابل سزا اور سرزنش ہے اور اسکی شہادت مقبول نہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک درجۂ وجوب ہے گویا یہ ایک نزاع لفظی ہے کیونکہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک فرض اور سنت مؤکدہ کے درمیان کوئی درجہ نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ ہے کما حققه البنوری فی معارف السنن ، والله اعلم بالصواب، (فتح الملهم ج ۲ ص ۳۰۰، بذل المجهود ۲ ص ۳۲۰ وغیرہ)

حدیث: عن ابن عمرؓ ...... فاذا خشی أحدكم الصبح صلی رکعة واحدة توتر له ما قد صلّی (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۱۱)

عدد رکعت وتر میں اختلاف: مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک دو سلام کیساتھ وتر تین رکعتیں ہیں اور وتر میں صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے كذا نقل مالكؒ عن ابن شهابؒ ان سعد بن أبي وقاصؓ كان يوتر بعد العتمة بواحدة قال مالكؒ وليس هذا العمل عندنا ولكن ادنى الوتر ثلث (موطأ مالک ص ۴۴) (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک ایک رکعت سے گیارہ رکعت تک جائز ہیں البتہ افضل یہی ہے کہ تین رکعتیں دو سلام سے پڑھی جائیں ثم مذاهبهم في النظر الاجمالي واحدة ولكنا اذا اخذنا في البحث وبلغنا في الفحص الغاية ظهر لنا فرق في النظر التفصيلي فعند الشافعي الركعة والثلاث والخمس الخ كله وتر وعند احمد الوتر ركعة فقط والبقية من الاشفاع قبله من صلاة الليل كمافي المغني وعند مالك لاينبغي ان يقتصر على ركعة فاين الوفاق واين الوحدة فاذن عد جمهور الائمة في جانب واحد كما يفعله كثير من الشافعية ليس الاادعاء محضا لتكثير السواد فليتنبه (معارف السنن ج ۴ ص ۱۶۹) (۳)

موجودہ غیر مقلدین کے نزدیک ایک رکعت سے تیرہ رکعات تک جائز ہے، (۴) احناف، ثوریؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ، قتادہؒ، فقہاء سبعہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں اور ایک رکعت کی کوئی نماز مشروع نہیں ہے، الغرض: ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وتر کی افضل صورت تین رکعتیں ہیں لیکن عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے،

دلیل مالکؒ: عمل ابن عمرؓ انه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة وأخبر ابن عمرؓ ان النبی ﷺ كان يفعل ذالک (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۶)

دلائل شافعیؒ واحمدؒ وغیرہما: (۱) حدیث الباب میں تو اوتر بواحدة ہے، اور بعض روایت میں اوتر برکعۃ وارد ہے، (۲) عائشہؓ کی ایک حدیث میں ہے ويوتر بواحدة (متفق عليه، مشكوة ج ۱ ص ۱۰۵) (۳) عن ابن عمرؓ الوتر ركعة من اخر الليل (مسلم، مشكوة ج ۱ ص ۱۱۱) (۴) عن عائشةؓ قالت يوتر من ذالک بخمسٍ لايجلس فی شیٔ الافی اخرها (متفق عليه) اس سے معلوم ہوا کہ وتر پانچ رکعات ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے قعدہ صرف اخیر میں کیا ہے دوسری اور چوتھی رکعات میں قعدہ نہیں کیا، (۵) عن أبی ايوبؓ من أحب أن يوتر بخمسة فليفعل ومن أحب أن يوتر بثلاثة فليفعل ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل (مسلم، ابوداؤد، مشكوة ج ۱ ص ۱۱۲) (۶) عن سعد بن هشام :.....ويصلی تسع ركعات لايجلس فيها الافی الثامنة ولا يسلم فيصلی التاسعة ثم يقعد يذكر الله ويحمده ويدعوه ثم يسلمؒ (مسلم، مشكوة ج ۱ ص ۱۱۱) اس سے معلوم ہوا وتر کی نو رکعات ہیں نویں رکعت میں قعدہ و سلام کیا۔

دلائل احناف: (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مرفوع میں ہے ثم أوتر بثلاث (مسلم ج ۱ ص ۲۶۱، مشكوة ج ۱ ص ۱۰۶) (۲) عن علیؓ كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث

(ترمذی) وقال ابو عیسی وقد ذهب قوم من أهل العلم من أصحاب النبی ﷺ وغیر هم الی هذا ورأوا ان یوتر رجل بثلاث (۳) عن عائشةؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یوتر بثلاث لا یسلم إلافی اخر ها (حاکم) (۴) عن ا بن عباسؓ کان رسول اللہ ﷺ یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الأعلی وقل یاأیها الکافرون وقل هو اللہ أحد فی رکعة رکعة (ترمذی ج ۱ ص ۶۱ وغیرہ) اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہؓ اور ابی ابن کعبؓ سے بھی مروی ہے، (۵) عن عائشةؓ ان رسول اللہ ﷺ کان لا یسلم فی رکعتی الوتر (نسائی، موطا محمد ص ۱۵۱) (۶) حسن بصریؒ فرماتے ہیں، اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاثة لا یسلم الافی اخر هن (مصنف ابن ابی شیبہ) کتب حدیث میں اس قسم کا مضمون تقریباً بیس جلیل القدر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۸-۲۲۷)

جوابات: (۱) ابن عمرؓ کی تسلیم کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں یحتمل أن تکون التسلیمة یرید بها التشهد یعنی ابن عمرؓ تشہد کے سلام (السلام علیک أیها النبی) کو فسخ صلوۃ سمجھتے تھے چنانچہ انکے بارے میں مروی ہے لایسلم فی المثنی الأولی کان یری ذالک فسخا لصلاته (مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۲۱۴) شاید آنحضرت ﷺ تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہوگا اس سے ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کردیا کہ انه کان یفصل بین شفعه ووتره بتسلیمة (۲) دلائل احناف کے قرینہ سے اوتر بواحدة، ویوتر بواحدة، الوتر رکعة، وغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت کے آخر میں ایک رکعت بڑھا کر ان رکعتوں کو وتر بنادیتے تھے، یعنی کل تین رکعتیں پڑھتے تھے اس توجیہ کی تائید ابن عمرؓ کے درج ذیل کلمات سے بھی ہوتی ہے، اذاخشی أحد کم الصبح صلی رکعة واحدة یوتر به ماقد صلی (بخاری، مسلم) اسپر مزید قرینہ یہ بھی ہے کہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے ان النبی علیه السلام نهی عن البتیر اء ان یصلی الرجل رکعة واحدة یوتر بها (التمہید شرح المؤطا لابن عبد البر) اور ابن مسعودؓ کی روایت قال ماأجزأت رکعة قط (موطأ محمد ص ۱۵۰، طبرانی وغیرہ) میں ایک رکعت نماز پڑھنے کی صریح ممانعت موجود ہے، قال ابن

الصلاح لانعلم فی روایات الوتر مع کثر تھا انه أوتر بواحد ة فحسب، لہذا معلوم ہوا یہاں دوگانے کے ساتھ ملا کر ایک رکعت مراد ہے نہ کہ علیحدہ۔

حدیث عائشہؓ کا جواب: کہ دراصل وتر تین ہی رکعات تھیں کما تولّ علیه الأحادیث المذکورة، باقی دو رکعت شفع الوتر تھیں مجازاً اور تغلیباً ابوین اور قمرین کیطرح مجموعہ پانچ رکعات پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو ادعیہ واذکار اور استراحت کیلئے ہوتا ہے نفس قعدہ کی نفی نہیں یعنی وتر کے بعد استراحت، دعاء، وذکر کیلئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ بعد ادائے نفل جلوس فرماتے تھے، یا اس سے مراد آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے لیکن نماز وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے اور حدیث عائشہ کا معنی یہ ہوگا کہ آپ ان پانچوں رکعتوں کو بیٹھکر نہیں پڑھتے تھے صرف اخری دو رکعتوں کو بیٹھکر پڑھتے تھے۔ کیونکہ یہ حدیث دوسری حدیث الصلوة مثنی مثنی تشهدفی کل ركعتین الخ کے خلاف ہے (ترمذی، مشکوة ج۱ص ۷۷) لہذا یہ حدیث تمام ائمہ کے نزدیک مؤول ہے۔

حدیث ابی ایوبؓ کے جوابات: (۱) صحابۂ کرام آنحضرتؐ کی رات بھر کی عبادات کو وتر کے عنوان سے نقل فرماتے تھے چنانچہ ابوداؤد، طحاوی میں عائشہؓ کی حدیث میں ہے بکم کان رسول الله ﷺ یوتر قالت بأربع وثلاث الیؐ ولم یکن یوتر باکثر من ثلاثة عشر ولا انقص من سبع اس میں ایتار کے معنی وتر مع تہجد پڑھنے کے ہیں، اسطرح حضرات رواۃ نے بھی تہجد اور وتر دونوں پر ایتار اور وتر کا اطلاق فرمایا ہے، لہذا أن یوتر بخمس میں دو رکعت تہجد اور تین رکعت وتر ہے اور أن یوتر بواحدة کے معنی یہ ہیں کہ تہجد کی نماز جو دو رکعت کر کے شفعہ شفعہ پڑھی گئی وہ ایک رکعت سے طاق ہو جائیگی یہ معنی اسلئے ضروری ہے بقول ملا علی قاریؒ کہ کسی ضعیف روایت سے بھی ایک رکعت نماز کا ثبوت نہیں ہے، (۲) اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں بھی اختلاف ہے اور راجح وقف ہے جیسا کہ نسائی، بیہقی اور دارقطنی وغیرہ نے موقوفاً روایت کیا ہے اور یہ ابوایوبؓ کا اجتہاد ہے، لہذا مرفوع کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔
(حاشیۂ اثارالسنن ج۲ص ۷)

حدیث سعد بن ہشام کا جواب: یہ روایت دوسری متعدد روایات کے برخلاف ہے کیونکہ عائشہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ ہر دوگانے پر سلام پھیرتے تھے جیسا کہ مشکوۃ ج۱ص۱۰۵ پر ہے یسلم من کل رکعتین اور عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ تین رکعات وتر پڑھتے تھے کمامر فی دلائل الأحناف، اسیطرح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے صلوۃ اللیل مثنی مثنی (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱ص۱۱۱) لہذا ان احادیث کے پیش نظر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر اور سلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے تہجد کے جلوس وسلام سے تعرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ سائل کا سوال صرف وتر کے بارے میں تھا چنانچہ روایت مسلم میں سعد بن ھشام کے الفاظ یہ ہے انبئنی عن وتر رسول اللہ ﷺ تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کر دیا کہ دوسری رکعت پر عام معمول کے برخلاف قعدہ بلا سلام کرتے اسی کو حدیث میں ثامنہ سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت پر قعدہ کرتے اور سلام پھیرتے اسکو حدیث میں تاسعہ سے تعبیر کیا گیا اور اسکے پہلے چھ رکعات نماز تہجد پڑھتے تھے،

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) عائشہ أعلم الناس بوتر رسول اللہ ﷺ تھیں ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر آیا ہے اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا لہذا ابن عمرؓ کی روایات کے مقابلہ میں عائشہؓ کی روایات کی ترجیح ہوگی، (۲) حدیث تثلیث بسلام واحد کے رواۃ عدداً بہت زیادہ ہیں، عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، حذیفہؓ، انسؓ، ابی بن کعبؓ وغیرہم بھی ہیں (۳) سنن وفرائض میں ایک رکعت والی نماز کی کوئی نظیر نہیں جبکہ تین رکعت والی نماز صلوۃ مغرب سے مشابہ ہے، کماقال رسول اللہ ﷺ وتر اللیل ثلث کوتر النہار صلاۃ المغرب (دارقطنی ج۲ص۲۷) قال عبد اللہ بن مسعود الوتر ثلاث کثلاث المغرب (موطامحمد ص ۱۵۱) فصل بالسلام نہ ہونے سے تشبیہ کامل ہوگی لہذا یہ ہی راجح ہوگی، (۴) ایتار بالرکعۃ کی حدیث، حدیث نہی عن صلوۃ البتیراء کی معارض ہے کمامرّ آنفاً، جبکہ احادیث تثلیث سالم عن المعارضہ ہیں لہذا یہ راجح ہوگی، (۵) مذہب احناف میں جملہ احادیث معمول بہا بن جاتی ہے بخلاف دوسرے مذاہب کے، (تفصیل کے لیئے دیکھئے اعلاء السنن، معارف السنن، آثار السنن، درس ترمذی ج۲ص۲۱۵ تا ۲۳۵)

حدیث: عن ابی سعید قال قال رسول الله ﷺ من نام عن الوتر ونسیه فلیصل اذاذکر أو استیقظ(مشکوۃ ج ا ص ۱۱۳)

فوت وتر سے قضاواجب ہے یانہیں؟: اسکے متعلق صاحب ہدایہ لکھتے ہیں وجب القضاء بالاجماع ،اور بذل المجہود ج ۲ ص ۳۳۰ وغیرہ میں لکھتے ہیں وتر کے متعلق صحابہ میں علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، عبادہ بن الصامتؓ، معاذؓ، فضالہؓ، ابن عباسؓ وغیرہم اور ائمہ میں ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم تمام حضرات وجوب قضاء کے قائل ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کب تک قضاء کرسکتا ہے،

مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک صبح کی نماز سے پہلے پہلے قضا کرسکتا ہے، (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک رات میں ہو یا دن میں ہر وقت قضا کرسکتا ہے یہ ایک روایت شوافع سے بھی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں اگر کوئی شخص رات میں وتر نہ پڑھے اور اسکو صبح کی نماز سے پہلے یاد آجائے تو جب تک وہ وتر نہ پڑھے گا اسکی نماز صبح درست نہ ہوگی (درمختار) شوافع کے نزدیک نماز صبح درست ہوجائیگی،

حدیث: عن نافع قال کنت مع ابن عمرؓ بمکۃ ...... فشفع بواحدۃ الخ(مشکوۃ ج ا ص ۱۱۳)

مسئلہ نقض وتر: اسکی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص شروع رات میں بعد العشاء وتر پڑھے پھر رات میں بیدار ہوکر نوافل پڑھنے کا ارادہ کرے تو وہ سابقہ وتر کو شفع بنالینے کی نیت سے ایک رکعت پڑھ لے اسکے بعد تہجد پڑھ کر اخر میں وتر پھر پڑھ لے یہ امام اسحٰقؒ کا مذہب ہے یہ ابن عمرؓ، عثمانؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، لیکن جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ اسکے قائل نہیں،

دلائل اسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن ابن عمرؓ اجعلوا اخر صلوتکم باللیل وترًا (مسلم ،مشکوۃ ج ا ص ۱۱۱)

دلائل جمہور: (۱) لا وتران فی لیلۃ (ترمذی ج ا ص ۶۱) (۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھ کر اخر لیل تک نوافل پڑھنے میں مشغول

ہوجاتے تھے (مشکوۃ ج۱ص۱۱۱) (۳) یہ خلاف قیاس وعقل ہے کہ پہلی وتر کے بعد سوجانے اور حدث وغیرہ منافی صلوۃ واقع ہونے کے باوجود اخیر شب کی ایک رکعت وتر سابق کے ساتھ کسطرح متصل ہوکرایک نماز ہوسکتی ہے؟

جوابات: (۱) ابن عباسؓ کو جب ابن عمرؓ کے نقض وتر کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ ابن عمر ایک رات میں تین وتر پڑھتے ہیں، ایک وہ جو اوّل شب میں پڑھا، دوسرا وہ جو نقض وتر کیلئے پڑھا، تیسرا وہ جو تہجد کے بعد پڑھا، حالانکہ حدیث میں دومرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا (کما مرّ آنفا) خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے اس پر انحضرت ﷺ سے میرے پاس کوئی روایت نہیں عن مسروق قال قال ابن عمر شئ افعله برائی لا ارویه (معارف السنن ج۴ص۲۵۷) (۲) اٰخر صلوٰتکم سے مراد یہ ہے کہ وتر سب فرائض کے بعد ہونا چاہیئے یعنی بعد العشاء، گویا یہ ترتیب کے بیان کیلئے ہے (۳) یہ نبی علیہ السلام اور اکابر صحابہ ابوبکرؓ، ابوہریرہؓ، رافع بن خدیجؓ، عمار بن یاسرؓ وغیرہم کے عمل وقول کے خلاف ہے چنانچہ ام سلمہؓ سے مروی ہے ان النبیؐ کان یصلی بعد الوتر رکعتین، اس سے معلوم ہوا انحضرت ﷺ سے دورکعت پڑھنا ثابت ہے ایک رکعت پڑھنا ثابت نہیں،

مسئلہ شفع الوتر: وتر کے بعد دورکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی ثبوت میں تردد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہے (درس ترمذی) (۱) ام سلمہؓ کی حدیث مذکور سے وتر کے بعد دورکعت کا ثبوت ملتا ہے (۲) اسکے علاوہ انسؓ کی حدیث دارقطنی میں، عائشہ کی حدیث مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں (۴) اور ابوامامہؓ کی حدیث مسند احمد اور بیہقی میں موجود ہے، اس بناپر ابن صلاحؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں یہ سنت وتر ہیں جیسے مغرب کے بعد دورکعتیں سنت مغرب ہیں وہ دورکعت وتر نہار (مغرب) کیلئے جسطرح بحیثیت تکمیل ہے اسطرح بعد الوتر دورکعت بھی تکمیل وتر لیل کیلئے ہے لہذا سنت وتر تابع وتر ہے خود کوئی مستقل چیز نہیں اسلئے اٰخریت وتر پر کوئی اثر نہیں،

پڑ تا، چونکہ آپ ﷺ سے وہ دو رکعتیں بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اسلئے علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں ان میں سنت جلوس ہے (معارف السنن ج ۴ ص ۲۵۹) اور بعض حضرات ان دونوں رکعتوں میں قیام افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم وہ تو مطلق ہے اس میں دو رکعتیں بھی داخل ہیں (اعلاء السنن، زادالمعاد وغیرہ) باقی بحثوں کیلئے مطولات ملاحظہ ہو،

باب القنوت

حدیث: عن أبی هريرةؓ ان رسول الله ﷺ كان اذا أراد أن يدعوَ على أحد أو يدعوَ لاحد قنت بعد الركوع،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴)

قنوت کے چند معانی آتے ہیں، (۱) اطاعت کرنا (۲) نماز میں کھڑا ہونا، (۳) اللہ تعالےٰ کے سامنے فروتنی کرنا وغیرہ یہاں مراد دعاء مخصوص ہے جسکا ذکر سامنے آرہا ہے پھر قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک قنوت وتر، دوسری قنوتِ نازلہ جو کسی نزول مصیبت وحادثہ کے وقت پڑھی جاتی ہے،

قنوت وتر میں تین مختلف فیہا مسائل ہیں، زمان قنوت وتر، مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) اور احمدؒ کے نزدیک قنوت وتر صرف رمضان کے نصف اخیر میں مشروع ہے (۲) حنفیہ، شافعیؒ (فی روایۃ)، احمدؒ (فی روایۃ مشہورہ) کے نزدیک پورے سال مشروع ہے،

مکان قنوت وتر: (۱) شافعیؒ، احمدؒ کے نزدیک دعاء قنوت وتر رکوع کے بعد ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رکوع سے قبل ہے،

مسئلہ اولیٰ پر شوافع کی دلیل: عن الحسن أن عمر بن الخطاب جمع الناس على أبى بن كعب ولا يقنت بهم الا فى النصف الباقى أى من رمضان (ابوداؤد)

مسئلتین پر شوافع کی دلیل: اثر علیؓ، انه كان لا يقنت الا فى النصف الأخر من رمضان وكان يقنت بعد الركوع، مسئلۂ ثانی پر شوافع کی دلیل حدیث الباب بھی ہے،

مسئلتین پر دلائل احناف: (۱) عن أبى بن كعبؓ ان رسول الله ﷺ كان يوتر فيقنت قبل الركوع (ابن ماجه، نسائى) (۲) عن ابن عمرؓ ان النبى ﷺ كان

یوتر بثلث ویجعل القنوت قبل الرکوع (طبرانی) یہ دونوں احادیث مطلق ہیں رمضان کے ساتھ مقید نہیں، (۳) عن ابراھیم کان عبد اللہ یقنت فی الوتر کل لیلة قبل الرکوع (مصنف ابن ابی شیبہ) عن ابراھیم ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنة کلھا فی الوتر قبل الرکوع (موطا محمد) اسطرح بہت سی احادیث وآثار ہیں جن سے قبل الرکوع پورے سال پڑھنی ثابت ہوتی ہے

دلیل عقلی: جب وتر سال بھر پڑھنا ہے تو جمیع ارکان وادعیہ کے مانند دعاء قنوت بھی سال بھر پڑھی جانی چاہیئے،

جوابات: (۱) ابی بن کعبؓ اور علیؓ کے اثار میں قنوت سے مراد قنوت نازلہ ہے اسپر قرینہ درج ذیل روایت ہے عن عمرؓ ان السنة اذا انتصف رمضان أن یلعن الکفرة فی الوتر (مرقاة ج۳ص۱۸۴) (۲) ابن ہمام فرماتے ہیں دونوں اثر میں قنوت سے مراد طول قیام بھی ہوسکتا ہے، لہذا اس سے قنوت وتر کی نفی نہیں ہوتی ہے، (۳) اثر اول منقطع ہے کیونکہ حسن بصریؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا، (۴) حدیث الباب میں قنوت بعد الرکوع سے قنوت نازلہ مراد ہے یہ ہمارے نزدیک بھی بعد الرکوع ہے یہ توجیہ انسؓ کی متصل آئندہ حدیث سے ثابت ہوتی ہے فقنت رسول اللہ ﷺ بعد الرکوع شھرًا یدعو علیھم (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱ص۱۱۳)

الفاظ قنوت وتر: (۱) شوافع کے نزدیک اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ پڑھنا بہتر ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک اللھم إنا نستعینک الخ پڑھنا اولی ہے دونوں دعاء مشکوۃ ج۱ص۱۱۲ میں درج ہے،

دلیل شوافع: عن الحسن بن علیؓ قال علّمنی رسول اللہ ﷺ کلماتٍ اقولھن فی قنوت الوتر اللھم اھدنی الخ (ترمذی ج۱ص۱۰۶، مشکوۃ ج۱ص۱۱۲)

دلائل احناف: (۱) خالد بن ابی عمران سے مروی ہے کہ جبرائیلؑ نے آنحضرت ﷺ کو اس دعا کی تعلیم دی ہے (اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل، طبرانی) (۲) عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ ج۲ص۳۱۴، طحاوی) (۳) ابی بن کعبؓ، ابوموسیٰؓ، اور ابن عباسؓ کے مصاحف میں یہ دو مستقل سورتیں تھیں جنکا نام

سورۃ الخلع والحفد تھا علامہ سیوطیؒ اتقان میں لکھتے ہیں یہ دونوں سورتیں منسوخ التلاوۃ ہیں اسلئے احناف اسکے آداب لکھے کہ یہ جنوب حیض ونفاس والی عورتیں نہیں پڑھ سکتی ہیں،

جواب: آنحضرت ﷺ سے دونوں دعائیں منقول ہیں اگر کوئی دونوں کو جمع کرلے تو نور علی نور ہے

نماز فجر میں قنوت نازلہ: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد دائما قنوت نازلہ پڑھی جائیگی، (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک دائمی نہیں بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی مصیبت وحادثہ نازل ہو تو پڑھنا مستحب ہے حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ اگر پانچ وقت نمازوں کے بعد دعاء کی جائے تو یہ قنوت نازلہ سے بہتر ہے،

دلائل شافعیؒ ومالکؒ: (۱) عن انس ؓ قال مازال رسول اللہ ﷺ یقنت فی الفجر حتی فارق الدنیا (أحمد ، طحاوی) (۲) عن براء بن عازب ؓ قنت رسول اللہ ﷺ فی الفجر (ابو داؤد)

دلائل أبوحنیفۃؒ واحمدؒ: (۱) عن أبی ھریرۃ ؓ قال کان رسول اللہ ﷺ لا یقنت فی صلوۃ الصبح الاان یدعو لقوم أو یدعو علی قوم (ابن حبّان) (۲) عن أنس ؓ ان النبی ﷺ قنت شھرا ثم ترکہ (أبوداؤد، نسائی، مشکوۃ ج۱ ص۱۱۴) (۳) ابومالک اشجعی کے والد دائمی قنوت صبح کے متعلق فرماتے ہیں ای بُنَیَّ محدث (ترمذی، نسائی، مشکوۃ ج۱ ص۱۱۴) (۴) عن ابن مسعود ؓ قال لم یقنت النبی ﷺ فی الفجر الّا شھرًا ثم ترکہٗ (طحاوی، مسند بزار) روایات مذکورہ سے ثابت ہوا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہ تھی،

جوابات: (۱) انسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ حادثے کے وقت فجر میں قنوت پڑھنے کو آخری زندگی تک نہ چھوڑا (۲) قنوت کے معنی طول قیام کے ہیں (۳) اسکی سند میں عیسی بن ابی عیسیٰ راوی ضعیف ہے، احمدؒ اور نسائیؒ کہتے ہیں ہولیس بالقوی، (۴) حدیث براء بن عازبؓ سے قنوت پڑھنا ثابت ہوتا ہے مداومت تو ثابت نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، (بذل المجہود ج۲ ص۳۲۹، فتح الملہم ج۲ ص۲۳۴، عینی ج۳ ص۴۲۲)

بابُ قیام شهر رمضان

قال الکرمانیؒ اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلوۃ التراویح (فتح الباری ج۴ص۲۱۷) واضح رہے کہ احناف کے نزدیک رمضان میں تراویح مرد وعورت دونوں کیلئے سنت مؤکدہ ہے اور جماعت کے ساتھ تراویح سنت موکدہ علی الکفایہ ہے (البحر الرائق ج ۲ ص ۶۸) کیونکہ (الف) خلفاء راشدین سے اس پر مواظبت پائی گئی، (ب) نیز آنحضرت علیہ السلام نے تئیس کو ثلث لیل، پچیس کو نصف لیل تک، اور ستائیس کی رات کو اختتام سحری تک جماعت کیساتھ تراویح پڑھائی، پھر لوگوں سے فرمایا گھروں میں الگ الگ پڑھو کہ کہیں جماعت تراویح فرض نہ ہو جائے،

<u>نماز تراویح کی تعداد رکعات میں اختلاف ہے، مذاہب</u>: (۱) غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں، (۲) مالکؒ کی ایک روایت میں چھتیس اور ایک روایت میں اکتالیس ہیں، (۳) ائمہ ثلثہ، امام مالک کی اصل روایت اور جمہور کے نزدیک بیس رکعتیں مسنون ہیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے، **قال البنوریؒ و بالجملة عشرون رکعات من التراویح هو قدر متفق بین الامة والائمة من غیر خلاف وانما الخلاف فیما زاد ولا حجة فی خلاف مالک فی ذالک، وقد خالفه من کبار اهل مذهبه مثل الحافظ ابی عمر ابن عبد البر حیث قال بعد التدلیل بعشرین رکعة وهو قول جمهور العلماء وهو الاختیار عندنا اه وایضا قال وبالجملة العشرون من التراویح وثلاث الوتر هو الذی استقر علیه الامر اخیرًا کما یقوله الشعرانیؒ فی کشف الغمة والسیوطیؒ فی المصابیح، فمن احدث خلافا بعد هذا الاتفاق یکون خارقا للاجماع، والمتمسک بالخلاف الذی لا اثر له الا فی مطاوی الاوراق متمسک بهواه، وهان علیه امر دینه وتقواه وبالله التوفیق** (معارف السنن ج۵ص۵۴۵، ۵۴۶) علامہ ابن تیمیہؒ کی متعدد عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح چالیس یا چھتیس یا بیس یا دس یا آٹھ

رکعتوں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے وہ اپنے فتاوی میں ایک جگہ لکھتے ہیں قدثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعة فی قیام رمضان ، ویوتر بثلاث فرای کثیر من العلماء ان ذالک هو السنة لانه اقامه بین المهاجرین والانصار ولم ینکره منکر ......اورایک جگہ لکھتے ہیں وان کانوا لایتحملونه فالقیام بعشرین هو الافضل وهو الذی یعمل به اکثر المسلمین فانه وسط بین العشر وبین الاربعین یعنی لمبے لمبے قیام کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں انکے نزدیک بھی بیس پڑھنا افضل ہے اور ظاہر ہے کہ آج اتنے لمبے قیام کی ہمت اور حوصلہ کس میں ہے لہذا ابن تیمیہؒ کی تحقیق میں بھی آج کل بیس پڑھنا ہی افضل ہے لیکن ان لامذہبیوں کو کون سمجھائے کہ ابن تیمیہؒ بھی بیس کے قائل ہے

دلائل غیر مقلدین: (۱) عن السائب بن یزیدؓ قال أمر عمرؓ أبی بن کعبؓ وتمیما الداری ان یقوما للناس باحدیٰ عشر رکعةً (رواہ مالک، مشکوۃ ج۱ ص۱۱۵) (۲) عن عائشةؓ قالت ماکان رسول اللہ ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشر رکعة یصلی اربعا، دونوں حدیثوں میں تین رکعات وتر ہیں لہذا تراویح کی رکعتیں آٹھ ہیں،

دلیل مالکؒ: تعامل اہل مدینہ، انکو حدیث سے کوئی دلیل نہیں، اور امام مالکؒ کی دوسری روایت کی دلیل یعنی (اکیالیس رکعات کی) وہ روایت جو ترمذی ج۱ ص۱٦٦ (باب ماجاء فی قیام رمضان) میں ابی بن کعب سے مروی ہے،

دلائل جمہور: (۱) اجماع صحابہ، چنانچہ دور خلافت فاروقی میں صحابہ کی اجماع سے چار چیزیں مشروع ہوئیں، (۱) عدد رکعات تراویح، (۲) جماعت تراویح، (۳) ختم قران فی التراویح، (۴) قیام تراویح فی اول اللیل، گو آنحضرت ﷺ سے تراویح کی تعداد قوی سند سے منقول نہیں، البتہ خلفاء راشدین اور جمہور تابعین سے بیس رکعات منقول ہیں اس پر دلائل ملاحظہ ہوں، (الف) عن یزید بن رومانؒ انه قال کان الناس یقومون فی زمن عمرؓ فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة (موطامالک) (ب) عن السائب بن یزیدؓ قال کانوا یقومون علی عهد عمرؓ فی

شهر رمضان بعشرين ركعة وعلى عهد عثمانؓ وعلیؓ مثله (رواه البيهقي ج ۲ ص ۴۹۴ بسند صحيح) (ج) عن يحييٰ ان عمرؓ أمر رجلاً أن يصلى بهم عشرين ركعة (رواه ابن أبي شيبه بسند قوى)،، (۲)عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ كان يقوم فی رمضان بعشرين ركعةً في غير جماعة (سنن بیہقی ج۲ص۲۹۶)(۳) عن ابن عباسؓ ان رسول الله ﷺ كان يصلى فی رمضان عشرين ركعةً (مصنف ابن ابی شیبہ)(۴) عن ابی يوسف قال سالت ابا حنيفة عن التراويح وفعله عمرؓ ؟ فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرصه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ، ولم يامر به الاعن اصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ (كما ذكره الشرنبلالي في مراقي الفلاح) وقول ابی حنیفه هذا غاية مايطمئن اليه القلب وبلغ الغاية في الدقة والمتانه وقد ظهر له ما خفی علی كثير من الفقهاء فدل قول ابی حنيفة هذا على انه يحتمل ان يكون عند الفاروق منه ﷺ عهد فاذن العشرون لابد ان يكون لها اصل فی المرفوع وان لم يبلغ الينا بالاسناد القوى (معارف السنن ج ۵ ص۵۵۵)

__جوابات__:(۱) غیر مقلدین کی احدی عشرة رکعة کی روایت کوابتداء زمانہ خلافتِ فاروقی پرحمل کیا جائے کیونکہ سائب بن یزیدؓ کی دوسری روایت میں ہے قال کنا نقوم فی زمن عمر بن الخطابؓ بعشرين ركعة (رواه البيهقي في كتاب المعرفة قال النووی إسناده صحيح)

__اعتراض__: غیر مقلدین کہتے ہیں پہلے بیس رکعات پھر بعد میں گیارہ رکعات ہونے کا بھی احتمال ہے،

__جواب__: اگر گیارہ کا حکم بعد کا ہوتا تو گیارہ ہی پر سب کا تعامل ہوتا حالانکہ تینوں خلفاء کے عہد میں اور بعد کے قرون میں دور حاضر تک بیس پر تعامل ہے اس سے واضح ہوا کہ بیس کا حکم بعد کا ہے اورتواترعملی کیلئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ ابن عبدالبر مالکیؒ، علامہ عینیؒ، ابن رشدؒ، نوویؒ، غزالیؒ، ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، داؤدظاہریؒ، غیر مقلدین ہند کے مقتدانواب صدیق حسن خانؒ وغیرہم کا اجماعی فیصلہ یہ ہے صلوة التراويح سنة مؤكدة وهی عشرون ركعة ،

حدیث عائشہؓ کے جوابات :(۱) یہ تو تہجد کے بارے میں ہے نہ کہ تراویح کے متعلق روایت کے الفاظ ولا فی غیرہ اس پر دال ہے کیونکہ رمضان وغیر رمضان میں نماز تہجد پڑھی جاتی ہے نہ کہ تراویح تہجد اور تراویح دونوں تو الگ الگ نمازیں ہیں کیونکہ تہجد کا حکم اللہ تعالےٰ کی طرف سے ہے کمافی قوله تعالیٰ ومن الليل فتهجد به ......الآية،،اور تراویح کا ثبوت آنحضرت ﷺ کی حدیثوں سے ہے مثلاً كتب الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه (ابن ماجه) نیز تہجد اکثر اخیر شب میں ہوتا تھا اور تراویح اول شب میں پڑھی جاتی تھی (ابوداؤد) اور اس حدیث طویل کے اخری جملہ" ولا ينام قلبي "،سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ نماز اخیر شب میں ہوتی تھی اسلئے ضرور وہ نماز تہجد تھی، (۲) حدیث عائشہؓ میں یصلی أربعا کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے، حالانکہ غیر مقلدین دو دو رکعت کرکے تراویح پڑھتے ہیں لہٰذا انکا اس حدیث پر بھی عمل نہیں،

دلیل مالکؒ کا جواب : یہ ہے کہ اہل مدینہ کے چھتیس رکعات پڑھنے کیوجہ یہ تھی کہ مکہ والے ہر ترویحہ یعنی چار رکعات کے بعد طواف کیا کرتے تھے اہل مدینہ نے اس جگہ چار رکعات نفل پڑھنی شروع کردیں تاکہ طواف کے ثواب کی کمی پوری ہوجائے اور آخری ترویح کے بعد نہیں پڑھتے تھے اسلئے سولہ رکعات زائد ہوگئیں، لیکن یہ خلفاء راشدین سے منقول نہیں اسلئے یہ سنت نہیں ہوسکتیں، البتہ قیام لیل میں سے ہونیکی وجہ سے باعث ثواب ہونگی، اور اکتالیس رکعات کی روایت سے جو استدلال کیا ہے وہ شاذ ہے لہٰذا وہ عشرین رکعات کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے، اور نیز ماروی عن أبي بن كعب کے تحت محشی ترمذی لکھتے ہیں أقـــول لا يصح ظاهر عبارة الترمذى أصلا ولم أجد في ذخيرة الحديث رواية لا ضعيفة ولا قوية على صلوة أبي بن كعب إحدى وأربعين ركعةً (ترمذی ا ص ۱۶۷)

بیس رکعات کی حکمت : یہ مسلم بات ہے کہ سنن فرائض کے مکملات ہیں اب فرائض وتر کیساتھ ملکر بیس رکعات ہوتے ہیں اسلئے تراویح بھی بیس رکعات ہیں تاکہ مکمَّل اور مکمِّل کے درمیان برابری ہوجائے، (عینی ج ۲ ص ۸۰۳، بذل المجہود ج ۲ ص ۳۰۴ وغیرہما)

الفصل الثالث : **حدیث** : عن عبد الرحمن بن عبدالقارى.....قال عمرؓ نعمت البدعة هذه حضرت عمرؓ نے فرمایا اس جماعت کا مقرر ہونا اچھی بدعت ہے نہ کہ

اصل جماعت کیونکہ جماعت تو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہوچکی ہے یعنی اجتماع علی امام واحد علی الدوام آنحضرت ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے دور میں نہ تھا اس حیثیت سے اسکو بدعت لغوی ای الامر البدیع سے تعبیر کی گئی یہ ہرگز بدعت اصطلاحی نہیں ہوسکتی کیونکہ حضرت ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين لہذا انکی سنت کا وہی حکم ہے جو نبی علیہ السلام کی سنت کا ہے، نیز متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو یہ علم تھا کہ بعض چیزیں جو آپ ﷺ کے زمانہ میں پردۂ اجمال میں ہیں وہ خلفاء راشدین کے عہد میں درجۂ تفصیل میں آئینگی اور جو چیزیں مرتبۂ اطلاق میں ہیں وہ تعیین کی شکل اختیار کرینگی اسلئے آپ ﷺ نے امت کو حکم دیا، (۱) اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكرؓ وعمرؓ (صحاح) (۲) لوكان بعدي نبي لكان عمرؓ (صحیح) (۳) ستحدث بعدي أشياء وأحبها الىّ ان تلزموا ما أحدث عمرؓ (ابونعیم، ترمذی ج ا ص ۱۶۶ وغیرہ) بدعت کے متعلق تفصیل ایضاح المشکوٰۃ ج ا ص ۲۲۲ میں ملاحظہ ہو،

باب صلوة الضحى

حدیث: عن أم هانيؓ قالت ان النبي ﷺ دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلّى ثماني ركعات ..... وقالت في رواية أخرىٰ وذالك ضحًى،،

الضحى یہ ضحوٰ سے ماخوذ ہے بمعنی آفتاب کا بلند ہونا، دن کا چڑھنا، چنانچہ یہ نمازیں دو رکعت سے بارہ رکعت تک آفتاب بلند ہونے کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت میں بھی پڑھی جاتی ہیں اسلئے انکو ضحیٰ کہا جاتا ہے، ضحیٰ کی دو نمازیں ہیں ایک اشراق، دوسری چاشت، علیؓ سے مروی ہے ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر الخ (ابوداؤد شمائل) یعنی سورج طلوع ہونے کے بعد افق مشرق سے سورج اتنی دور ہوجائے جیسا عصر کے وقت افق مغرب سے ہوتا ہے تو وہ اشراق کا وقت ہے اور جب اتنی دور ہوجائے جتنا ظہر کا وقت ہوتا ہے تو یہ چاشت کا وقت ہے ان نمازوں کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) ابن عمرؓ، انسؓ، ابوبکرہؓ کے نزدیک یہ بدعت ہے (۲) حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مستحب ہے خواہ مسجد میں پڑھے یا گھر میں، (۳) اکثر شوافع کے نزدیک سنت

ہے(۴)ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے نزدیک اگر کوئی سبب پایا جائے تو مشروع ہے ورنہ نہیں جیسے حدیث الباب میں ام ہانیؓ کے مکان پر فتح کیوجہ سے پڑھی گئی، (۵) بعض علماء نے کہا کبھی کبھی گھر میں بلامواظبت پڑھنا مستحب ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً مستحب ہے کیونکہ علامہ عینیؒ نے پچیس صحابہ سے اسکا ثبوت پیش کیا، (٦) ابن العربیؒ نے صلوۃ الضحی کو آنحضرت ﷺ کے پہلے بہت سی انبیاء کی نماز قرار دی، نوویؒ فرماتے ہیں نبی علیہ السلام امت پر فرض ہوجانے کے خوف سے اس پر مواظبت نہیں کرتے تھے لیکن آپ ﷺ نے ابو ہریرہؓ، ابوالدرداءؓ، ابوذرؓ کو اسکے پڑھنے کی وصیت کی ہیں، بعض علماء نے انا سخرنا الجبال معه یسبحن بالعشی والاشراق (سورۂ ص) اس آیت قرآنی سے بھی اسپر استدلال کیا ہے، لہذا ابن عمرؓ وغیرہ کے بدعت کہنے کو مداومت یا ہمیشہ مسجد میں پڑھنے پر حمل کیا جائے (معارف السنن ج۴ص ۲٦۷، عینی ج۳ص ٦٦۸ وغیرہ)

باب صلوة السّفر

تحقیق سفر: سفر بمعنی ظہور، سفورًا (ن) واسفر الصبح بمعنی صبح روشن ہوگئی، چونکہ سفر میں آدمی کے اخلاق ظاہر ہوتے ہیں، یا اس سے زمین کا حال ظاہر ہوتا ہے، اسلئے اسکو سفر کہتے ہیں،

حکم قصر واتمام صلوۃ فی السفر: اسکے متعلق اختلاف ہے، مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک رباعیہ نماز میں سفر شرعی کیوجہ سے قصر یعنی ثنائیہ بن جانا رخصت ہے واجب نہیں اور چار رکعات پڑھنا افضل ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ مشہورہ) ثوریؒ، اوزاعیؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور اکثر علماء سلف کے نزدیک سفر میں قصر صلوۃ واجب ہے اور اتمام جائز نہیں یہ قول علیؓ، عمرؓ، ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے،

ثمرۂ اختلاف یہ ہے: مثلاً اگر کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور قعدۂ اولی نہیں کیا تو شوافع کے نزدیک نماز ہوجائیگی اور حنفیہ، مالکیہ وغیرہ کے نزدیک نماز باطل ہوجائیگی کیونکہ بعد الرکعتین بیٹھنا واجب تھا وہ چھوڑ دیا

دلائل شوافع وحنابلہ: (۱) قولہ تعالی واذا ضربتم فی الارض لیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلوۃ کیونکہ جناح کی نفی یہ اباحت کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، (۲) قال الزہریؒ قلت لعروۃ مابال عائشۃؓ تتم قال تأولت کما تأول عثمانؓ (متفق

علیہ، مشکوۃ ج ۱ص۱۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کا فعل سفر شرعی میں اتمام صلوۃ کا تھا (۳) عن عائشةؓ قالت كل ذالك قد فعل رسول الله ﷺ قصر الصلوة وأتم (شرح السنة، مشکوۃ ج ۱ص۱۱۸) (۴) عن عائشةؓ ان النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم (دار قطنی) (۵) یعلی بن امیہؓ کی حدیث میں قصر کے متعلق ارشاد ہے صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (مسلم، مشکوۃ ج ۱ص۱۱۸) یہ روایت بخاری میں عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے اور ابن حبان میں فاقبلوا رخصته ہے کیونکہ صدقہ نفلی ہوتا ہے نہ کہ واجب تو معلوم ہوا کہ قصر صلوۃ واجب نہیں،

<u>دلائل حنفیہ و مالکیہ</u>: (۱) ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی ثابت نہیں کہ آنحضرت ﷺ حالت سفر میں اتمام کیا بلکہ قصر پر مواظبت فرمائی جو علامت وجوب ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يزد على الركعتين حتى قبضه الله (بخاری وغیرہ) (۲) عن عائشةؓ قالت فرضت الصلوة ركعتين (أولا بمكة ليلة الاسراء) ثم هاجر رسول الله ﷺ ففرضت أربعا (في الحضر) وتركت صلوة السفر على الفريضة الاولى (متفق علیہ، مشکوۃ ج ۱ص۱۱۹) وفي رواية أخرى في البخارى ج ۱ ص ۱۴۸ الصلوة اول مافرضت ركعتان فاقرت صلوة السفر وفي رواية مسلم وزيد في صلوة الحضر (۳) عن ابن عباسؓ قال فرض الله الصلوة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة (مسلم، مشکوۃ ج ۱ص۱۱۹) ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ وہ اپنے فریضۂ اصلیہ پر برقرار ہیں، لہذ واجب ہیں (۴) قال المؤرقؒ سألت ابن عمرؓ عن الصلوة في السفر فقال ركعتين ركعتين من خالف السنة كفر (رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح (۵) جمہور صحابہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے دیکھئے (طحاوی شریف ج ۱ص۲۰۲ وبعدہا) اور بھی بہت سی دلائل ہیں

<u>جوابات آیۂ کریمہ</u>: (۱) یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ یہ صلوۃ خوف کے بارے میں ہے، اور قصر سے قصر فی الکمیۃ مراد نہیں بلکہ قصر فی الکیفیۃ مراد ہے (الف) جیسا کہ یہ

ابن عمرؓ، جابرؓ، ابن عباسؓ سے منقول ہے (ابن کثیر، ابن جریر) (ب) اس میں إن خفتم أن یفتنکم الذین کفروا کی قید لگی ہوئی ہے، (ج) اور آگے چلکر فاذا اطمأننتم فاقیموا الصلوۃ ، کا ارشاد ہے، خوف فتنہ کی شرط اور اسکے دور ہونے کے بعد اقامت صلوۃ کا حکم صلوۃ خوف ہی پر صادق آتا ہے، صلوۃ سفر میں تو یہ بات نہیں ہے (۲) اگر اس سے قصر فی السفر مراد ہوتو کہا جائیگا لا جناح سے عدم وجوب قصر ثابت نہیں ہوگا جسطرح فلا جناح علیه أن یطوف بهما سے عدم وجوب سعی بین الصفا والمروۃ ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ سعی تو بالاتفاق واجب ہے، (۳) ممکن تھا کہ صحابۂ کرامؓ کثرت ثواب کے شوق میں قصر صلوۃ فی السفر میں حرج محسوس کریں گے اس وہم کو رفع کرنے کیلئے جناح کی نفی فرمادی،

جوابات فعل عائشہؓ وعثمانؓ: (۱) عروہؒ کے قول سے ظاہر ہے کہ عائشہؓ اور عثمانؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوع نہ تھی بلکہ یہ انکا اپنا اجتہاد تھا کہ وہ قصر صلوۃ کے حکم کو سفر سیر وسیاحت کیساتھ مخصوص سمجھتے تھے اور اگر سفر کے دوران کسی جگہ ٹھہر جائے تو اس صورت میں انکے نزدیک اتمام صلوۃ ضروری تھا، (۲) عائشہؓ یہ تاویل کرتی تھیں کہ قصر کا تعلق وجود مشقت پر ہے کما روی عن عروۃؓ أنها کانت تصلی فی السفر أربعا فقلت لها لو صلیت رکعتین فقالت یا ابن أختی إنه لایشق علی (بیہقی ج ۳ ص ۱۴۳) جب مجھے مشقت نہیں ہورہی تو اتمام کرنا بہتر ہوگا، (۳) عائشہؓ کہتی تھیں میں تو ام المؤمنین ہوں لہذا جہاں بھی میں جاتی ہوں اپنے اہل میں جاتی ہوں اسلئے میں مقیم ہوں، (۴) عثمانؓ نے منی میں نومسلم اعراب کی تعلیم اور رفع مغالطہ کیلئے یہ اقدام کیا تھا، (۵) عثمانؓ نے مکہ میں گھر بنالیا تھا اور انکا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان نکاح کرلے وہاں اتمام واجب ہے عن ابراهیم قال إن عثمانؓ صلی أربعا لانه إتخذها وطنا (أبوداؤد ص ۲۷۰)

عائشہؓ کی دونوں حدیثوں کے جوابات: (۱) قصر الصلوۃ کا تعلق سفر کے ساتھ ہے اور اتم کا تعلق حضر کے ساتھ ہے فلا إشکال (۲) یا کہا جائے قصر صلوۃ کا تعلق رباعیہ نماز سے ہے اور اتمام کا تعلق ثنائیہ اور ثلاثیہ سے، ان دونوں میں تو بالاتفاق قصر نہیں (۳) یہ حکم ابتداء زمانہ کا ہے پھر بعد میں قصر صلوۃ کے وجوب کا حکم کیا گیا، (۴) پہلی حدیث میں ابراہیم بن یحی ضعیف راوی ہے لہذا احادیث قویہ کے مقابلہ میں یہ مرجوح ہے،

جوابات حدیث یعلی بن امیہؓ: (۱) اس میں امر بالقبول برائے وجوب ہے جسکے بعد بندہ کو شرعا رد کرنیکا اختیار ہی نہیں رہتا اور اتمام کا جائز قرار دینا اس نعمت کو رد ہی کرنا ہے، (۲) احناف کہتے ہیں کہ اللہ کے صدقہ نفلیہ کا قبول کرنا واجب ہے، (۳) صدقہ تو کبھی واجب بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ إنما الصدقات للفقراء (الآیۃ) (فتح الملہم ج ۲ ص ۲۴۶، بذل المجہود ج ۲ ص ۲۲۹، التعلیق ج ۲ ص ۱۲۱)

حدیث: عن أنس........ قال أقمنا بها عشرا ،، (مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۸)

تشریح: معلوم رہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ اور آپکے رفقاء نے مکہ میں دس دن قیام فرما کر ارکان حج وغیرہ ادا کیے اس سے فراغت کے بعد چودھویں ذی الحجہ کی صبح کو وہاں سے مدینہ کیلئے روانہ ہوگئے،

سوال: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے؟

جواب: اسکے متعلق علامہ عینیؒ نے بائیس اقوال نقل کئے ہیں اس میں زیادہ مشہور تین اقوال ہیں،

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک چار دن کی اقامت کے قصد کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اور اتمام ضروری ہوتا ہے (۲) احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک چار دن سے زائد، (۳) ابوحنیفہؒ اور ثوریؒ کے نزدیک جب پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرلے تو اسکو اتمام کرنا ضروری ہے ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابن جبیرؓ سے بھی یہ منقول ہے، اسکے متعلق کسی کے پاس کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہیں،

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) اثر سعید بن المسیبؒ إذا أقام أربعا صلى أربعا (ترمذی) (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ مکہ میں بروز اتوار ۴/ ذی الحجہ کو داخل ہوئے اور ۸/ ذی الحجہ جمعرات کی صبح کو منی تشریف لے گئے لہذا مکہ میں قیام کی مدت چار روز ہوتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن عبد الله بن عمرؓ قال اذا كنت مسافرا فو طنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوما فاتمم الصلوة وإن كنت لا تدرى فاقصر الصلوة (كتاب

الآثار لمحمدؒ ومصنف ابن أبي شيبةؒ) (۲) عن ابن عباسؓ قال اذا قدمت بلدة وأنت مسافروفي نفسک أن تقيم خمسة عشر يوما فا تمم وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر ها (معارف السنن)

جوابات: (۱) سعید بن المسیبؒ کا درج ذیل دوسرا اثر مسلک حنفیہ کے مطابق ہے قال اذا قدمت بلدة فاقمت خمسة عشر يوماً فا تمم الصلوة (ابن أبي شيبه وكتاب الحجة للامام محمد وسنده صحيح) واذا تعار ضا تساقطا (۲) ابن حجرؒ جو فرماتے ہیں کہ مکہ میں آنحضرت ﷺ چارروز رہے وہ صحیح نہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ ۴/ ذی الحجہ کی صبح سے لیکر ۸/ ذی الحجہ کی صبح کی نماز مکہ میں ادا کی اور منی جاکر ظہر پڑھی اس سے معلوم ہوا ۲۱/ نمازیں مکہ شریف میں پڑھی لہذا مکہ میں قیام چارروز سے زائد ہوا اسلئے احمدؒ نے چارروز کا قول چھوڑ دیا چار روز سے زائد کا قول اختیار کیا لیکن اس سے احمدؒ کا مدعی ثابت نہیں ہوتا (۳) کیونکہ اسکے خلاف دلیل موجود ہے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر مکہ مکرمہ میں پندرہ دن قیام فرمایا (احکام القرآن) (۴) نیز انکی دلیل سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ نے مکہ میں قصر کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدت اقامت چاردن سے زائد تھی، حنفیہ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے کہ مدت طہر پندرہ دن ہے یہ ساقط شدہ نماز کو واجب کر دیتی ہے اس پر قیاس کر کے احناف کہتے ہیں کہ سفر سے ساقط شدہ رکعات کو پندرہ دن قیام کی نیت بھی واجب کر دیتی ہے کیونکہ یہ مدت ساقط شدہ چیز کو واجب کرنے میں موثر ہے لہذا مذہب احناف راجح ہے۔

حدیث: **عن ابن عباسؓ قال سافر النبي ﷺ سفرا فاقام تسعة عشر يوما يصلي ركعتين**، (مشکوۃ ج ا ص ۱۱۸) اس حدیث کی بنا پر ابن عباسؓ اور اسحقؒ فرماتے ہیں انیس دن سے زائد مدت کی اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہوجاتا ہے اس سے کم میں نہیں،

جوابات: آنحضرت ﷺ کا انیس دن تک قصر پڑھنا عدم نیت اقامت کی بنا پر تھا کیونکہ اکرم پندرہ دن ٹھہرنے کا پختہ قصد نہ تھا بلکہ آج یا کل چلے جانے کا خیال تھا اور ایسی صورت میں مطلقا قصر صلوۃ ہے خواہ کتنی ہی مدت گزر جائے چنانچہ انسؓ سے مروی ہے ان أصحاب رسول الله ﷺ أقاموا برامهرمز تسعة أشهر يقصرون الصلوة (رواه البيهقي با

اسطرح ابن عمرؓ مقام آذربائیجان میں چھ ماہ تک بلانیت اقامت قصر کرتے رہے، اور ابن عمرؓ وابن عباسؓ کا فتوی پندرہ دن پر ہے (موطأ مالک)

حدیث: عن ابن عباسؓ قال كان رسول الله ﷺ يجمع بين صلوة الظهر والعصر اذاكان على ظهر سير ويجمع بين المغرب والعشاء (مشکوۃ ج ا ص ۱۱۸)

مسئلۂ جمع بین الصلوتین: واضح رہے کہ جمع دو قسم پر ہے، جمع حقیقی، یعنی دونماز کو ایک نماز کے وقت میں لاکر پڑھنا، جمع صوری، یعنی دونماز میں سے ایک کو بالکل مقدم اور دوسرا کو بالکل موخر کر کے اپنے اپنے وقت میں پڑھنا، جمع حقیقی عرفات اور مزدلفہ میں بالاتفاق جائز ہے، اور جمع حقیقی بغیر عذر عند الجمہور نا جائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ عذر کی صورت میں جمع حقیقی جائز ہے یا نہیں،

مذاہب: (۱) حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کسی عذر سے بھی جائز نہیں البتہ جمع صوری جائز ہے، (۲) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک جمع حقیقی عذر کی صورت میں جائز ہے، پھر عذر کی تفصیلات میں بھی انکے مابین اختلاف ہے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر مطلقا اور مطر حضر میں عذر ہے، احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حديث الباب، (۲) عن معاذبن جبلؓ قال كان النبي ﷺ في غزوة تبوك اذازاغت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين الظهر والعصر الخ (ابوداؤد، مشکوۃ ج ا ص ۱۱۸) (۳) عن ابن عمرؓ كان اذا جدبه السير جمع بين المغرب والعشاء بعد تغيب الشفق (مسلم) غیبوبت شفق کے بعد جب مغرب پڑھی گئی تو ضرور جمع حقیقی ہوگی،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا (نساء آیت ۱۰۳) اس سے معلوم ہوا کہ ہر نماز کا وقت متعین ہے اور اسکا دوسرے وقت میں پڑھنا جائز نہیں، (۲) قوله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون (ماعون آیت ۴) اس سے معلوم ہوا اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے (۳) حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى (بقرہ آیت ۲۳۸) اس سے معلوم ہوا وقت کی محافظت واجب

ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالہ ہیں اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو، (۴) عن ابن مسعودؓ قال مارأیت النبی ﷺ صلی صلوۃ بغیر میقاتھا إلا صلوتین (بخاری) (۵) عن ابی قتادۃؓ ان النبی ﷺ قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی الیقظۃ بان یوخر صلوٰۃ الی وقت اخریٰ (طحاوی شریف) (٦) اوقات صلاۃ کی تحدید تواتر سے ثابت ہے اخبار آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے،

جوابات: مذکورہ بالا نصوص قطعیہ کیوجہ سے یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت سے قرائن بھی موجود ہیں (الف) مثلاً عائشہؓ سے مروی ہے قالت کان رسول اللہ ﷺ فی السفر یؤخر الظھر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء (مسند احمد، طحاوی بسند حسن) (ب) نافع سے مروی ہے ان ابن عمرؓ سار حتی اذا کان الشفق قرب ان یغیب نزل فصلی وغاب الشفق فصلی العشاء (کتاب الحجۃ للامام محمد بسند حسن) حدیث معاذ بن جبلؓ کے متعلق ابوداؤد کہتے ہیں ھذا حدیث منکر ولیس فی جمع التقدیم حدیث قائم (ج) ابن عمرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بعد ان تغیب الشفق سے مراد غروب ہونیکے قریب ہونیکے بعد چنانچہ دارقطنی کی روایت میں حتی اذا کاد یغیب الشفق اس پر دال ہے لہذا جمع صوری مراد لینے میں کوئی تعذر نہیں، (د) انکی روایات جزئی واقعات پر دلالت کرتی ہیں دلائل حنفیہ قوانین کلیہ پر، عند التعارض کلیہ کی ترجیح ہوتی ہے، (فتح الملہم ج۲ص۲۶۰، بذل المجہود ج۲ص۲۳۱ وغیرہما)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث تو جھت بہ یومی إیماء صلوۃ اللیل الاالفرائض،، واضح رہے کہ کسی کے نزدیک فرض نماز دابہ پر بغیر عذر شدید جائز نہیں اور صلوۃ نافلہ بالاتفاق حالت سفر میں دابہ پر جائز ہے اگر چہ دابہ قبلہ کیطرف متوجہ نہو لیکن تکبیر تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ واجب ہے، (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک تحریمہ کے وقت بھی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے،

دلیل شافعیؒ: عن انس ؓ ان النبی ﷺ کان اذاارادان یتطوع فی السفر استقبل بنا قته القبلة ثم صلی حیث توجهت رکابه (ابوداؤد، احمد)

دلیل جمہور: حدیث الباب ہے، اور حدیث انسؓ استحباب پر محمول ہے،

یہ بات بھی معلوم رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک تطوع علی الراحلہ حضر میں بھی جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک حالت حضر میں سواری پر نفل پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ حدیث میں سفر کی قید ہے،

قوله ویوتر علی راحلته: مسئلہ وتر علی الراحلہ: اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر علی الراحلہ جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، نخعیؒ، ابن سیرینؒ کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) انکے نزدیک وتر سنت ہے واجب نہیں، اور سنن ونوافل سواری پر پڑھنا جائز ہے لہذا وتر بھی پڑھنا جائز ہوگا۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عن ابن عمرؓ انه کان یصلی علی راحلته ویوتر علی الأرض وزعم ان رسول الله ﷺ کان یفعل کذا لک (طحاوی ج۱ ص ۲۰۸، مسند احمد)

جوابات: (۱) حدیث الباب کو اس زمانہ پر حمل کیا جائے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ تاکید نہیں آئی تھی، (۲) یا حالت عذر پر محمول ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ قال فان لم تستطع فاوم إیماء (طحاوی) کیونکہ ایماء کی اجازت حالت عذر ہی میں ہوتی ہے (۳) ابن عمرؓ کی روایات میں جب تعارض ہوا تو تطبیق اسطرح دی جائے کہ حدیث الباب میں وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے کیونکہ ابن عمرؓ وغیرہ سے صلوۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرنا مشہور ہے (۴) عند التعارض اوفق بالقیاس راجح ہونا چاہیئے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر سواری پر درست نہو کیونکہ وتر واجب یا قریب الی الواجب ہے (کما ثبت فی باب الوتر) اور سواری پر اجازت صرف نوافل کی ہے، نیز امام طحاویؒ لکھتے ہیں کہ بالاتفاق وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدا پڑھنا جائز نہیں (شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۹) اسکا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلہ بھی جائز نہ ہو، کیونکہ صلوۃ علی الراحلہ نہ صرف قیام، بلکہ استقبال قبلہ وغیرہ سے بھی خالی ہوتی ہے (بذل المجہود ج ۲ ص ۲۴۱ فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۹)

حدیث :عن مالک ؒ بلغه ان ابن عباس ؓ كان يقصر ...... قال مالک و ذالک أربعة بر د (مشکوۃ ج۱ص۱۱۹)

مقدار مسافت قصر: مالکؒ کا قول یعنی یہ مسافت چار برید ہے، اسکا تعلق آخری مسافت یعنی مکہ اور جدہ کے درمیان کی مسافت سے ہے، واضح رہے کہ کتنی مسافت میں قصر جائز ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) بقول نوویؒ اکثر اہل ظواہر کے نزدیک تین میل کی مسافت موجب قصر ہے (۲) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک چار برید، یا سولہ فرسخ ہے اور ایک برید بارہ میل ہے اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے تو کل مقدار ۴۸ میل انگریزی کی مسافت موجب قصر بنتی ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک اوسط چال سے تین دن کی مسافت موجب قصر ہے، واضح رہے کہ جمہور مشائخ احناف نے میلوں کے ساتھ تعیین کا اعتبار نہیں کیا اسلئے کے تین دن کی مسافت اصل مذھب ہے جو راستہ وغیرہ کے اختلاف سے مختلف ہوسکتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ بہت سے فقہاء نے میل اور فرسخ کے ساتھ بھی تعیین فرمائی ہے اور ان کے اقوال بھی مختلف ہیں ہندوستان کے عام بلاد میں چونکہ راستے تقریبا یکساں ہوتے ہیں اس لیئے محققین علماء ہند نے میلوں کی تعین فرماکر اڑتالیس میل انگریزی کو مسافت قصر قرار دیدی ہے اور اڑتالیس میل انگریزی کیلومیٹر کی حساب سے ستتر کلومیٹر دوسو اڑتالیس میٹر اور دوملی میٹر ہوتے ہیں جو (تقریبا سوا ستتر کلومیٹر ہوتے ہیں) (دیکھیئے مسائل سفر مولانا رفعت قاسمی ص۴۳) محققین فرماتے ہیں ائمۂ اربعہ کا یہ اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی کیونکہ متوسط چال سے ایک دن میں سولہ میل طئی کیا جاسکتا ہے،

دلیل اہل ظواہر: فقال أنس ؓ كان رسول الله ﷺ اذاخرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ (شک شعبة) يصلي ركعتين (ابوداؤد ج۱ص۱۷۰)

دلائل جمہور: (۱) حديث الباب (۲) عن ابن عباس ؓ قال قال النبي ﷺ يا اهل مكة لاتقصروا الصلوة في أدنى من أربعة بر د من مكة الى عسفان (دارقطني) (۳) عن علي ؓ قال جعل النبي ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر (مسلم) (۴) عن عمر ؓ قال تقصر الصلوة في مسيرة ثلاث ليال (كتاب الأثار للامام محمّد) (۵) قال ابن عمر ؓ اذا سافرت ثلا ثافاقصر (كتاب الأثار لمحمد) (٦) احادیث میں مسافر کیلئے

مسح علی الخفین کی مدت تین دن ورات بتائی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مدت سفر جسکو شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ تین دن ورات ہیں،

جوابات: (۱) اس روایت سے اہل ظواہر کے استدلال اسلئے صحیح نہیں کہ اس میں لفظ ثلاثۃ مشکوک فیہ ہے والمشکوک غیر ثابت فی نفسه فلا یفید اثبات شئی ، (۲) پھر ثلاثۃ فراسخ بھی موجود ہے جسکی کل مقدار نومیل ہوتی ہے اور وہ تو اسکے قائل نہیں اور صرف امیال کی تعیین ترجیح بلا مرجح ہے (۳) میل کی مقدار میں بھی بہت اختلاف ہے، ابن حجرؒ فرماتے ہیں میل منتہی نظر کو کہتے ہیں لان البصر یمیل عنه علی وجه الأرض حتی یفنی ادارکه (فتح الباری) نوویؒ کہتے ہیں ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگشت کا اور ایک انگشت چھ جو کی، بعض لوگوں نے میل کی تعبیر انسان کے بارہ ہزار قدم سے کی ہے، وغیرہ لہٰذا اسکی تعیین بھی مشکل ہے، اسلئے احناف کا اصل مذہب تین دن کی مسافت ہے،

باب الجمعة

تحقیق: جمعہ لغت حجاز میں بضم المیم ، اور لغت عقیل میں بسکون المیم ، ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی المجموع ہیں یعنی یوم الفوج المجموع ، اور لغت تمیم میں بفتح المیم والجیم ہے اور ایک لغت میں بفتح الجیم وکسر المیم ہے بم الجامع یعنی یوم الوقت الجامع (اوجز المسالک، روح المعانی ج ۲۸ ص ۱۹) ابن حزم وغیرہ کہتے ہیں جمعہ یہ اسلامی نام ہے زمانۂ جاہلیت میں اسکا نام ''یوم العروبۃ'' تھا جسکے معنی رحمت کے ہیں،

وجوہ تسمیہ: (۱) اس دن نماز کیلئے بکثرت لوگ جمع ہوتے ہیں (۲) اسی دن آدمؑ کی تخلیق کیلئے خمیرہ جمع کیا گیا تھا، (۳) آدمؑ جب بہشت سے دنیا میں اتارے گئے تھے اس دن حواءؑ کے ساتھ اجتماع ہوا تھا، (۴) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کعب بن لوئی یا قصی اس دن لوگوں کو جمع کرکے حرم کی تعظیم وغیرہ کا حکم اور آخری نبی آنیکی خبر دیا کرتے تھے اسلئے اسکا نام جمعہ پڑ گیا (فتح الباری)

زمانۂ فرضیت جمعہ، مذاہب: (۱) حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جمعہ مکہ میں فرض ہوا لیکن وہاں ادا کرنیکی قدرت نہیں تھی اسلئے ادا نہیں کیا گیا ہجرت کے بعد چودہ روز آنحضرت ﷺ قبا

میں مقیم رہے وہاں بھی آپ نے اسلئے جمعہ نہیں پڑھا کہ شرائط جمعہ موجود نہ تھیں پھر مدینہ پہونچ کر سالم بن عوف کے محلہ میں جمعہ ادا کیا کمافی روایۃ ابن عباسؓ (دار قطنی) (۲) شوافع کہتے ہیں جمعہ کا حکم مدینہ میں نازل ہوا ہے اسلئے کہ آیت جمعہ مدنی ہے لیکن علامہ سیوطیؒ شافعی المذہب ہونے کے باوجود لکھتے ہیں جمعہ مکہ میں فرض ہوا، گو آیت مدنی ہے (الاتقان) جسطرح آیت وضوء مدینہ میں نازل ہوئی لیکن حکم وضوء مکہ میں آیا ہے،

واضح رہے کہ اگلی امتوں کو بھی اللہ تعالے نے اس دن عبادت کا حکم فرمایا تھا، مگر انہوں نے اپنی بدنصیبی کی بنا پر اختلاف کیا تھا، اور اجتہاد کر کے دوسرا دن مقرر کرلیا، یہود نے گمان کیا کہ یوم السبت میں اللہ تعالی مخلوق کی خلقت سے فارغ ہو چکے تھے تو ہم بھی اسی روز کو عمل سے خالی رکھکر عبادت کریں گے، عیسائیوں نے کہا کہ اتوار سے عالم کی آفرینش شروع ہوئی تھی ہم اس دن کو عبادت کیلئے رکھیں گے (بخاری، مسلم، لامع الدراری) اسلئے عیسائی حکومتوں میں اتوار کے دن تمام دفاتر اور تعلیم گاہوں میں تعطیل ہوتی ہے،

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ: عن ابی هريرةؓ مرفوعا خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ افضل دن جمعہ ہے اور جابرؓ کی روایت میں ہے قال قال النبی ﷺ ما من يوم أفضل عند الله من يوم عرفة (ابن حبان) اور عبداللہ بن قرط کی روایت میں ہے إن النبی ﷺ قال أفضل الأ يام عند الله يوم النحر (صحيح ابن حبان) فكيف التوفيق؟

وجوہ تطبیق: (۱) احمدؒ اور ابن عربیؒ نے حدیث الباب کو ترجیح دی اور فرمایا أفضل الأيام يوم الجمعة ہے، شوافع اور احناف نے حدیث جابرؓ کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا یوم عرفہ افضل ہے، (۲) سال میں سب سے افضل یوم عرفہ اور یوم النحر ہے اور ہفتہ کے دنوں میں سب سے افضل روز جمعہ ہے (۳) خاص خاص اعمال کی بنا پر یوم عرفہ اور یوم النحر افضل ہے اور یوم جمعہ علی الاطلاق افضل ہے،

قوله فيه خلق آدمؑ...... وفيه أخرج منها ، اعتراض: جمعہ آدم علیہ السلام کی پیدائش کے دن ہونیکی وجہ سے اسکی فضیلت تو ظاہر ہے لیکن اخراج آدم من الجنۃ کو فضیلت میں سے شمار کرنیکی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

جوابات: (۱) وفیہ أخرج سے مقصد اس روز میں بڑے بڑے واقعات ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے، اور اخراج آدمؑ ایک عظیم الشان واقعہ ہونا بالکل ظاہر ہے، (۲) اخراج آدمؑ دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا جنکی پشت سے انگنت انبیاء ومرسلین اور اولیاء وصالحین پیدا ہوئے جنکی پیدائش خیر ہی خیر ہے،

حدیث: عنہ (ابی هريرة) قال قال رسول الله ﷺ ان فی الجمعة لساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله فيها خيرا إلا أعطاه إياه، جمعہ کے دن ایک ایسا وقت اجابت ہے جس میں باری تعالےٰ ہر ایک دعا کو قبول کرتے ہیں اسکی تعیین کے بارے میں علماء کے پیتالیس اقوال ہیں (معارف السنن ج ۴ ص ۳۰۶) ان میں سے دو قول زیادہ قوی ہیں، (۱) بعد العصر سے لیکر غیوبت شمس تک، اسکو ابوحنیفہؒ اور احمدؒ نے اختیار کیا ہے، (۲) امام کے خطبہ کیلئے بیٹھنے کیوقت سے اختتام نماز تک، اسکو شوافع نے اختیار کیا ہے اسلئے انکے نزدیک دوران خطبہ میں دعا وغیرہ کی اجازت ہے،

دلائل قول اوّل: (۱) عن انسؓ عن النبیؐ قال التمسوا الساعة التی ترجی فی يوم الجمعة بعد العصر الی غيبوبة الشمس (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱) (۲) ابوہریرہؓ کی روایت میں عبداللہ بن سلامؓ کا یہ قول انی لأ علم تلك الساعة فقلت (ای قال أبو هريرةؓ) يا أخی حدثنی بها قال هی اخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس الخ (نسائی ج ۱ ص ۲۱۰) (۳) فاطمہؓ فرماتی تھیں میں نے خاص اسی ساعت (بعد العصر) کے متعلق آنحضرت ﷺ سے سنا کہ یہ ساعت اجابت ہے،

دلائل قول ثانی: (۱) عن ابی بردة بن أبی موسیٰ الأشعریؓ قال قال لی عبد الله بن عمرؓ اسمعت أباك يحدث عن رسول الله ﷺ فی شان ساعة الجمعة قال قلت نعم إسمعته يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول هی مابين أن يجلس الاما م الیٰ أن تقضی الصلٰوة (مسلم ج ۱ ص ۲۸۱)

(۲) حديث عمرو بن عوفؓ، قالؐ ان فی الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئا الاآتاه الله اياه قالوا يارسول الله أية ساعة هی قال حين تقام الصلوة إلی إنصراف منها (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱)

اعتراض: حدیث الباب کے الفاظ **فقام یصلی** سے قول اول پر اعتراض ہوتا ہے کیونکہ بعد العصر عند الاحناف نوافل تو مکروہ ہیں،

جواب: عبداللہ بن سلامؓ نے فرمایا کہ وہاں **یصلی** کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ **ینتظر** کے ہیں یعنی منتظر صلوۃ مراد ہے کیونکہ انتظار صلوۃ میں بیٹھے رہنا صلوۃ ہی کے حکم میں ہے،

الحاصل: دونوں اوقات کے بارے میں احادیث کثیرہ موجود ہیں اسلئے ابن عبدالبرؒ اور شاہ ولی اللہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں وقتوں میں پوری کوشش سے دعا کرنی چاہئے (حجۃ اللہ البالغۃ، فتح الباری، بذل المجہود ج۲ص۱۶۱)

باب وجوبها

یہاں وجوب سے مراد فرض ہے کیونکہ جمعہ کی نماز فرض عین ہے چنانچہ کتاب الرحمۃ فی اختلاف الامۃ میں لکھتے ہیں **اتفق العلماء علی ان الجمعة فرض علی الاعیان وغلطوا من قال فرض کفایة وقال ابن الهمامؒ الجمعة فریضة محکمة بالکتاب والسنه والاجماع**،

دلائل: (۱) قولہ تعالے **فاسعوا الی ذکر الله** میں ذکر سے مراد جمعہ کی نماز اور اس کا خطبہ ہے اور اگر صرف خطبہ مراد ہو وہ تو نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سعی کرنا صیغہ امر کی ذریعہ فرض ہو تو جو مشروط ہے وہ تو بطریق اولی فرض ہوگی، (۲) **وذروا البیع** سے بھی فرض ثابت ہوتا ہے کیونکہ بیع جو مباح تھا وہ بعد النداء حرام ہو جانا بھی اس پر دال ہے، (۳) **عن ابی سعید الخدریؓ قال خطبنا النبی ﷺ وفیه واعلموا ان الله فرض علیکم صلوة الجمعة** (۴) دور نبوی سے لیکر ابتک اسپر پوری امت کا عمل اسکی فرضیت پر دال ہے، لہذا اگر کوئی اہانت تحقیر کے طور پر جمعہ چھوڑتا ہے تو وہ کافر ہو جائیگا اور اگر بلا عذر سستی کی بناپر چھوڑتا ہے تو وہ فاسق ہے اور اگر تین جمعہ مسلسل چھوڑ دے تو اسکے قلب سے خیر کی صلاحیت ختم ہو جائیگی،

حدیث: **عن عبد الله بن عمرؓ عن النبی ﷺ قال الجمعة علی من سمع النداء**، یہاں دو مسئلے ہیں (۱) جو لوگ بستی اور شہر سے دور رہتے ہیں ان کو کتنے دور سے نماز جمعہ میں شرکت کیلئے حاضر ہونا واجب ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور ابو یوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جمعہ سے فراغت کے بعد غروب شمس سے پہلے پہلے جو شخص گھر پہونچ سکے اس پر شرکت واجب ہے (۲) مالکؒ، احمدؒ، محمدؒ، شافعیؒ، (فی روایۃ) اور اسحٰقؒ کے نزدیک منبر پر کھڑے ہوکر بلند آواز والا اذان دے اور موسم بھی معتدل ہو تو جہاں تک آواز پہونچے وہاں کے رہنے والوں پر شرکت واجب ہے، (۳) ابو حنیفہؒ سے یہ دو قول بھی منقول ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ شہر اور فناء شہر میں رہنے والوں پر جمعہ واجب ہے

دلیل فریق اول: عن ابی هريرةؓ عن النبی ﷺ قال الجمعة على من اواه الليل إلى اهله (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۲)

دلیل فریق ثانی: حدیث الباب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ فریق ثانی کا قول فتاوی صحابہؓ سے مؤید ہے اسلئے یہ راجح ہے اور اس بارے میں جس قدر روایات ہیں وہ بھی سب متکلم فیہ ہیں،

دوسرا مسئلہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں: مصر اور قریۂ کبیرہ میں بالاتفاق جمعہ جائز ہے اور جنگل میں بالاتفاق ناجائز ہے صرف دور حاضر کے غیر مقلدین اسکو جائز کہتے ہیں اور قریۂ صغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس قریۂ صغیرہ میں بھی جمعہ ہوسکتا ہے جہاں کم از کم چالیس عاقل وبالغ آزاد مرد ہمیشہ رہتے ہوں ہاں نماز اور خطبہ جمعہ کے وقت بھی ان چالیس آدمیوں کی حاضری شرط ہے، (۲) مالکؒ کے نزدیک اس قریۂ صغیرہ میں جمعہ جائز ہے جہاں مسجد اور بازار ہو، (۳) ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مصر، فناء مصر اور قریۂ کبیرہ شرط ہے،

دلائل شافعیؒ و احمدؒ و مالکؒ: (۱) قوله تعالىٰ إذا نودی للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله (الآیۃ) یہاں فاسعوا کا خطاب تمام اہل ایمان کو ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن ابن عباسؓ قال ان أول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة لجمعة جمعت بجواثا قرية من قرى البحرين قال عثمان شيخ أبي داودؒ قرية من قرى عبد القيس (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۵۳) اس میں جواثا کو قریہ قرار دیا گیا معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہوسکتا ہے (۳) عن ابی

ھریرۃؓ انھم کتبوا الی عمرؓ یسئلو نہ عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتم (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ص ۱۰۱، بیہقی) یہاں عمرؓ نے ہر جگہ میں جمعہ قائم کرنیکا حکم دیا ہے اس میں مصر وغیر مصر کی تفصیل نہیں، ائمۂ ثلاثہ نے اپنے اپنے اجتہاد سے کچھ شرائط بھی لگائی ہیں (کماذکر انفا) اور بھی متعدد دلائل ہیں جو نہایت کمزور ہیں،

دلائل حنفیہ: (۱) بلاد فتح کرنے کے بعد صحابۂ کرامؓ نے وہاں مساجد جوامع بنائیں لیکن کسی روایت سے ثابت نہیں ہے کہ کسی قریۂ صغیرہ میں انہوں نے مساجد بنائیں اور وہاں جمعہ قائم کیا یہ گویا اجماع صحابہ ہے کہ قریۂ صغیرہ میں جمعہ نہیں ہوسکتا، (۲) آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں مسجد نبوی کے علاوہ اور کسی مساجد میں جمعہ نہیں ہوتا تھا، نیز عائشہؓ کی حدیث میں ہے، کان الناس ینتابو ن للجمعة من مناز لهم والعوالی (بخاری ج ۱ص ۱۲۳) اس سے معلوم ہوا کہ اہل عوالی باری مقرر کرکے مدینہ میں آکر جمعہ میں شریک ہوتے تھے اگر قریہ میں جمعہ ہوسکتا تو اہل عوالی اپنی بستیوں میں دیگر فرائض کیطرح اسکو کیوں نہیں قائم کرتے اور مقرر کرکے کچھ لوگ جمعہ کو ترک کرنے پر کیوں مرتکب ہوتے؟، (۳) روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہوا تھا اور یہ بھی روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ عرفات میں آپؐ نے جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اسکی وجہ بجز اسکے اور کوئی نہیں ہوسکتی کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے (۴) عن علیؓ قال لا جمعة و لا تشر یق الافی مصر جامع (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ص ۱۰۱) یہ اگر چہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونیکی وجہ سے حکماً مرفوع ہے، صاحب ہدایہ نے اسکو آنحضرت ﷺ کا قول قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں، (۵) انسؓ کے متعلق مروی ہے کان انسؓ فی قصرہ أحیانا یجمع و أحیانا لا یجمع (بخاری ج ۱ص ۱۳۲) اور اسکی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ص ۱۰۲ کی روایت میں اسطرح مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کیلئے بصرہ جایا کرتے تھے (۶) آپ ﷺ جب ہجرت فرماکر قبا پہنچے تو بخاری کی روایت کے مطابق چودہ روز وہاں قیام فرمایا مگر آپ ﷺ نے وہاں جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ اسکے پہلے وحی خفی کے ذریعہ جمعہ فرض ہو چکا تھا (کمامرّ تفصیلا) معلوم ہوا جمعہ کا محل مصر ہے نہ کہ قریہ،

جوابات آیت قرآنی: (۱) اس میں سعی الی الجمعه کو ندا پر موقوف کیا گیا لیکن ندا یعنی اذان کہاں ہونی چاہیئے اسکا ذکر نہیں ہاں دوسرے دلائل سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ

مصر جامع میں ہونی چاہئے لہذا اس سے قریہ میں جمعہ کے جواز پر استدلال صحیح نہیں (۲) آیت میں جمعہ کیلئے سعی یعنی لپک کر چلنے کا حکم دیا گیا اسکی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور قریہ ایسا نہیں ہوتا، (۳) وذروا البیع سے معلوم ہوا کہ جمعہ کا محل وہ مقام ہے جسمیں بکثرت تجارت ہو اور جہاں لوگ خرید وفروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف ہو، قریہ میں ایسی مصروفیات کا مقام کہاں ؟ بلکہ وہاں تو زیادہ تر کھیتی باڑی ہوتی ہے (۴) فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا الخ بھی اس پر دال ہے کیونکہ بعد اداء صلوۃ زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور مشاغل میں مصروف ہونیکا جو حکم دیا گیا یہ تو اکثر مصر میں ہوتے ہیں نہ کہ دیہات میں (۵) جمعہ مکۂ مکرمہ میں فرض ہوا (کما مر تفصیلا) اور آیت جمعہ کا نزول مدینہ میں ہوا لہذا آیت کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جہاں جمعہ ہوتا ہے وہاں اذان جمعہ کے بعد سعی واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ ہر جگہ جمعہ فرض ہے۔

جوابات حدیث ابن عباسؓ: (۱) ''جواثا'' پر قریہ کا اطلاق کرنے سے انکا مدعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قریہ کا اطلاق بستی کیطرح مصر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (الف) ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها (پارہ/۵) اس سے مراد شہر مکہ ہے، (ب) واسئل القرية التي كنا فيها (پارہ/۱۳) اس سے مراد شہر مصر ہے، (ج) وقالو الولا نزل هذا القرآن علی رجل من القريتين عظيم (الزخرف آیت ۳۱) یہاں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں (روح المعانی) اور وہ دونوں مصر ہیں لہذا حدیث ابن عباسؓ میں لفظ قریہ مصر کے معنی میں ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ جواثا، کے بارے میں مبسوط میں ہے انها مدينة في البحرين وقال أبو عبيد البكریؒ في معجمه هي مدينة بالبحرين لعبدالقيس ، اسطرح امام جوہریؒ کی کتاب الصحاح اور علامہ زمخشریؒ کی کتاب البلدان اور علامہ سیوطیؒ کی درمنثور میں ہے هي حصن في البحرين، ابن مردویہؒ نے لکھا ہے کہ صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں فتنۂ ارتداد کے وقت مسلمان اسمیں مقید ہو گئے تھے پھر علاء بن الحضرمیؓ فوج لیکر پہونچے اور مرتدین سے شدید جنگ ہوئی (معجم البلدان) اور قلعہ کیلئے حاکم اور عالم ہونا ضروری ہے لہذا یہ مصر ہے بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں جواثا ایک شہر اور تجارتی مرکز ہے جس میں چار ہزار کی آبادی تھی (عمدۃ القاریؒ) علاوہ ازیں امرأ القیس کے درج ذیل شعر سے بھی اسکا شہر ہونا ثابت ہوتا ہے،

ورحنا كأنا من جواثي عشية : نعالي النعاج بين عدل ومحقب ،

قال العينی" يريد (أي إمر أ القيس) كانامن تجار جواثي لكثرة ما معهم من الصيد واراد كثرة أمتعة تجار جواثي، شارحین کہتے ہیں کہ کثرۃ امتعہ غالبا کثرت تجار پردال ہے اور کثرت تجار، جواثی مدینہ ہونے پر دال ہے کیونکہ قریہ میں تجار عادۃ کم ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ جواثی بستی نہیں بلکہ شہر تھا،

تیسری دلیل کے جوابات: (۱) حدیث میں حیث کنتم اگر چہ عام ہے دوسری دلائل سے اسکو مصر کے ساتھ مخصوص کرلیا جائیگا اسلئے علامہ عینیؒ نے کہا ای حیث کنتم من الأمصار، کیونکہ اسکے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جنگلوں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ یہ بالاتفاق ناجائز ہے (۲) ابو ہریرہؓ خلافت فاروقی میں بحرین کے گورنر تھے اور گورنر کا محل قیام شہر ہوتا ہے نہ کہ قریہ، (بذل المجہود ج۲ص ۲۹ ،اوجز المسالک ج اص ۳۵۱)

مصر اور فناء مصر کی تعریفات میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال:

(۱) ابوحنیفہؒ کے نزدیک مصر وہ ہے جہاں سڑکیں، بازار، حاکم اور والی ہوں اور ایسا عالم موجود ہو جو پیش آمدہ حوادث میں فتاوی دے سکے، (۲) ابو یوسفؒ سے تین روایتیں منقول ہیں (الف) کہ جس میں امیر اور قاضی ہو جو احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو، (ب) کہ جس موضع کی سب سے بڑی مسجد اسکی آبادی کیلئے کافی نہو، (ج) جس میں دس ہزار کی آبادی ہو اسطرح ثوریؒ وغیرہ سے بھی بہت سی تعریفات منقول ہیں، راقم الحروف کہتا ہے فی الحقیقت اسکا مدار عرف پر ہے جس زمانہ میں جسکو مصر کہا جائیگا وہی مصر یا شہر ہوگا لہذا دور حاضر میں جہاں تھانہ، اسٹیشن، ڈاکخانہ، ٹیلیفون، چیرمین، ممبر اور عالم محقق وغیرہ موجود ہوں اور وہاں ہر قسم کی ضروریات بھی ملتی ہوں اسکو شہر کہا جائیگا،

فناء مصر کی تحدید کے بارے میں بھی اختلاف ہے امام محمدؒ نے کہا آبادی سے باہر چارسو ذراع تک فناء مصر کہلائیگا، اور بعض نے کہا اگر کوئی شخص شہر کے کنارے میں کھڑے ہو کر چیخ مارے یا مؤذن آذان دے تو جہاں تک آواز پہونچے گی وہاں تک فناء مصر کہلائیگا، واللہ اعلم،

باب التنظیف والتبکیر

حدیث :عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذاکان یوم الجمعة وقفت الملائکة الخ ،،حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جہانتک ہوسکے جمعہ کیلئے جلدی جانا چاہئے کیونکہ بقول مشہور زوال کے وقت سے مسجد کے دروازے پر فرشتے آکر کھڑے ہوجاتے ہیں اور جس ترتیب سے نمازی آتے رہتے ہیں اسی ترتیب سے انکا نام لکھتے رہتے ہیں کم ازکم ابتداء خطبہ سے پہلے حاضر ہونا چاہیئے ورنہ فرشتوں کی دفتروں میں غیر حاضر لکھا جائیگا، گو نماز ہوجائیگی حدیث میں سب سے پہلے جانے والے کو کمثل الذی یهدی بدنة پھر اسکے بعد جانے والے کو کالذی یهدی بقرة وغیرہ امثال سے بیان کیا جس سے جانے والوں کے درمیان بحسب ساعات درجات کا مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے اسکے متعلق موالک فرماتے ہیں کہ اس سے لحظات لطیفہ مراد ہیں جو بعد زوال شمس شروع ہوتے ہیں، اور جمہور ائمہ فرماتے ہیں یہ اول نہار سے شروع ہوتے ہیں،

دلیل مالک: حدیث الباب ہے کیونکہ اسمیں مثل المهجر وارد ہے، اور تہجیر کہا جاتا ہے نصف نہار میں چلنے کو لہذا مہجر وہ شخص ہے جو بعد الزوال جمعہ کو جاوے،

دلائل جمہور: (۱) عن اوس بن اوسؓ مرفوعا من غسل یوم الجمعة واغتسل وبکر وابتکر ومشیٰ الخ (ترمذی، ابوداود، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۲) (۲) عن ابی هریرةؓ مرفوعا ومن راح فی الساعة الثانیة فکأنما قرب بقرة الخ (بخاری) ان دوحدیثوں میں بکر وابتکر اور راح کے الفاظ سویرے مساجد میں جانے پر دلالت کرتے ہیں،

جواب: موالک کا استدلال واضح نہیں کیونکہ خلیل بن احمدؒ وغیرہ علماء لغت فرماتے ہیں، التهجیر هو التبکیر کمافی الحدیث لویعلمون مافی التهجیر لا ستبقوا الیه أی التبکیر فی کل صلوة هکذا فسروه، جب تہجیر تبکیر یعنی سویرے چلنے کے معنی میں بھی آتے ہیں تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو،

راقم الحروف کہتا ہے کہ دور حاضر میں اگر موالک کا مذہب اختیار کیا جائے تو غافل اور سست لوگ بھی اس فضیلت کا حصہ پاسکتے ہیں، ہاں اسوقت بکّر کے معنی اسرع اور وابتکر کے معنی

ادرک الخطبۃ من اولہا کے ہونگے، ہکذا قال أبوعبید الہرویؒ (فتح الملہم ج ۲ص ۲۸۹، التعلیق ج ۲ص ۱۴۳، عرف الشذی ص ۲۱) ہاں جمہور کے مذہب میں نوافل پڑھنے اور عبادت کرنیکا پورا موقع ملیگا یہ مقصد زوال کے بعد آنے سے حاصل نہیں ہوتا ہے،،

حدیث :عن البراءؓ قال قال رسول اللہ ﷺ حقا علی المسلمین أن یغتسلوا یوم الجمعۃ الخ غسل جمعہ کے متعلق اختلاف ایضاح المشکوۃ ج ۱ص ۳۸۲ میں ملاحظہ ہو

غسل نماز جمعہ کی سنت ہے یا یوم جمعہ کی: مذاہب (۱) جمہور کا مذہب یہ ہے کہ غسل نماز جمعہ کیلئے مسنون ہے (۲) گو امام محمدؒ، حسن بن زیادؒ اور صاحب ہدایہؒ وغیرہ نے یہ غسل یوم جمعہ کیلئے مسنون کہا ہے، ثمرۂ اختلاف یہ ہے جن لوگوں پر جمعہ فرض نہیں مثلا مسافر اور عورت تو جمہور کے مذہب میں ان کے لئے یہ غسل مسنون نہیں ہے، جبکہ دوسرے مسلک والے کے نزدیک مسنون ہے (ب) جو شخص بعد الغسل محدث ہو جائے پھر وضو کر کے نماز پڑھے تو جمہور کے مسلک کے مطابق اسے سنت کا ثواب ملیگا بخلاف قول ثانی کے کہ اسے ثواب ملیگا (ج) جس شخص نے طلوع فجر سے قبل غسل کیا پھر اسی وضو سے نماز جمعہ پڑھی تو قول جمہور میں وہ عامل بالسنہ ہوگا جبکہ قول ثانی کے اعتبار سے تارک سنت ہے، قال محمد اخبر نا سفیان الثوریؒ حدثنا منصور عن مجاهد قال من اغتسل یوم الجمعة بعد طلوع الفجر اجزأه عن غسل یوم الجمعة (موطأ محمد ص ۷۵) قال ابو داؤد اذا غتسل الرجل بعد طلوع الفجر اجزاه من اغتسال الجمعة وان اجنب، گویا ان کے نزدیک غسل جمعہ اور غسل جنابت دونوں متداخل ہو جائیں گے، ابن عمرؓ، مجاہدؒ، مکحولؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم سے منقول ہے کہ جنابت اور جمعہ کیلئے ایک غسل کافی ہے،

باب الخطبة والصلوة

حدیث :عن أنسؓ ان النبی ﷺ کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس زوال سے پہلے جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک زوال شمس سے پہلے جمعہ پڑھنا جائز ہے، (۲) مالکؒ، ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک جائز نہیں لیکن اسکا آخری وقت انتہاء وقت ظہر ہونے پر سب کا اتفاق ہے،

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ: حدیث ابی سهیل بن مالک قال ....ثم نرجع بعد صلوٰۃ الجمعة فنقیل قائلة الضحاء (موطا مالک ص۲) چنانچہ وہاں جمعہ کے بعد چاشت کے قیلولہ کا ذکر ہے اور وہ قیلولہ نصف نہار میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ قبل الزوال بھی ہوتا تھا،،

دلائل جمہور: وہ تمام ذخیرۂ احادیث جن میں بعد الزوال جمعہ پڑھنے کا ثبوت ہے،

جواب: لایصح الاستدلال بحدیث الباب لانه اطلق علیه قائلة الضحی لما انه قام مقامه وقد یطلق علی النائب اسم المنوب کما اطلق النبی ﷺ علی السحور اسم الغداء کما جاء فی الحدیث عن العرباض بن ساریة قال سمعت رسول الله ﷺ وهو یدعو الی السحور فی شهر رمضان هلموا الی الغداء المبارک (نسائی ج ا ص ۳۰۴) فکما انه لا یصح الاستدلال بقولهٗ هذا علی جواز السحور وقت الغداء وهو بعد طلوع الفجر الی الزوال کذالک لایصح الاستدلال بلفظ القیلولة علی جواز الجمعة قبل الزوال بل استدل مالکؒ بهذا الحدیث علی ان عمرؓ یصلی بعد الزوال ویتاخر حتی غشی الظل الطنفسة کلها لا غبار فیها (اوجز المسالک ج ا ص ۱۷)

حدیث: عن السائب بن یزید قال کان النداء یوم الجمعة أوله اذا جلس الامام علی المنبر علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر وعمر فلما کان عثمان وکثر الناس زاد النداء الثالث علی الزوراء، (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۳)

تشریحات: یہاں ندائے ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو قبل خروج الامام اسلئے دیجاتی ہے تا کہ لوگ حاضر ہوں اور یہ عثمانؓ نے مسجد سے باہر مقام زوراء میں دینے کیلئے حکم دیا تھا، یہ اذان مشروعیت کے اعتبار سے ثالث ہے لیکن فعلیت کے اعتبار سے اول ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ دور نبویؐ میں لوگ جمعہ کیلئے قبل الزوال ہی آجاتے تھے جو لوگ رہ جاتے تھے وہ بھی آپ ﷺ جب نماز جمعہ کیلئے تشریف لاتے اور منبر پر بیٹھتے اسی وقت جو اذان دیتے وہ سنکر سب پہونچ جاتے تھے پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی تھی یہ بمنزلہ دوسری اذان کے ہے، اب اس اذان کو کس نے اضافہ کیا اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عمرؓ نے کما روی عن معاذؓ أن عمرؓ أمر

المؤذنين ان يؤذن للناس الجمعة خار جامن المسجد حتى يسمع الناس وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان فی عهد النبیؐ وابی بکرؓ ثم قال عمرؓ نحن ابتد عناه لكثرة المسلمين (فتح الباری ج۲ ص ۳۲۷) قال الحافظ هذه الرواية منقطع ،اور بعض نے کہا حجاج اور زیاد نے، جمہور علماء فرماتے ہیں اسکا آغاز عثمانؓ نے کیا، قال العینیؒ النداء الثالث هو اول فی الوجود و لکنه ثالث باعتبار شرعیته باجتهاد عثمان و موافقة سائر الصحابة له بالسکوت وعدم الانكار فصار اجماعا سکوتیا (عمدۃ القاری ج۶ ص ۲۱۱)

اضافۂ اذان ثالث کی حکمتیں: (۱) دور خلافت عثمانی میں آبادی بہت بڑھ گئی تھی، (۲) اور فراغ بالی زیادہ ہو گئی تھی جو سبب تکاسل ہے لہذا ابتکاراً مساجد میں جانے میں کمی آگئی اسلئے عثمانؓ نے یہ اضافہ فرمایا تھا، غیر مقلدین اسکو بدعت عثمانی کہتے ہیں معاذ اللہ یہ بہت بڑی بے ادبی ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين، نیز خلفاء راشدین کا مقام مجتہدین کے مقام سے بہت اونچا ہے، شارع علیہ السلام کے بعد خلفاء راشدین کا درجہ ہے، ثم هذا الاذان الذی زاده عثمانؓ وان لم يكن فی عهد النبوة لكن لايقال انه بدعة، فانه من مجتهدات الخليفة الراشد قال العينی فی العمدة ......باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار ،فصار اجماعا سكوتيا الخ ......على انه ورد فی الحديث عليكم بسنتی وسنتی الخلفاء الراشدين المهديين" فهذا يؤيد القول بانه ليس ببدعة ...... كل ذالک يؤيد شيخناؒ فی ان منصب الخلفاء فوق وظيفة المجتهدين ، ولاريب انهم اعلم الامة باغراض الشارع ومواطن التشريع وقرائن الاحوال، وافقه الناس فی علل الشرع ومصالحه وحكمه العامة والخاصة وان الوحی كان ربما يوافق رايهم، وبالاخص الفاروق الاعظم وان الحق يدور معه حيث مادار ،وان الشيطان يخاف منه ويهرب وغير ذالک من مأثر الفاروق ، ، وكذالک من مأثر سائر الخلفاء ، ومن فهم مغزى ذالک انشرح صدره ، لان ما سنه الخلفاء وان كان اجتهاداً فله شان ليس لا-الائمة المجتهدين ، وان تسمية ذالک بدعة محدثة بالمعنى المصطلح فی غ

سوء الادب وخط لهم من منصبهم الجليل ، وتجاهل عن الوحی المتلوفیهم ، بل هدم لاساس الدین وایذاء روح النبی الکریم سید المرسلین رحمت للعالمین وهذه السنة العثمانیة فی زیادة الاذان علی الزوراء لواحذت البسط مافیها من المصالح ومعانی وبالاخص القرون المتاخرة لضاق بناالخطب وتجاوزنا موضوع کتابنا وبالجملة لو خفیت علی احد مصالحها وحکمها فاحری ان یسکت (معارف السنن ج۴ص۳۹٦۔۴۰۵) یہ واضح رہے کہ اذان اول غائبین کی اطلاع کیلئے ہے، اسلئے وہ خارج مسجد میں ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سے دور تک آواز جاسکے چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں مقام اذان جوزوراء تھا یہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام تھا، ابن بطالؒ نے کہا یہ مسجد کے دروازہ پر ایک پتھر کا نام تھا، بعض نے کہا یہ اس گھر کا نام تھا جسکی چھت پر کھڑے ہوکر اذان دیجاتی تھی، ابن حجرؒ نے اسکو معتمد علیہ قرار دیا،، (فتح الباری) اور اذان ثانی اعلام حاضرین اور انصات کیلئے ہے اسلئے وہ امام الامام مسجد ہی میں ہونی چاہیے،،

حدیث: عن جابر بن سمرةؓ قال کانت للنبی ﷺ خطبتان یجلس بینهما (مشکوۃ ج ص ۱۲۳)

جلوس بین الخطبتین کے متعلق اختلاف

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبے فرض ہیں، اسلئے جلوس بین الخطبتین بھی فرض ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، (فی روایۃ) اوزاعیؒ، اسحٰقؒ وغیرہم کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور دوسرا خطبہ مسنون ہے اسلئے جلوس بھی مسنون ہے،،

دلائل شافعیؒ: (۱) نبی علیہ السلام کا اسپر مداومت بلاترک کرنا (۲) آنحضرت ﷺ کا ارشاد صلوا کما رأیتمونی أصلی ،

دلیل جمہور: قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ (جمعہ آیت ۹) چونکہ ایک خطبہ سے ذکر اللہ ادا ہوجاتا ہے لہذا دوسرا خطبہ مسنون ہونا چاہیئے، اور جلوس کی سنیت پر دلیل یہ ہے کہ وہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے، اور جس میں کوئی ذکر نہ ہو وہ فرض نہیں ہوسکتا نیز علیؓ سے ثابت ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھ لیتے تھے (احمد)

جوابات: (۱) محض فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جبتک اسکے خلاف پر نکیر نہ ہو، اسکے متعلق تو نکیر ثابت نہیں، نیز اس سے قبل الخطبہ بھی جلوس واجب ہونا چاہیئے کیونکہ اس پر مداومت ثابت ہے حالانکہ اسکو شافعیؒ بھی واجب نہیں کہتے، اور حدیث مذکور خطبہ کو شامل نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ تو حقیقۃً صلوٰۃ نہیں،

مسئلۂ قیام للخطبہ: جمہور کے نزدیک قیام للخطبہ واجب ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک سنت ہے کیونکہ نصوص سے عموم مستفاد ہوتا ہے، نیز عثمانؓ سے مروی ہے کہ وہ بڑھاپے میں قاعدا خطبہ دیتے تھے اس پر کسی صحابہ سے انکار ثابت نہیں، ہاں قیام للخطبہ حضورؐ سے ثابت ہے اسلئے وہ مسنون ہے ہاں بلا عذر بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے اور منبر پر خطبہ دینا بھی مسنون ہے اگر منبر نہ ہو تو زمین یا کسی دوسری چیز پر خطبہ دینا جائز ہے۔

غیر عربی میں خطبہ پڑھنا بدعت ہے: (۱) بعض تجدد پسند علماء غیر عربی میں خطبۂ جمعہ وعیدین کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ کہتے کہ خطبہ کا مقصد وعظ وتبلیغ ہے لہذا اگر مخاطبین عربی سمجھتے نہیں تو عربی میں خطبہ پڑھنے سے کیا فائدہ ہوگا (۲) لیکن علماء سلف وخلف کا اس پر اجماع ہے کہ غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل علماء سلف وخلف: (۱) آنحضرت ﷺ سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنا ثابت نہیں ہے، (۲) صحابۂ کرام سے بھی کبھی اسکے خلاف ثابت نہیں، حالانکہ بہت صحابہ کرامؓ عجمی زبانوں سے واقف تھے (۳) خطبۂ جمعہ کا مقصد اصلی صرف ذکر اللہ ہے وعظ وتبلیغ اسکے مقاصد میں داخل نہیں کما قال ابن الھمامؒ الاجماع علی اشتراط نفس الخطبۃ (فتح القدیر) اگر خطبہ کا مقصد وعظ وتبلیغ ہی تھا تو جمعہ کے شرائط میں داخل کرنے کے کوئی معنی نہیں کہ اداء اس پر موقوف ہو (۴) لانہ یعنی وقت الظھر شرط حتی لو خطب قبلہ وصلی فیہ ای وقت الظھر لم تصح (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۵۸) اگر خطبہ کا مقصد وعظ وتبلیغ تھی تو وقت ظہر کی تخصیص کیوں ہے؟ (۵) ادائے خطبہ کیلئے صرف پڑھ دینا کافی ہے کسی کا سننا ضروری نہیں چنانچہ البحر الرائق میں ہے وان کانوا اصما اونیاما، اگر وعظ وتبلیغ مقصود تھی تو بہرے اور سوئے ہوئے لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھ دینے سے نماز جمعہ کسطرح صحیح ہو جاتی ہے؟ (۶) بہت سے فقہاء نے خطبۂ جمعہ کو دو رکعتوں کے قائم مقام قرار دیا (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۰۸ وغیرہ)

واضح رہے کہ جب خطبہ کا مقصد اصلی وعظ نہیں بلکہ ذکر اللہ اور عبادت ہے تو مخاطبین کو عربی سمجھنے کی ضرورت نہیں بلکہ جسطرح قرآت قرآن اور اذان واقامت کے معانی سمجھے بغیر عبادت میں شامل ہیں، خطبہ بھی معانی سمجھے بغیر عبادت ہے، لہذا خطبہ اور اسطرح تمام شعائر اسلام اذان واقامت وغیرہا کو دوسری زبانوں میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اسطرح خطبۂ جمعہ عربی میں پڑھ کر اسکا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے البتہ جمعہ کے بعد یا خطبہ سے پہلے ترجمہ سنائے تو جائز ہے، اسکی تفصیل بحث، در مختار ج ا ص ۳۲۵، المسوی شرح موطا، کتاب الاذکار، جواہر الفقہ وغیرہ میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عن جابرؓ قوله اذا جاء أحدكم يوم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين (مشكوة ص ۱۲۳/۱۲)

مسئلہ کلام وصلوۃ عند الخطبۃ، مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، وغیرہم کے نزدیک دوران خطبہ میں آنے والے کیلئے جائز ہے کہ تحیۃ المسجد پڑھے، نیز قرأت قرآن کے علاوہ بوقت خطبہ کلام بھی جائز ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، نخعیؒ، ثوریؒ، جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک خطبے کے دوران کسی قسم کی نماز جائز نہیں اور نہ ہی کلام، بلکہ باطمینان خطبہ سننا واجب ہے (کماذکرہ النوویؒ فی شرح ج ا مسلم ص ۲۸۷) وہو مروی عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ،

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حديث الباب (۲) عن جابرؓ قال بينما النبی ﷺ يخطب يوم الجمعة اذ جاء رجل فقال النبی ﷺ أصليت قال لاقال فقم فاركع (صحيحين والسنن) اس سے معلوم ہوا آپ ﷺ نے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا اور جو حضرت آئے تھے انکا نام سلیک الغطفانیؓ تھا،

دلائل جمہور: (۱) قوله تعالى واذاقرئ القران فاستمعو اله وأنصتوا الخ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا یہ آیت خطبہ کے متعلق نازل ہوئی اور بعض مفسرین نے فرمایا کہ یہ آیت قرآت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے متعلق نازل ہوئی (کمامر) اہل ظواہر گو تحیۃ المسجد کو واجب کہتے ہیں لیکن جمہور اسکو مستحب مانتے ہیں اور استماع خطبہ کو تو فرض قرار دیتے ہیں تو ایک مستحب کے لئے ترک فرض کسطرح جائز ہوگا؟ (۲) عن ابی هريرةؓ مرفوعا اذاقلت لصاحبک

یوم الجمعة انصت والامام یخطب فقد لغوت (متفق علیہ، مشکوۃ ج ا ص۱۲۲) یہ مضمون متعدد صحابہ سے مروی ہے، بعض نے اسکو متواتر تسلیم کیا ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جو بالاجماع واجب ہے وہ بھی عندالخطبہ جائز نہیں تو تحیۃ المسجد کیسے جائز ہو، (۳) عن ابن عمرؓ قال سمعت النبی ﷺ یقول اذادخل أحدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلوۃ ولا کلام حتی فرغ الامام عن خطبتہ (معجم الطبرانی) یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن مؤید بتعامل صحابہ کیوجہ سے قابل استدلال ہے (۴) اسطرح حدیث نبیشہ الہذلی (۵) اور حدیث عبد اللہ بن بسرؓ بھی اسپر دال ہیں،

جوابات حدیث الباب: (۱) آیت قرآنی اور روایات مذکورہ کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے یعنی یخطب بمعنی یرید ان یخطب او کادان یخطب ہے، (۲) یہ ابتداء زمانہ پر محمول ہے لہذا یہ منسوخ ہے، (۳) محرم مبیح پر راجح ہے،

جوابات حدیث دوم: (۱) یہ سلیکؓ کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نہایت بوسیدہ حالت وہیئت میں تھے حضور ﷺ نے اسکو اسلئے نماز کا حکم دیا کہ حضرات صحابہؓ انکی اسی ہیئت خستہ کو دیکھ کر کچھ چندے دیں، (الف) چنانچہ نسائی ج ا ص۲۰۸ میں ہے فقال لہ النبی ﷺ صلیت؟ قال لاقال قم فارکع، وفی روایۃ وحث الناس علی الصدقۃ (ب) وفی صحیح ابن حبان قال لہ رسول اللہ ﷺ ولا تعودن لمثل ھذا، ان تینوں روایتوں سے بالکل واضح ہوا کہ یہ حکم اسی بدوی صحابی کیلئے مخصوص تھا (۲) اور بھی بہت سے حضرات دوران خطبہ میں آئے تھے لیکن کسی کو آپ ﷺ کا تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہ دینا یہ بھی انکی خصوصیت پر دال ہے (۳) سلیکؓ کا واقعہ خطبہ شروع ہونے سے پہلے کا ہے چنانچہ محمد بن قیسؒ فرماتے ہیں ان النبی ﷺ أمرہ أن یصلی الرکعتین وأمسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص۱۱۰) وفی روایۃ جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعۃ ورسول اللہ ﷺ قاعد علی المنبر (مسلم ج ا ص۲۸۷ کتاب الجمعۃ) (۴) حدیث میں ہے قم فارکع سے ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ چکے تھے حالانکہ شوافع کے نزدیک نمازی کے بیٹھنے سے تحیۃ المسجد ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس سے انکا مدعا ثابت نہیں ہوتا ہے (۵) جب کلام فی الصلوۃ منسوخ ہوا اسوقت

کلام حین الخطبہ بھی منسوخ ہو گیا، (بذل المجہود ج ۲ ص ۱۹۱، فتح الملہم ج ۲ ص ۴۱۵ التعلیق ج ۲ ص ۴۹ او غیرہ)

<u>حدیث:</u> عن أبی هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ من أدرک ركعة من الصلوة مع الامام فقد أدرک الصلوة (مشکوۃ ص ۱۲۲)

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اگر جمعہ کی ایک رکعت امام کے ساتھ ملجائے تو جمعہ پڑھے اور اگر ایک رکعت بھی نہ ملے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے، (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، حمادؒ، محمدؒ (فی روایۃ) (کمافی البدائع ج ۱ ص ۲۶۷) اور نخعیؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے تشہد میں شریک ہو جائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے،

<u>دلیل ائمہ ثلاثہ:</u> حدیث الباب ہے کیونکہ اس سے بطریق مفہوم مخالف معلوم ہوا کہ جسکو ایک رکعت نہ ملی اسکو وہ نماز نہیں ملی، اور بعض روایت میں جمعہ کی تصریح ہے کما قال عليه السلام من أدرک من صلوة الجمعة ركعة فقد أدرک (نسائی ج ۱ ص ۲۱۰)

<u>دلائل شیخین وغیرہما:</u> (۱) عن أبی هريرةؓ مرفوعا، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا (بخاری ج ۱ ص ۸۸، مسلم) یہاں جمعہ کی نماز رہ گئی ہے نہ کہ ظہر کی لہذا جمعہ ہی کو پورا کرنا چاہیئے کیونکہ اس حدیث میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، (۲) عن معاذ بن حبلؓ قال اذا دخل فی صلوة جمعة قبل التسليم وهو جالس فقد أدرک الجمعة (مصنف ابن ابی شیبہ)

<u>جوابات:</u> (۱) وہ حدیث احناف کے مخالف نہیں کیونکہ وہ بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے، ہاں اس سے کم ملنے سے جمعہ ملا ہے یا نہیں اس سے یہ حدیث ساکت ہے لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہوگا، (۲) یا فقد ادرک الصلوۃ سے مراد، ادرک فضیلۃ الصلوۃ یا ادرک حکم الصلوۃ یا ادرک بعض الصلوۃ ہے، (۳) یا رکعت کی قید اتفاقی ہے اور نسائی کی روایت کا جواب یہ ہے کہ دار قطنی، ابن ابی حاتم وغیرہ نے اسکو ضعیف قرار دیا ہے (اوجز المسالک ج ۲ ص ۳۴۲ وغیرہما)

باب صلوۃ الخوف

یہاں دومسائل خلافیہ ہیں، حکم صلوۃ الخوف، مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ (فی روایۃ) مزنیؒ اور حسنؒ کے نزدیک صلوۃ خوف آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی یعنی ہر طائفہ آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنا چاہتا تھا اسلئے طرق مذکورہ فی الاحادیث کیساتھ صلوۃ خوف کی ضرورت پیش آئی تھی، حضرت ﷺ کے بعد ایک طائفہ کو ایک امام نماز پڑھادے، دوسرے طائفہ کو یکے بعد دیگرے دوسراامام نماز پڑھادے (۲) جمہور علماء کے نزدیک صلوۃ خوف اب بھی مشروع ہے۔

دلیل ابو یوسفؒ وغیرہ: قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة (نساء ص۱۰۲) اس میں خاص آنحضرت ﷺ کیلئے خطاب ہے،

دلائل جمہور: (۱) کوصلوۃ خوف ۴ھ میں غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی لیکن اسکے بعد بھی صحابۂ کرام نے صلوۃ الخوف پڑھی ہیں مثلاً عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ نے کابل کی جنگ میں (۲) علیؓ صفین میں (۳) ابو موسیٰؓ اصفہان میں (۴) سعدؓ نے طبرستان میں انکے ساتھ حسن بن علیؓ، حذیفہؓ اور عبداللہ بن عمروؓ بھی تھے صحابہ میں سے کسی نے اسپر انکار نہیں فرمایا لہذا یہ اجماع سکوتی ہوگیا،

جواب: آیت میں آنحضرت ﷺ کوخطاب کرنا یہ اتفاقی اور واقعی ہے جیسا کہ قصر صلوۃ کے حکم میں إن خفتم کی قید واقعی ہے یہ قید احترازی نہیں ہے، (بذل المجہود ج۲ ص۲۴۵، اوجز المسالک ج۲ ص۲۶۰، فتح القدیر ج۱ ص۴۴۲ وغیرہا) قال ابن الهمامؒ اعلم أن صلوة الخوف على الصفة المذكورة (فى الاحاديث) انما تلزم اذاتنازع القوم فى الصلوة خلف الامام أما اذالم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلوة ويصلي بالطائفة الأخرى إمام اخر تمامها (فتح القدیر ج۱ ص۴۴۶)

طریقۂ صلوۃ خوف: بقول ابن العربی احادیث میں صلوۃ خوف کی ۲۴ صورتیں آئی ہیں، ابن حزمؒ فرماتے ہیں ان میں چودہ صورتیں صحیح ہیں، اور سب ائمہ کے نزدیک صحیح روایات سے ثابت شدہ تمام طریقوں پر صلوۃ خوف پڑھنا جائز ہے ہاں افضلیت میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث میں ہے کہ امام پہلے ایک طائفہ کولیکر ایک رکعت پڑھکر انتظار کرے حتی کہ وہ گروہ اپنی نماز پوری کرکے واپس چلا جائے اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ شریک ہوجائے اور امام اسکو ایک

رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے،
(۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک افضل صورت وہ ہے جو حدیث ابن عمرؓ، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۲۴ میں ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھاوے پھر وہ دشمن کے مقابلے میں چلا جائے اور اب دوسرا طائفہ آجائے امام اسکو دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے پھر یہ دوسرا طائفہ چلا جائے اور پہلا طائفہ واپس آکر یا اپنی جگہ پر باقی نماز لاحق کی طرح بدون قرأت کے ادا کر لے اور اسکے بعد دوسرا طائفہ مسبوق کی طرح قرأۃ کے ساتھ باقی نماز پڑھے،

جواب: سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث بیان جواز پر محمول ہے

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) یہ صورت کتاب الآثار ص ۵۰۵ للامام محمد میں ابن عباسؓ سے بھی موقوفا مروی ہے لیکن یہ غیر مدرک بالقیاس ہونیکی وجہ سے حکما مرفوع ہے (۲) احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۳۱۶ میں ابن مسعودؓ سے بھی یہ صورت منقول ہے۔ (۳) عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ نے غزوۂ کابل میں صلوۃ خوف اسی طریقہ پر ادا کی تھی (سنن ابی داؤد) (۴) یہ اوفق بالقران ہے کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم (نساء آیت ۱۰) اس میں پہلے فریق کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جارہا ہے، لہذا اس میں طریقۂ شوافع کا احتمال نہیں ہے (۵) طریقۂ شوافع پر قلب موضوع لازم آتا ہے کیونکہ اسمیں امام کو مقتدی کے تابع ہو کر اسکا انتظار کرنا پڑتا ہے (۶) حدیث ابن عمرؓ صحاح ستہ میں موجود ہے بخلاف حدیث سہل بن ابی حثمہؓ کے، واضح رہے کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر کیا گیا یہ حکم اسوقت ہے جب سفر میں ہو اور اگر حضر میں ہو تو امام کے پیچھے دو رکعت پڑھے (معارف السنن ج ۵ ص ۴۵، اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۵۹ وغیرہما)

حدیث: عن جابرؓ قوله فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان. اشکال: اگر یہ حضر میں ہوئی تو آنحضرت ﷺ کی چار رکعات تو صحیح ہیں لیکن قوم کی دو رکعتیں کیسی ہوئیں؟ اور اگر یہ حالت سفر میں ہوئی تو لوگوں کی دو رکعتیں تو صحیح ہیں لیکن حضور کی چار رکعات پر اشکال ہے، کیونکہ عندالاحناف سفر میں اتمام منع ہے۔

جوابات: (۱) بعض نے للقوم رکعتان کی مراد یہ بیان کی ہے کہ قوم نے آنحضرتؐ کیساتھ دو رکعتیں پڑھیں اور باقی دو دو رکعتیں تنہا تنہا پوری کیں کیونکہ وہ سب مقیم تھے (۲) شوافع

نے کہا یہ نماز بحالت قصر پڑھی گئی لیکن آپ ﷺ نے دو رکعات کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دو مرتبہ نماز پڑھائی اسلئے دوسری نماز آپ ﷺ کی نفل تھی اس میں اقتداء المفترض خلف المتنفل لازم آتا ہے جو عند الاحناف جائز نہیں اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ ایک نماز بنیت فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا (۳) آپ ﷺ نے فی الحقیقۃ دو ہی رکعات پڑھیں لیکن چار رکعات کی مقدار ٹھرے تھے لہذا اربع رکعات کی تعبیر حقیقۃ نہیں بلکہ بلحاظ مقدار ہے۔ فلا اشکال (بذل المجہود ج۲ص۲۵۵، التعلیق ج۲ص۱۵۶)

باب صلوۃ العیدین

عید اصل میں عود تھا واو ساکن ماقبل مکسور ہونیکی وجہ سے واو یا سے بدل گیا جیسے میزان، اسکی جمع قیاسا اعواد ہونا چاہئے تھا مگر عود بمعنی لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کیلئے جمع اعیاد آتی ہے۔

وجوہ تسمیہ: (۱) یہ عوداً سے ماخوذ ہے بمعنی لوٹنا، بار بار آنا لہذا عید کو عید اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے (۲) یا یہ دن ہر سال مسرت وخوشی کا پیغام لاتا ہے (۳) یا اس دن اللہ تعالی کے عوائد یعنی نعمتیں اور بخششیں بکثرت ہوتی ہیں وغیرہ اور اہل عرب بسا اوقات ہر مسرت کو عید سے یاد کرتے ہیں کما قال الشاعر، عید وعید وعید صرن مجتمعۃ : وجہ الحبیب ویوم العید والجمعۃ

واضح رہے کہ اہل مدینہ کیلئے دو دن کھیل کود یعنی نوروز اور یوم مہرجان کیلئے مقرر تھے آپ ﷺ نے ۲ھ میں فرمایا کہ اللہ تعالے نے تمہارے لئے ان دونوں کو بہتر دو دن سے بدل دیا ہے ایک عید الفطر دوسرا عید الاضحیٰ (ابوداؤد، نسائی)

یہاں دو مسائل خلافیہ ہیں حکم صلوۃ عیدین، مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ اور ابو حنیفہؒ (فی روایۃ) اور صاحبین کے نزدیک نماز عیدین سنت مؤکدہ ہے (۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہری روایت کے مطابق واجب ہے، مجتبیٰ، خانیہ، بدائع، ہدایہ، محیط، درمختار وغیرہ میں اسکی تصریح موجود ہے اور یہ حنفیہ کا مفتی بہ مذہب ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث اعرابی فقال ھل علی غیر ھن فقال لا الا أن تطوع (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱ص۱۳) (۲) اس میں اذان واقامت نہیں جو سنیت کی دلیل ہے،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) صاحب بدائع نے فصل لربک وانحر (الآیہ) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اسکی ایک تفسیر یہ بھی ہے صل صلوۃ العید وانحر الجزور (روح المعانی ج۳ص۲۸۴) (۲) ولتکبر واالله علی ماھداکم (البقرۃ آیت ۱۸۵) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد صلوۃ عید ہے اور امر کو وجوب کیلئے مانا گیا ہے (۳) آنحضرت ﷺ نے نماز عیدین پر بلاترک مواظبت فرمائی ہیں جو علامت وجوب ہے،

جوابات: (۱) وہ شخص دیہاتی تھا اور دیہات میں نماز عید واجب نہیں ہوتی (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ اس وقت تک نماز عید واجب نہ ہوئی ہو اس کے بعد واجب ہوئی (۳) اس حدیث میں صلوات خمسہ کی فرضیت کا بیان ہے اور ہم تو نماز عید کے وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرضیت کے (۴) آنحضرت ﷺ نے فریضۂ یومیہ بیان فرمایا ہے اور نماز عید تو فریضۂ سنویہ ہے (۵) اذان واقامت تو فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی کے اندر داخل نہیں (اوجز المسالک ج۲ص۱۳۵، معارف السنن ج۴ص۴۲۶ وغیرہما)

عدد تکبیرات عیدین میں اختلاف: مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور علماء حجاز کے نزدیک پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ یعنی بارہ زائد تکبیرات ہیں (۲) مالک (فی روایۃ) اور فقہائے اہل مدینہ کے نزدیک تکبیرات زوائد گیارہ ہیں چھ رکعت اولی میں اور پانچ رکعت ثانیہ میں (۳) ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، ثوریؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک تکبیرات زوائد چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے قبل اور تین دوسری رکعت میں قرات کے بعد۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) اثر مذکور فی الباب (۲) عن کثیر بن عبد الله عن ابیه عن جده ان النبی ﷺ کبر فی الاولی سبعا قبل القراۃ وفی الاخری خمسا قبل القرأۃ (ترمذی، ابن ماجہ، ابوداؤد، مشکوۃ ج۱ص۱۲۶) دونوں حدیث میں مالکؒ کے نزدیک چھ تکبیرات زوائد ہیں اور ساتویں تکبیر تحریمہ ہے جبکہ شوافع وحنابلہ کے نزدیک ساتوں تکبیرات زائد ہیں،

دلائل احناف: (۱) عن سعید بن العاصؓ قال سألت اباموسی وحذیفة کیف کان رسول الله ﷺ یکبر فی الاضحی والفطر فقال ابو موسی کان یکبر

اربعاتکبیرہ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذیفة صدق (ابوداؤد ص۱۶۳) یہاں تکبیرات جنازہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے یہ بات راسخ ہوجاتی ہے کہ چار تکبیرات میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین تکبیرات زوائد ہیں، (۲) عن القاسمؒ قال حدثنی بعض اصحاب النبی ﷺ قال صلی بنا النبی ﷺ یوم عید فکبر اربعا اربعاثم اقبل علینا بو جهه حین انصرف فقال لاتنسوا، کتکبیرة الجنازة واشاره باصبعه وقبض ابهامه (طحاوی) قال الامام الطحاوی هذا حدیث حسن الاسناد (۳) اخبرنا سفیان الثوریؒ عن ابی اسحاق عن علقمة والاسود ان ابن مسعودؓ کان یکبر فی العیدین تسعا اربع قبل القرأة ثم یکبر فیرکع وفی الثانیة یقرأفاذافرغ کبر اربعاثم رکع (درایۃ) ابن حجرؒ نے اس کے سند کو صحیح مانا ہے، موطا محمد ص۱۴۱ میں اور بھی متعدد احادیث ہیں اور یہ حدیث دوسری عبارت کے ساتھ مذکور ہے،

<u>جوابات</u>: (۱) حدیث مرفوع کے مقابلہ میں فعل ابو ہریرۃ قابل حجت نہیں ہوسکتا (۲) کثیر بن عبداللہ کے متعلق یحی بن معین فرماتے ہیں لیس بشیء، شافعیؒ فرماتے ہیں رکن من ارکان الکذب، ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کذاب، نسائیؒ اور دار قطنیؒ فرماتے ہیں متروک الحدیث، اس طرح ائمہ ثلاثہ کے اور جو دلائل ہیں وہ سب کے سب ضعیف ہیں۔

<u>وجوہ ترجیح مذہب احناف</u>: (۱) دلائل حنفیہ قوی السند ہیں، (۲) ابن مسعودؓ کے قول وعمل سے احناف کی تائید ہوتی ہے (۳) نماز میں اصل طمانینت اور عدم حرکت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تکبیرات کم سے کم ہوں (۴) احناف کی تائید پہلی صف کی رواۃ سے ہوتی ہے جیسے ابن مسعودؓ، ابوموسیٰ الاشعریؓ، عمرؓ وغیرہم اور ائمہ ثلاثہ کے رواۃ نساء مثلاً عائشہؓ اور صبیان جیسے ابن عمرؓ لہذا صف اول کے رواۃ کی ترجیح ہوگی، امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف اولویت میں ہے ورنہ تینوں جائز ہے

<u>غنا اور سماع</u>

<u>حدیث</u>: عن عائشةؓ قالت إن أبا بکر دخل علیها وعندها جاریتان فی ایام منیٰ تدففان وتضربان الخ غنا اور سماع کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج۳ ص۶۴-۴۷ میں ملاحظہ ہو۔

عصا لیکر خطبہ دینا

حدیث: عن البراءؓ ان النبی ﷺ نوول یوم العید قوسا فخطب علیه وعن عطاء مرسلاأن النبی ﷺ كان اذاخطب يعتمد على عنزته اعتمادا ،
دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض وقت آنحضرت ﷺ کمان وغیرہ پر ٹیک لگا کر خطبہ پڑھتے تھے، اس بنا پر (۱) بعض علماء فرماتے ہیں جو ممالک جہاد و جنگ کے ذریعہ فتح ہوئے ہیں وہاں خطبۂ جمعہ اور عیدین کے وقت کمان، عصا، یا تلوار ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ اور جو ممالک بغیر جہاد فتح ہوئے ہیں وہاں عصا وغیرہ لیکر خطبہ دینا مسنون نہیں جیسے مدینہ، (۲) اور بعض علماء نے اسکو مطلقا مکروہ کہاہے، اسکی تفصیلی بحث (الطحطاوی علی المراقی ص ۲۸۰ اور البحر الرائق وغیرہ میں ملاحظہ ہو)

عید کی نماز میدان میں پڑھنا افضل ہے:

حدیث: عن أبی هريرةؓ أنه أصابه مطر فی يوم عيد فصلى بهم النبی ﷺ صلوة العيد فی المسجد ،

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کی طرح مسجد میں پڑھنا ہی افضل ہے، (۲) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک میدان میں پڑھنا افضل ہے

دلیل شافعیؒ: حدیث الباب ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: قال ابن ملکؒ كان النبی ﷺ يصلی صلوة العيد فی الصحر اء الااذا أصابهم مطر فيصلی فی المسجد ، اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کی مواظبت میدان میں پڑھنے کی تھی اگر مسجد میں پڑھنا افضل ہوتا تو مسجد نبوی کو ترک کر کے میدان میں کبھی نہیں پڑھتے،

جواب: وہ تو بارش کے عذر کی بنا پر تھا، ہم بھی کہتے ہیں عند العذر مسجد میں پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں،

باب فی الاضحیة

کتب لغات میں لکھتے ہیں اضحیہ بضم الھزۃ اور اِضحِیہ بکسر الھزۃ بمعنی قربانی ج اَضَاحی، یوم الاضحیٰ قربانی کا دن، حکم اضحیہ: اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور صاحبین (فی روایۃ) کے نزدیک ہر مقیم صاحب نصاب پر واجب ہے یہ حنفیہ کا مفتیٰ بہ مذہب ہے

دلائل جمہور: عن ام سلمةؓ مرفوعا اذادخل العشر وأرادبعضكم أن يضحى فلا يمس من شعره وبشره شيئا (مسلم، مشکوۃ ج ا ص ۱۲۷) یہاں قربانی کو ارادہ کے ساتھ معلق کیا ہے والتعليق بالارادة ينافي الوجوب، معلوم ہوا وہ واجب نہیں، وفی بعض رواية أن أبابكرؓ وعمرؓ كانا لايضحيان مخافة أن يرى الناس ذالك واجباً،

دلائل احناف: (۱) قوله تعالى (فصل لربك وانحر) کیونکہ صیغۂ امر وجوب کا مقتضی ہے، (۲) عن ابن عمرؓ قال اقام رسول الله ﷺ بالمدينة عشر سنين يضحى (ترمذی، مشکوۃ ج ا ص ۱۲۹) اس سے معلوم ہوا کہ دس سال حضور ﷺ نے قربانی پر مواظبت فرمائی ہیں جو وجوب کی دلیل ہے، (۳) عن جندبؓ مرفوعا من ذبح قبل الصلوة فليذبح مكانها اخرى (متفق علیہ، مشکوۃ ج ا ص ۱۲۶) اگر واجب نہ ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ ہوتا، (۴) عن ابى هريرةؓ أنه عليه السلام قال من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا (حاكم) وفي مسندأحمد من وجد سعة فلم يضح لا يحضر مصلانا،

جوابات: (۱) حدیث ام سلمہؓ کا جواب یہ ہے کہ ارادے کا تعلق وجوب وسنت دونوں کے ساتھ ہوسکتا ہے مثلاً من أراد الجمعة فليغتسل ومن اراد الحج فليعجل،

حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے پاس اتنا مال ہی نہیں ہوتا تھا کہ ہر سال قربانی کریں کیونکہ یہ دونوں حضرات بقدر ضرورت ہی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتے تھے لہذا اغناء نہیں ہے جو وجوب اضحیہ کی ایک شرط ہے لہذا اس سے عدم وجوب پر استدلال درست نہیں ہے۔

حدیث: عن جابر ؓ أن النبی ﷺ قال البقرة عن سبعة والجزور عن سبعة ،،قربانی کے جانور دو قسم کی ہیں،(۱) چھوٹے مثلاً بکرا، بکری، دنبہ، بھیڑ، (۲) بڑے مثلاً گائے، بیل، بھینس، بھینسا، اونٹ، اونٹنی ان کے علاوہ مرغا وغیرہ اور کسی جانور کی قربانی درست نہیں، بقرہ میں سب کے نزدیک سات آدمی کا اشتراک جائز ہے لیکن اونٹ کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) امام اسحٰقؒ اور بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اونٹ میں دس آدمی تک شریک ہو سکتے ہیں، (۲) جمہور ائمہ فرماتے ہیں بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد کا اشتراک جائز نہیں،

دلیل اسحٰقؒ: عن ابن عباس ؓ قال كنا مع النبی ﷺ فی سفر فحضر الأضحی فاشتركنا فی البقرة سبعة وفی البعیر عشرة (ترمذی)

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب، (۲) روی البرقانی قال لنا النبی ﷺ اشتركوا فی الابل والبقر كل سبعة منا فی بدنة، ایسا ہی متعدد احادیث ہیں،

جوابات: (۱) اونٹ کے بارے میں، بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا، لہذا احتیاط اسمیں ہے کہ سات میں اشتراک ہو کیونکہ زیادة علی السبعة میں اختلاف ہے (۲) بعض نے کہا دس کی روایت منسوخ ہے چنانچہ حجۃ الوداع میں آپ ﷺ ایک اونٹ کو سات آدمی کی طرف سے ذبح کرنا اسکے لئے ناسخ ہے (۳) بعض نے حدیث ابن عباس ؓ کو موقوف قرار دیا لہذا وہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں، (۴) یہ حدیث تقسیم فی الغنائم کے بارے میں ہے کما قال ابن القیمؒ (۵) اس سے وجوب اضحیہ مراد نہیں بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے (بذل المجہود ج۴ ص۵۷ وغیرہ)

حدیث: عن نافع أن ابن عمر ؓ قال الأضحی یومان بعد یوم الأضحی

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) ابن سیرینؒ، ابن ابی سلیمانؒ وغیرہما کے نزدیک قربانی صرف ایک دن ہے یعنی دسویں ذی الحجہ، (۲) شافعیؒ، حسن بصریؒ، اوزاعیؒ، اور عطاءؒ کے نزدیک چار دن ہیں، (۳) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک تین دن ہیں،

دلیل ابن سیرینؒ وغیرہ: حدیث ابی بکرہ ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں ألیس یوم النحر قلنا بلی (بخاری) یہاں ألنحر کے الف لام جنسی ہے اور یوم کو اسکی طرف اضافت کی گئی لہذا جنس نحر منحصر ہے اسی دن میں تو قربانی کیلئے ایک ہی دن ثابت ہوا،

دلائل شافعیؒ، غیرہ: (۱) عن جبیر بن مطعمؓ انه علیه السلام قال کل فجاج ای طرق منی منحر وفی کل أیام التشریق ذبح (ابن حبان) ایام تشریق یوم النحر کے بعد تین روز ہیں لہذا مجموعہ چار روز ہیں (۲) عن أبی سعید الخدریؓ أنه علیه االسلام قال أیام التشریق کلها ذبح (أخرجه ابن عدی فی الکامل)

دلائل أئمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، (۲) عن علیؓ انه کان یقول أیام النحر ثلاثة أیام أولهن أفضلهن (رواہ الکرخی فی مختصرہ) (۳) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ قالا النحر ثلاثة أیام أو لها أفضلها، اسطرح اور بھی متعدد آثار صحابہ ہیں،

جوابات: (۱) النحر کے الف لام جنسی بمعنی کمال کیلئے مستعمل ہوا جیسا کہ المال الإبل، المسلم من سلم المسلمون (۲) قربانی کیلئے ایک دن کہنا یہ قرآن کی آیت لیذکروا اسم الله فی أیام معلومات کے مخالف ہے (۳) جبیر بن مطعمؓ کی حدیث منقطع ہے کما قال البزاز (۴) ابوسعید خدریؓ کی حدیث ضعیف ہے کما قال النسائیؒ وابن المدینیؒ اور ابن ابی حاتم نے اسکو موضوع قرار دیا، (التعلیق ج ۲ ص ۲۷ وغیرہ)

باب العتیرة

حدیث: عن أبی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لا فرع ولا عتیرة ،

فرع کہا جاتا ہے جانور کا وہ پہلا بچہ جسکو کفار اپنے بتوں کے نام پر ذبح کرتے تھے، یا بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تا کہ وہ کثیر النسل ہو اور مال میں برکت ہو اور بعض نے کہا جب کوئی اونٹنی ایک سو بچہ جنتی ہے پھر اسکے بعد جو بچہ جنتی ہے اسکو ذبح کر دیتے تھے اور اسکو فرع کر کے نام رکھتے تھے،

عتیرۃ اس جانور کو کہا جاتا جسے ماہ رجب کے پہلے عشرہ میں اپنے معبود کا تقرب حاصل کرنے کیلئے ذبح کیا جاتا تھا کیونکہ یہ اشہر حرم کے پہلا مہینہ ہے اسلئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے، پھر ابتداء اسلام میں مسلمان تقرب الی اللہ کا ذریعہ سمجھ کر اللہ کے نام پر یہ دونوں عمل کرتے تھے

آخر میں اسکے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہوا کہ یہ حکم ابتک باقی ہے یا نہیں،
مذاہب: (۱) شافعیؒ اور بیہقیؒ کے نزدیک اب بھی یہ دونوں عمل مستحب ہیں، (۲) جمہور ائمہ کے نزدیک اسکا حکم منسوخ ہوگیا ہے، قال القاضی عیاضؒ إن جماهیرا لعلماء علی انه منسوخ وبه جزم الحازمیؒ ونقل عن العلماء ترکهما الاابن سیرینؒ کما قاله الحافظ فی الفتح، اور دلیل نسخ حدیث الباب ہے کیونکہ کسی چیز کا ثبوت پہلا ہوتا ہے اور منع بعد میں ہوتا ہے لہذا یہ حدیث تمام احادیث مثبت کیلئے ناسخ قرار دیجائیگی، نیز اسمیں بت پرستوں کی مشابہت سے حفاظت بھی ہوتی ہے، اور نیز یہ احکام مشروعیت اضحیہ کے پہلے کی ہے اضحیہ کے بعد یہ منسوخ ہوگیا ہے

باب صلوۃ الخسوف

خسوف بمعنی نقصان، ذلت، فقہاء کے اصطلاح میں خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے کما قال الله تعالیٰ فاذا برق البصر و خسف القمر کسوف بمعنی سورج گرہن، اور بعض حضرات نے لفظ کسوف کے مانند لفظ خسوف کو بھی دونوں جگہ استعمال کیا ہے، امام منذریؒ نے کہا ہے کہ احادیث کسوف انیس (۱۹) اشخاص نے روایت کی ہیں بعض نے کاف کے ساتھ کسوف اور بعض نے خاء کیساتھ خسوف، اس سے معلوم ہوا یہ دونوں لفظ مترادف ہیں، یہاں خسوف سے سورج گرہن مراد ہے، آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ ۱۰ھ میں خسوف شمس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے صاحبزادہ حضرت ابراهیمؓ کا انتقال ہوا تھا، چونکہ زمانۂ جاہلیت میں ستارہ پرستی عام تھی اس بناپر بعض لوگوں نے سمجھا کہ حضرت ابراهیمؓ کی وفات کیوجہ سے یہ گرہن ہوا ہے تو آنحضرت ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھکر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس غلط فہمی کی اصلاح کی کہ ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوته (بخاری) لیکن بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ سورج اور چاند کے درمیان زمین کے آجانے کیوجہ سے گرہن ہوتا ہے، فی الحقیقت یہ قول صحیح نہیں اور اگر صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی اس قول وحدیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ زمین کا بیچ میں آنا سبب ظاہری ہے اور باری تعالی کا حکم سبب حقیقی ہے اس سے اصل میں

تمام اجرام فلکیہ کا ایکدن بے نور ہوجانے کیطرف اشارہ کرتا ہے اس اعتبار سے یہ مذکر آخرت ہے لہذا ایسے مواقع پر نماز وغیرہ سے رجوع الی اللہ مناسب ہے اسلئے اسکی مشروعیت پر پوری امت کا اجماع ہے جمہور کے نزدیک صلوۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے بعض حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے، مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے (عمدۃ القاری وغیرہ)

طریقۂ صلوۃ کسوف میں اختلاف : مذاہب: (۱) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک ایک رکعت میں دو رکوع ہیں (۲) حنفیہ اور ثوریؒ کے نزدیک حسب معمول ایک رکعت میں ایک رکوع ہے (ترمذی ج۱ ص۱۲۵)

دلائل ائمۂ ثلثہ: عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی وہ احادیث ہیں جو اسی باب کی فصل اول کے شروع میں ج۱ ص۱۲۹ اور ج۱ ص۱۳۰ پر مذکور ہیں اور اسیطرح مسلم ج۱ ص۲۹۸ میں حضرت اسماءؓ کی روایت اور بخاری ج۱ ص۱۴۳ مسلم ج۱ ص۲۹۹ میں عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت اور نسائی ج۱ ص۲۱۸ میں ابوہریرۃؓ کی روایت میں بھی دو رکوع کی تصریح پائی جاتی ہے،

دلائل حنفیہ: (۱) عن النعمان بن بشیرؓ ان النبی ﷺ صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد (نسائی، مشکوۃ ج۱ ص۱۳۰) (۲) عن ابی بکرۃؓ خسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ فخرج یجر ردائه حتی انتهی الی المسجد وثاب الیه الناس فصلی بهم رکعتین (بخاری ج۱ ص۱۴۵) اور نسائی ج۱ ص۲۲۳) کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں فصلی رکعتین کما تصلون، (۳) عن قبیصة بن مخارق الهلالیؓ قال کسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ الی قوله فاذا رایتموها فصلوا کاحدث صلوة صلیتموها من المکتوبة (ابوداؤد ج۱ ص۱۶۸، نسائی) من المکتوبۃ سے مراد صلوۃ فجر ہے کیونکہ کسوف اشراق کے وقت ہوا تھا لہذا اس سے پہلے آخری نماز صبح کی ہوتی ہے (ابوداؤد ج۱ ص۱۶۸) اور اسکی دونوں رکعتوں میں ایک ہی رکوع ہے لہذا صلوۃ خسوف میں بھی ایک ہی رکوع ہوگا، (۴) عن ابی بکرۃؓ انه علیه السلام صلی رکعتین مثل صلوتکم هذه فی کسوف الشمس والقمر (رواہ الحاکم وقال علی شرط الشیخین) اسیطرح اور بھی روایت ہیں،

جوابات (۱) نماز کسوف کے رکوع کے بارے میں آنحضرت ﷺ کی فعلی روایات مضطرب ہیں چنانچہ ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی ایک روایت سے ایک رکعت میں تین رکوع کا ثبوت ملتا ہے اور علیؓ اور ابن عباسؓ کی دوسری روایت سے ایک رکعت میں چار رکوع ہونے کا ثبوت ملتا ہے اور ابی بن کعبؓ اور علیؓ کی اور ایک روایت سے ایک رکعت میں پانچ رکوع ہونیکا ثبوت ملتا ہے لیکن انکے مقابلے میں آنحضرت ﷺ کی قولی حدیث اضطراب سے محفوظ ہے وہاں ایک رکوع کا ذکر ہے لہذا وہی راجح ہوگی، (۲) نماز کسوف میں آنحضرت ﷺ کے سامنے دوزخ وغیرہ کا منظر پیش کیا گیا تو گھبراہٹ کی وجہ سے کبھی کبھی سر اٹھاتے اور پیچھے ہٹتے اس سے بعض حضرات کو تعدد رکوعات کا خیال ہوگیا لیکن حضور ﷺ کے اس عمل سے تمام امت کیلئے تعدد رکوع کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ یہ تو آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی اور وہ رکوع صلوۃ نہیں تھا بلکہ رکوع آیات ونشانیات خداوندی تھا جسے دیکھکر سجدہ ورکوع کرنیکی نظائر احادیث میں موجود ہیں مثلاً ابن عباسؓ کے پاس جب بعض ازواج مطہرات کی وفات کی خبر پہنچی تو وہ سربسجود ہوئے فقیل أتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله ﷺ اذا رأیتم اٰیة فاسجدوا، ای اٰیة أعظم من ذهاب أزواج النبی ﷺ ، اسطرح نبیؐ جب فتح مبین کیلئے مکہ جارہے تھے، عمارات مکہ پر نظر پڑتے ہی سر جھکا لئے کیونکہ فتح مکہ اٰیۃ من اٰیات اللہ ہے (۳) ایک سے زائد رکوع کی روایات میں بوجہ اختلاف شک پیدا ہوگیا لیکن ایک رکوع والی روایات یقینی ہیں اسلئے اسی پر عمل ضروری ہے (۴) حنفیہ کے دلائل تمام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں لہذا ترجیح انہیں کی ہوگی، (التعلیق ج ۲ ص ۷۷، فتح القدیر ج ۱ ص ۴۳۴ وغیرہما)

صلوۃ کسوف میں اخفاء قرأت کی سنیت: حدیث: عن سمرة بن جندبؓ قال صلی بنا رسول الله ﷺ فی کسوف لا نسمع له صوتا ،،

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، ابو یوسفؒ، اور محمدؒ کے نزدیک نماز کسوف میں جہر قرأت مسنون ہے، (۲) ائمہ ثلثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اخفاء قرأت مسنون ہے،

دلیل احمد وغیرہ: عن عائشةؓ ان النبی ﷺ صلی صلوة الکسوف وجهر بالقراٰة فیها (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۵)

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب: (۲) عن ابن عباسؓ قال ماسمعت من النبی ﷺ فی صلوۃ الکسوف حرفا (طحاوی) وفی روایۃ صلیت مع النبی ﷺ فلم اسمع منہ حرفا (حاشیۂ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۸، احمد، ابویعلی) (۳) دن مظہر جلال باری تعالی ہے ایسے موقع پر اخفاء مناسب ہے اسلئے دن کی نماز میں اخفاء کا حکم ہے، ہاں جمعہ اور عیدین اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان اوقات میں عنایات باری تعالی کا نزول عام ہوتا ہے اسلئے وہاں جہر کا حکم دیا گیا،

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی بعض روایت میں فحزرت قرأتہ فرأیت انہ قرأ سورۃ البقرۃ ہے کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸، حزرت کے معنی ظننت کے ہیں (میں نے اندازہ کیا) بعض رواۃ نے اسکی تعبیر جہر سے کردی لہذا اس سے جہر کسطرح ثابت ہو؟ (۲) جمہور اس سے خسوف قمر مراد لیتے ہیں (۳) آنحضرت ﷺ سرّی نماز میں بھی گاہ بگاہ تعلیم کیلئے ایک دوآیت جہرًا پڑھ لیتے تھے یہاں بھی دو ایک آیت جہرًا پڑھنا مراد ہے لہذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوگا (۴) قال الملا علی قاریؒ واذا حصل التعارض وجب الترجیح بأن الا صل فی صلوۃ النہار الإخفاء

باب فی سجود الشکر

حدیث: عن ابی بکرةؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاءہ أمر سرورًا اویسر بہ خرَّ ساجدا شاکرا للہ تعالی (مشکوۃ ص ۱۳۱) سجدۂ شکر کسی نعمت کے حصول یا کسی مصیبت کے خاتمہ کے موقع پر کیا جاتا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، محمدؒ کے نزدیک سجدۂ شکر سنت ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک علی الإ نفراد کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے لہذا سجدۂ شکر بھی مکروہ ہے

دلائل شافعیؒ و احمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) جب آپ ﷺ کو ابوجہل لعین کے قتل ہوجانے کی خبر ملی تو آپ نے سجدۂ شکر کیا (۳) صدیق اکبرؓ نے مسیلمۂ کذاب کے مرنے کی خبر سنکر سجدۂ شکر کیا ہے (۴) علیؓ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدۂ شکر کیا۔

دلائل امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ: یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ تعالٰی کی نعمتیں ان گنت ہیں اگر بندے پر ہر ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت سجدۂ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی،

جوابات: (۱) جتنی احادیث میں سجدے کا ذکر ہے ان سے مراد ایسی نمازیں ہونگی جہاں جزء بولکر کل مراد لیا جاتا ہے، اس تاویل پر قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کو جب جنگ میں فتح کی خوشخبری دی گئی تو آپؐ نے چاشت کے وقت دو رکعت نماز پڑھی، (۲) بعض نے کہا وہ سب منسوخ ہے

باب الا ستسقاء

استسقاء کی تحقیق: استسقاء کا لغوی معنی پانی طلب کرنا، سیرابی چاہنا اور اصطلاحی معنی قحط اور خشک سالی میں طلب بارش کیلئے بتائے گئے طریقوں پر نماز پڑھنا اور دعا کرنا،

حدیث: عن عبد الله بن زيد قال خرج رسول الله ﷺ بالناس الى المصلى يستسقي فصلى بهم ركعتين ،، (مشکوۃ ص ۱۳۱)

مسئلہ خلافیہ، مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک استسقاء دو رکعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اسکی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے یہ افضل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر دعا و استغفار کرے (قدوری) تیسری صورت یہ ہے کہ خطبہ جمعہ اور عیدین کے اندر دعا کرلی جائے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلوة العيد (سنن اربعہ)

دلائل ابوحنیفہ: (۱) استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (سورہ نوح) یہاں اللہ تعالی نے بارش کا اتارنا صرف استغفار پر معلق کیا ہے (۲) عن أنسؓ ان رجلا دخل المسجد في يوم الجمعة ورسول الله ﷺ قائم يخطب فقال يارسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغثنا فقال فرفع رسول الله ﷺ يديه ثم قال اللهم أغثنا اللهم أغثنا (بخاری، مسلم) یہاں بھی استسقاء میں صرف دعا کا ثبوت ملتا ہے (۳) کعب بن مرۃؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرتؐ سے بارش کی دعا چاہی آنحضرت ﷺ نے دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا کردی، (۴) یہ حدیث حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کما روی سعيد بن منصور عن الشعبيؒ خرج عمرؓ ليستسقي فلم يزد على

الاستغفار الخ (مصنف ابن ابی شیبہ، معارف السنن) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔

جوابات: حدیث الباب اسی طرح حدیث ابن عباسؓ وغیرہ ابوحنیفہؒ کے خلاف نہیں کیونکہ آپ بھی نماز کو افضل صورت فرماتے ہیں۔

قولہ وحول رداءہ: چادر کا پلٹنا تفاول کیلئے ہے یعنی قحط اور خشک سالی کی موجودہ حالت کو خوشحالی اور فراوانی سے تبدیل ہوجانے کی طرف اشارہ ہے۔

قلب رداء کے متعلق اختلاف مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ اور محمدؒ کے نزدیک امام مقتدی دونوں کیلئے قلب رداء مسنون ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے۔

دلیل ائمہ ثلثہ: عن عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداء فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه (مسند احمد ج ۴ ص ۴۱)

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث الباب (۲) فی حدیث عائشةؓ ثم رفع يده فلم يترك الرفع حتى بدأبياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره وقلب اوحول ردائه وغيره (ابوداؤد) ان روایات میں صرف آنحضرت ﷺ کے قلب رداء کا ذکر ہے اور یہ غیر مدرک بالقیاس ہونیکی وجہ سے مقتدی کو امام پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔

جوابات: (۱) تحول الناس معہ کے معنی لوگوں قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ تحول کے معنی انصراف ہے نہ کہ تحویل یعنی خطبہ سنتے وقت بعض لوگ قبلہ سے پھر گئے تھے لیکن نبی علیہ السلام جب خطبہ سے فارغ ہو کر متوجہ الی القبلہ ہوئے تو تمام لوگ آپکے ساتھ قبلہ کیطرف متوجہ ہو گئے (اعلاء السنن ج ۸ ص ۱۵۱) (۲) صاحب قدوری نے کہا اس موقع پر لوگوں کا قلب رداء کرنا ایسا تھا جیسا کہ حضور ﷺ کو نماز کی حالت میں جوتے نکالتے دیکھکر صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے نکالدیئے تھے لہذا وہاں جوتے کا اتارنا جس طرح حجت نہیں تھا اسطرح یہ بھی حجت نہ ہوگا،

طریقہ قلب رداء: کہ چادر کے نیچے کی جانب اوپر کو اور دایاں کنارہ بائیں طرف اور بائیں دائیں طرف کی جائے، اسکی دوسری صورت عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں، نیز صلوۃ استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب اسمیں قرأت سرًا ہے یا جہرًا خطبہ استسقاء قبل الصلوۃ ہے یا بعد الصلوۃ وغیرہ کے مسائل کو عمدۃ القاری وغیرہ میں ملاحظہ کریں،

کتاب الجنائز

جنائز یہ جنازۃ بفتح الجیم کی جمع ہے اور بکسر الجیم وہ چارپائی جس پر میت ہو اور تختہ تابوت کو بھی کہا جاتا ہے اور بعض نے اسکا برعکس بتایا، نماز جنازہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال مشروع ہوئی (اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۲۰)

حکمت نماز جنازۃ: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما من مسلم یموت فیقوم علی جنازتہ اربعون رجلا لا یشرکون باللہ شیئا الا شفعھم اللہ.

باب عیادۃ المریض وثواب المرض

حدیث: عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قولہ رد السلام، سلام کرنا سنت ہے اور اسکا جواب دینا فرض کفایہ یا واجب ہے اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۴ ص ۴۶۹ میں ملاحظہ ہو، قولہ وعیادۃ المریض بعض کے نزدیک عیادت مریض واجب اور بعض کے نزدیک سنت ہے آخری قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے بعض وقت اسکا ترک بھی ثابت ہے یہ تو علامت سنیت ہے،

قولہ وإجابۃ الدعوۃ: یعنی کوئی شخص اپنی مدد کیلئے بلائے تو اسکی مدد کی جائے بعض نے کہا اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ضیافت کیلئے مدعو کرے تو اس میں شرکت کی جائے بشرطیکہ وہ ایسی ضیافت نہ ہو جسکی شرکت گناہ کا باعث ہو، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۳ ص ۱۱۶ باب الولیمہ کے تحت ملاحظہ ہو۔

قولہ وتشمیت العاطس: یعنی چھینکنے والے کا جواب دینا، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۴ ص ۴۸۲ میں ملاحظہ ہو۔

شہداء حکمی کے اقسام: حدیث: عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشھداء خمسۃ المطعون والمبطون والغریق الخ (مشکوۃ ص ۱۳۴) یعنی بلا اختیار و بلا قصد جو پانی میں ڈوب گیا ہو تو وہ بھی شہید حکمی ہے اس حدیث میں پانچ قسم کے شہیدوں کا تذکرہ کیا گیا ہے انکے علاوہ حکمی شہیدوں کی اور بھی بہت زیادہ قسمیں ہیں (۱) مثلا ذات الجنب (نمونیہ کی بیماری)

(۲) سل یعنی پھیپھڑوں میں زخم اور منہ سے خون آنے لگنے والی بیماری جیسے ٹی بی، (۳) اسلامی حکومت کی سرحدوں کی حفاظت کے دوران مرجانے والا، (۴) جسکو شہادت کی پرخلوص تمنا ہو مگر اسے شہادت کا موقع نصیب نہو لیکن دل میں رکھتے ہوئے مرجائے، (۵) جس شخص کو کسی سے عشق ہوگیا اور اس نے اپنے عشق کو چھپایا اور اسی حال میں انتقال ہوگیا، (۶) طلب علم میں مرنیوالے یعنی جو شخص تحصیل علم اور درس وتدریس یا تصنیف وتالیف میں مشغول ہو یا محض کسی علمی مجلس میں حاضر ہو، (۷) بلا اجرت اذان دینے والا مؤذن، (۸) جو شخص نوے برس کی عمر میں (۹) یا اسیب زدہ ہوکر مرے، (۱۰) وہ نیک فرزند جس پر والدین خوش ہوں، (۱۱) وہ نیک بخت بیوی جسکا شوہر اس پر راضی رہنے کی حالت میں مرجائے، (۱۲) جو شخص روزانہ اللھم بارک لی فی الموت وفیما بعد الموت پڑھے اور بستر مرگ پر اسکا انتقال ہوجائے، (۱۳) جو مریض لاالہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین چالیس مرتبہ پڑھے اور اسی مرض میں انتقال کرے، جو شخص صبح کے وقت تین مرتبہ اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم اور ھو اللہ الذی لاالہ الاھو ج عالم الغیب والشھادۃ ھوالرحمن الرحیم ○ ھو اللہ الذی لا الہ الاھو الملک القدوس السلٰم المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر، سبحٰن اللہ عما یشرکون ○ ھو اللہ الخالق الباریٔ المصور لہ الاسماء الحسنی یسبح لہ مافی السموات والارض وھو العزیز الحکیم ○ پڑھتا ہے لیکن حقیقی شہید صرف وہی شخص ہے جو اللہ تعالی کی راہ میں اپنی جان قربان کردے کما جاء فی الروایۃ من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا فھو فی سبیل اللہ (متفق علیہ مشکوۃ ج ۲ ص ۲۳۱ مظاہر حق ج ۲ ص ۳۴۸ وغیرہ)

<u>الفصل الثالث : حدیث</u>: عن انسؓ. قولہ لایعود مریضا الابعد ثلث (مشکوٰۃ ص ۱۳۹)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تین دن بعد مریض کی عیادت کیلئے تشریف لے جاتے تھے، لیکن دوسری احادیث مثلا واذامرض فعدہ (مسلم) عودوا المریض (متفق علیہ) وغیرہا سے ثابت ہوتا ہے کہ عیادت کسی زمانہ کیساتھ مقید نہیں ہے جب چاہے کرے خواہ پہلے کرے یا بعد میں کرے فوقع التعارض،

جوابات: (۱) امام ذہبیؒ وغیرہ نے فرمایا حدیث انسؓ موضوع ہے (۲) بعض نے کہا اس میں ایک راوی مسلم بن علی ہے جو متروک ہے (۳) امام ابو حاتمؒ نے فرمایا یہ حدیث باطل ہے (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۹ ، حاشیہ مشکوۃ ص ۱۳۸)

واقعہ قرطاس اور شیعہ کا عمرؓ پر بیجا الزام: ''س، بخاری،، حدیث : عن ابن عباسؓ ......وقال رسول الله ﷺ لما کثر لغطهم واختلافهم قوموا عنی یعنی جبکہ صحابہؓ میں شور وغوغا اور اختلاف زیادہ ہوا تو فرمایا کہ میرے پاس سے اٹھ کھڑے ہو، اسکی تفصیل مشکوۃ ج ۲ ص ۵۴۸ میں درج ذیل عبارت سے ہے فقال ایتونی بکتف اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده ابدا فتنا زعوا و لا ینبغی عند نبی تنازع فقالوا ماشانه اهجر استفهموه الخ (متفق علیہ) اور بخاری کی کتاب العلم کی روایت میں اسطرح ہے قال عمرؓ ان النبی ﷺ غلبه الوجع وعند نا کتاب الله حسبنا فاختلفوا و کثر اللغط قال قوموا عنی الخ

تشریح: جب نبی علیہ السلام پر بیماری کی شدت ہوئی (یہ جمعرات کا دن تھا اور وفات سے چار دن پہلے کی بات ہے تو آنحضرت ﷺ نے حاضرین سے فرمایا شانہ کی ہڈی لے آؤ کیونکہ اس زمانہ میں اس ہڈی پر کتابت کی جاتی تھی ، یہ سنکر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ پر اس وقت شدت مرض غالب ہے اور یہ مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مزید تکلیف دی جائے ، ہمارے پاس کتاب اللہ ہے جو ہمیں کافی ہے اسکے اندر دین کی تمام ضروریات موجود ہیں، نیز الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا سے اعلان تکمیل دین ہو چکا تو اس سے ظاہر ہے کہ آپکے نوشتہ میں کوئی نئی بات نہیں ہوگی، لیکن دوسرے لوگوں نے اپنی اپنی بات کہنی شروع کردی کوئی تو کہتا ہے کہ لکھنے کا سامان، قلم ودوات اور قرطاس لا دینا چاہیئے (کمافی روایۃ بخاری) اور بعض لوگ حضرت عمرؓ کی بات کی تائید کررہے تھے غرض لوگوں کے اظہار رائے نے شور وغوغا کی صورت اختیار کرلی تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تم سب لوگ میرے پاس سے چلے جاؤ اور میرے پاس باہمی تنازع درست نہیں ہے ،،

اعتراضات: اس حدیث کی بنا پر شیعہ نے دوسرے صحابہؓ پر بالعموم اور حضرت عمر فاروقؓ پر بالخصوص زبان درازی کی ہے اور ان پر درج ذیل الزامات عائد کیے ہیں، (۱) حضرت عمرؓ اور ان کے ہم خیال حضرات نے حضور اکرم ﷺ کے حکم کی مخالفت کی کہ تختی اور دوات لانے سے انکار کیا (۲) امت مسلمہ کو اس کے حق سے محروم کر دیا آنحضرت ﷺ امت ہی کیلئے تو کچھ لکھنا چاہتے تھے اور اگر آپ لکھ جاتے تو امت باہمی خلفشار سے محفوظ رہتی (۳) حضور اکرم ﷺ حضرت علیؓ کی خلافت کی بابت وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے، اسی لیے تو حضرت عمرؓ آڑے آگئے (۴) حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کی طرف هذیان کی نسبت کر دی حالانکہ رسول اللہ اللہ علیہ وسلم هذیان اور جنون وغیرہ سے محفوظ تھے۔

جوابات: پہلے اور دوسرے اعتراض کا الزامی اور اجمالی جواب یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ دوات اور تختی کا پیش نہ کرنا جرم تھا تو یہ جرم ایک حضرت عمرؓ نے نہیں کیا بلکہ تمام اہل بیت اور خاص طور پر حضرت علیؓ بھی اس میں شریک تھے کہ انھوں نے بھی وہی کچھ کیا جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا

مسند احمد میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ مجھے نبی ﷺ نے تختی لانے کا حکم دیا جس میں آپ ایسی باتیں لکھوادیں کہ آپ ﷺ کے بعد امت گمراہی کا شکار نہ ہو مجھے آپ ﷺ کی جان کا ڈر تھا اس لئے میں نے عرض کیا کہ آپ ﷺ زبانی ارشاد فرمادیجئے میں یاد کرلوں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نماز اور زکوۃ کی پابندی کا اور غلاموں وغیرہ کیساتھ حسن سلوک کی وصیت کرتا ہوں،

یہ حدیث شیعہ کے اعتراضات کی جڑ ہی کاٹ دیتی ہے۔ اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا موقف ایک تھا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ آپ اس وقت خلافت کی وصیت تحریر نہیں کروانا چاہتے تھے، بلکہ نماز، زکوۃ، غلاموں و لونڈیوں، خادموں اور بیویوں کے احکام کی تاکید فرمانا چاہتے تھے۔

یہ تو الزامی جواب تھا باقی پہلے اعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ دوات اور تختی پیش نہ کرنے سے حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء کا مقصد حاشا وکلا حضور اکرم ﷺ کی حکم عدولی ہرگز نہیں تھا

بلکہ محض آپ ﷺ کی تکلیف اور شدت مرض کو دیکھ کر یہ سوچا کہ کہیں اس سے آپ ﷺ کی تکلیف میں مزید اضافہ نہ ہو جائے، علاوہ ازیں طبقات ابن سعد وغیرہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو یقین تھا کہ اس بیماری میں حضور اکرم ﷺ کا انتقال نہیں ہوگا وہ یہ سمجھتے تھے کہ آپ اس وقت تک وفات نہیں فرمائیں گے جب تک منافقوں کا خاتمہ نہ ہو جائے اور فارس وروم پر اسلام کا جھنڈا نہ لہرا جائے۔

پھر دوسری طرف ان کا یہ خیال بھی تھا کہ حضور اکرم ﷺ نے ہر وہ بات امت تک پہنچا دی ہے جسکا پہنچانا ضروری تھا اور اگر بالفرض آپ ﷺ کسی ضروری بات کی وصیت فرمانا بھی چاہتے ہیں تو شفایاب ہونے کے بعد فرمادیں گے لہذا اس تکلیف اور بیماری میں عجلت کی ضرورت نہیں اسی لئے انہوں نے فرمایا، ''ان رسول للہ ﷺ غلب علیه الوجع وعندکم القرآن، حسبنا کتاب الله'' کتنی ہی بار ایسا ہوا کہ حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کیا اور آپ ﷺ نے ان کی رائے کی موافقت فرمائی، اس قول کی حیثیت بھی ایک رائے ہی کی تھی جو آپ نے ظاہر فرمادی اگر ان کی یہ رائے غلط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ ضرور اس کی تردید فرمادیتے جبکہ آپ ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول نہ تو مبنی بر عناد تھا اور نہ ہی معاذ اللہ معصیت اور گناہ تھا اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے فرض بھی کرلیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ رائے غلط تھی تو بہر حال یہ ایک اجتہادی خطا تھی جس میں سارے اہل بیت بھی شریک تھے مگر روافض کی جرأت دیکھے کہ وہ اس اجتہادی خطا کی وجہ سے حضرت عمرؓ کو تو معاذ اللہ گردن زدنی قرار دیتے ہیں اور پاکباز اہل بیت کو تقیہ کی ناپاک چادر میں چھپا لیتے ہیں۔

<u>دوسرے اعتراض کا جواب</u> یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ جو کچھ لکھوانا چاہتے تھے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی ایسی ضروری بات تھی جس کی تبلیغ واجب تھی اور جس سے جہالت کی وجہ سے امت کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ تھا اور یا پھر آپ ﷺ پہلے سے فرمائی کسی بات کی دوبارہ تاکید فرمانا چاہتے تھے۔ اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو پھر جان لیجئے کہ جس چیز کی تبلیغ اللہ تعالے

نے حضور اکرم ﷺ پر لازم قرار دی اس کی تبلیغ سے کسی کی مخالفت آپ ﷺ کو نہیں روک سکتی تھی۔ جب مال، وطن اور جان کی قربانی اور سنگ دل دشمنوں کے ہولناک مظالم آپ ﷺ کو حق کی دعوت و تبلیغ سے نہ روک سکے تو چند صحابہؓ کے منع کرنے سے آپ کیسے باز رہ سکتے تھے۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھئے کہ نبی اکرم ﷺ اس واقعہ کے بعد چار دن تک مزید زندہ رہے اگر اس چیز کی وصیت واجب ہوتی جو آپ لکھوانا چاہتے تھے تو آپ ان ایام میں اس کی وصیت ضرور فرما دیتے، اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے تو پھر تو کوئی اعتراض باقی ہی نہیں رہتا اور یہی شق اختیار کرنا روایۃً، درایۃً بہتر ہے، اسے اختیار کر کے ہم اپنی زبانوں کو صحابہؓ پر طعن کی غلاظت سے پاک رکھ سکتے ہیں۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں، ان لوگوں نے کیسے جان لیا کہ رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ کے لئے خلافت کی وصیت تحریر فرمانا چاہتے تھے؟ اگر آپ کا واقعی یہ ارادہ ہوتا تو جن وانس مل کر بھی آپ کو اس سے باز نہیں رکھ سکتے تھے۔ کیا آپ ﷺ نے صرف حضرت عمرؓ کی مخالفت کی وجہ سے حق کا اظہار نہیں فرمایا؟ حیرت کی بات ہے کہ اللہ کا وہ نبی ﷺ جو اللہ کے سوا کسی بادشاہ، اور کسی اور طاقت سے نہیں ڈرتا تھا، وہ عمرؓ سے ڈر گیا اور وہ بھی ان کے اسلام قبول کرنے کے بعد! اللہ کے ان بندوں نے یہ تو سوچا ہی نہیں کہ ان کے اس طعن و تشنیع کی زد صرف حضرت عمرؓ پر نہیں پڑتی بلکہ رسول اکرم ﷺ کی تبلیغ و دعوت، آپ کی نبوت ورسالت اور شجاعت وحمیت پر بھی اس لغو اعتراض کی زد پڑتی ہے۔ واقعی بغض و کینہ انسان کی آنکھوں پر عصبیت کا ایسا پردہ ڈال دیتا ہے کہ اسے بر سر زمین حقائق بھی دکھائی نہیں دیتے اور اگر بالفرض اس موقع پر کسی کی خلافت ہی کی وصیت فرماتے تو یقیناً حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کی وصیت فرماتے کیونکہ ان کو رسول اللہ ﷺ نے حج میں اور ایام مرض میں نمازوں کی امامت کے لئے خلیفہ مقرر فرمایا تھا جو کہ واضح اشارہ تھا اس طرف کہ امامت کبرے کی خلافت بھی آپ ہی کا حق ہے اسی لئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا: فلما قبض رسول الله ﷺ نظرت فاذا الصلوۃ علم الاسلام وقوام الدین فرضینا لدیننا فبایعنا أبابکر ،، (الاستیعاب لابن عبدالبرج ۲ص ۲۴۲)

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی بھی صحیح روایت سے یہ ثابت نہیں کہ "أهجر رسول الله ﷺ" والا جملہ حضرت عمرؓ نے کہا تھا۔حضرت ابن عباسؓ نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ یہ جملہ صحابہ میں سے کسی ایک نے کہا تھا مگر وہ ایک کون تھا؟ اس کی تعیین نہ انہوں نے فرمائی ہے نہ کسی صحیح روایت سے اس کی تعیین ہوتی ہے اب اس کلام میں چند وجوہ کا احتمال ہے

(۱) شاہ عبدالعزیز محدث دھلویؒ اپنی مشہور کتاب "تحفۂ اثنا عشریہ" میں فرماتے ہیں کہ یہ کلام ان لوگوں کا ہے جو یہ چاہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے لیئے کچھ لکھ دیں، اور ان کا استفہام انکار کے لیئے تھا وہ حضرت عمرؓ اور ان کے رفقاء سے یہ کہنا چاہتے تھے کہ تم جو آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل نہیں کر رہے ہو تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ آپ ﷺ غیر سنجیدہ گفتگو فرمارہے ہیں؟ مطلب یہ کہ آپ ﷺ کا قلم اور تختی طلب فرمانا ھذیان نہیں بلکہ یہ مبنی بر حقیقت اور سنجیدگی ہے۔استفہام کو انکاری ماننے کی صورت میں کسی صحابی کے بارے میں یہ اشکال نہیں رہتا کہ معاذ اللہ اس نے حضور اکرم ﷺ کی طرف ھذیان کی نسبت کی (۲) یہ حضرت عمرؓ اور آپ کے رفقاء کا کلام تھا اور اس کا مفہوم یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھ لو کہ آپ واقعۃً سنجیدگی سے لکھنے کا سامان طلب فرمارہے ہیں یا شدت مرض کی وجہ سے ایسی ویسی باتیں فرمارہے ہیں؟ اور انہوں نے یہ بات اسی لیئے کہی کہ (الف) وہ حضور اکرم ﷺ کی تکلیف میں اضافہ برداشت نہیں فرما سکتے تھے (ب) انہیں یقین تھا کہ آپ ﷺ اللہ کا ایک ایک پیغام اس کے بندوں تک پہنچا چکے ہیں (ج) وہ جانتے تھے کہ بغیر شدید ضرورت کے غیر قرآن کی کتابت کو آپ پسند نہیں فرماتے۔ان وجوہ کی بنیاد پر شدید حزن وملال اور اضطراب و بے قراری کی حالت میں اگر صحابہؓ یہ پوچھ بیٹھے کہ "أهجر رسول الله ﷺ" تو اسے بے ادبی نہیں کہا جا سکتا (۳) جیسا کہ ہم شروع میں عرض کر چکے ہیں کہ یہاں "هجر" فراق اور جدائی کے معنی میں ہے اور اس جملے کا مطلب یہ تھا کہ آپ سے پوچھو تو سہی آپ ﷺ جو وصیت لکھوانا چاہتے ہیں تو کیا آپ ہم سے جدا ہو رہے ہیں؟ (تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۃ فتح الملہم ج ۲ کتاب الوصایا)

حدیث :عن جابرؓ .... الفار من الطاعون الخ یہاں طاعون کی بیماری سے بھاگنے والا کو کفار کے مقابلہ سے بھاگنے والے کے ساتھ بحیثیت گناہ کبیرہ کے تشبیہ دی گئی ہے اس حدیث کی اشارہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طاعون وغیرہ امراض متعدیہ سے نہیں ہیں لیکن فر من المجذوم کماتفر من الأ سد سے سمجھا جاتا ہے کہ جذام وغیرہ امراض متعدیہ سے ہیں فکیف التوفیق حضرت گنگوھی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدوی کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور مسبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا (۱) بعض لوگ اسے موٴثر بنفسہ سمجھتے تھے (۲) بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالی ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا (۳) بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالی نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالی کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ موٴثر تو اللہ تعالی ہی ہے لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہوسکتا مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بناء پر عدوٰی کی تردید کی گی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں ۔ چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے ۔ درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے، اللہ تعالی کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کی اعتقاد میں کمزور ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہوگا تو ایسے شخص کے لیئے دخول وخروج مکروہ ہے حدیث باب میں جو ممانعت ائی ہے وہ اسی سوءِ اعتقاد کی صورت پر محمول ہے اور نیز اگر اپنا اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول وخروج درست نہیں (الکوکب الدری - درس ترمذی)

باب تمنی الموت وذکرہ

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ لا یتمنی أحدکم الموت الخ (مشکوۃ ص ۱۳۹) اعتراض اس حدیث میں موت کی آرزو پر نہی وارد ہے اور انسؓ کی حدیث ، وتوفنی اذا کانت الوفاۃ خیر الی ، (متفق علیہ، مشکوۃ ص ۱۳۹ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے تمنائے موت جائز ہے

وجہ تطبیق: (۱) دنیاوی ضرر خواہ جانی ہو یا مالی اس پر تمنائے موت کرنے سے منع کیا گیا کیونکہ یہ تقدیر الٰہی پر ناراضگی کی علامت ہے اور حدیث انس میں دینی ضرر اور فتنہ وفساد کے خوف سے تمنائے موت کرنیکی طرف اشارہ کیا گیا ہے "فلا تعارض" بلکہ دیدار الٰہی کے شوق ومحبت اور دینی ضرر سے حفاظت، اخرت کی نعمتوں کی آرزوں میں تمنائے موت کمال ایمان کی علامت ہے چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے دینی ضرر ونقصان وغیرہ کے خوف سے موت کی آرزو کی تھی اور مدینۂ منورہ میں موت کی آرزو کرنا مستحب ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے یہ دعا مانگی تھی اللھم ارزقنی شھادۃ فی سبیلک و اجعل موتی ببلد رسولک (بخاری) (مظاہر حق ج ۳ ص ۱۳۷۶ التعلیق ج ۲ ص ۲۱۱)

الفصل الثانی: حدیث: عن بریدۃؓ المؤمن یموت بعرق الجبین یعنی مؤمن پیشانی کے پسینے کیساتھ مرتا ہے،

تشریحات: (۱) یہ سکرات الموت کی شدت سے کنایہ ہے جو تکفیر ذنوب اور مرتبہ بلند ہونے کے سبب ہوتا ہے (۲) اس بات سے کنایہ ہے کہ مؤمن عبادات میں ریاضت ومجاہدہ اور حلال روزی مہیا کرنے میں اتنی مشقت ومحنت اٹھاتا ہے کہ اسکی موت تک اسکی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے (۳) آسانئ موت کی طرف اشارہ ہے یعنی زیادہ مشقت نہیں ہوتی صرف مومن کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی ہے (۴) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالی کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اسے پسینہ آجاتا ہے، (التعلیق ج ۲ ص ۲۱۲ درس ترمذی وغیرہ)

باب مايقال عند من حضره الموت

حدیث: عن أبی سعیدؓ وابی هریرةؓ لقنوا موتاکم الخ یہاں موتی کہنا مجاز ہے مراد قریب الموت ہے اور بعض نے کہا کہ موتی میت کی جمع ہے بم من حضرہ الموت جو لوگ قریب مرگ ہوں یعنی جس پر علامت موت ظاہر ہونے لگے تو اس کے روبرو کلمۂ لاالــه الا الله پڑھو تا کہ وہ بھی سنکر پڑھے، مگر اسکو پڑھنے کے لئے نہ کہا جائے، کہ بدحواسی کے سبب اس کے منہ سے کہیں انکار نکل نہ جائے پھر جب ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے من کان اخر کلامه لاإله الا الله دخل الجنة کی فضیلت حاصل ہوجائے جب اسنے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہوگئ اسلئے اعادہ کی ضرورت نہیں البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کی بعد دنیوی بات چیت کرے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے (درس ترمذی) جمہور علماء کے نزدیک تلقین مستحب ہے لیکن تلقین مروجہ جو بعد التدفین کی جاتی ہے اسمیں اختلاف ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج۱ ص۲۱۵ اور درس ترمذی ج۳ ص۲۲۳، ۲۲۴ میں ملاحظہ ہو،

حدیث: عنه (عبد الرحمن بن کعب) عن ابیه انه کان یحدث ان رسول الله ﷺ قال انما نسمة المؤمن الخ. (مشکوۃ ص۱۴۲ ج۱)

تشریح: یہاں نسمہ سے مراد روح ہے اگر یہ ذات انسان (جو جسم و روح سے مرکب ہے) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی عالم برزخ میں مومن کی روح پرندہ کے قالب میں جنت کے درختوں سے کھاتی رہتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مومنین غیر شہداء کی ارواح بھی بشکل طیر جنت میں ہونگی بعض نے یہ فرق بتایا کہ شہداء کی ارواح طیر خضر کے جوف میں آجائیں گی، محققین علماء نے فرمایا کہ حدیث مذکور شہداء کی ارواح پر محمول ہے، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج۳ ص۳۳۶ میں ملاحظہ ہو،

باب غسل الميت وتكفينه

غسل میت کے متعلق اختلاف ہے، مذاہب: (۱) بعض کے نزدیک سنت ہے (۲) جمہور احناف کے نزدیک واجب ہے، (۳) امام نوویؒ نے فرض علی الکفایہ ہونے پر اجماع کا دعوٰی کیا، شیخ زکریاؒ نے نقل فرمایا وهو ذهول شديد فان الخلاف مشهور عندالمالكية حتى ان القرطبى رجع انه سنة لكن الجمهور على وجوبه (اوجزالمسالک ج۲ ص۴۲۱)

دلائل وجوب: (۱) قوله عليه السلام للمسلم على المسلم ستة حقوق منها اذا مات ان يغسله (۲) عن عبد الله بن احمد فى المسند ان ادم عليه الصلوة والسلام غسلته الملائكة وكفنوه وحنطوه (الحديث) وفيه ثم قالوا يابنى ادم هذه سبيلكم (رواه البيهقى بمعناه، اوجزالمسالک ج۲ ص ۴۲۱) (۳) عن ابن عباسؓ .... انه عليه السلام قال اغسلوه بماء وسدر (متفق عليه) اسطرح وجوب پر متعدد احادیث دال ہیں اور اخبار احاد سے اثبات فرضیت خلاف اصول ہے لہذا واجب ہونا راجح ہے، چنانچہ اگر کوئی مردہ آدمی پانی میں پایا گیا تو اسکو بھی غسل دینا واجب ہوگا اور پھول اور پھٹ گیا تو اسپر پانی بہادیا جائیگا،

اسباب غسل میت: (۱) بعض نے کہا ہے کہ غسل میت کا سبب موت کیوجہ سے میت کا نجس ہونا ہے اور بعد الغسل مردہ انسان کا پاک ہوجانا اسکی تکریم کی وجہ سے ہے بخلاف دوسرے مردہ جانور کے کہ وہ بعد الغسل بھی ناپاک رہتے ہیں (۲) بعض نے کہا غسل میت کا سبب وہ حدث ہے جو استرخاء مفاصل کیوجہ سے مردہ کے اندر حلول کرجاتا ہے ورنہ حقیقت میں مردہ انسان ناپاک محض ہے، (واللہ اعلم)

حدیث: عن عائشةؓ قال...... ليس فيها قميص ولا عمامة، (مشکوٰۃ ص۱۴۳)

تشریح: کفن تین قسم کی ہے (۱) کفن ضرورت یعنی جو میسر ہو اس سے کفن دیدیا جائے (۲) کفن جواز یعنی مرد کو دو کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو تین کپڑے میں کفن دینا (۳) کفن سنت مرد کو تین کپڑے میں کفن دینا اور عورت کو پانچ کپڑے میں کفن دینا اب مردوں کے تین کپڑے کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تین چادریں کافی ہیں اور قمیص مسنون نہیں (۲) احناف کے نزدیک دو چادریں اور ایک قمیص مسنون ہے اور میت کی قمیص کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس میں نہ کلیاں ہوں نہ آستین اور نہ وہ سلی ہوئی ہو بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جسکا ایک سرا میت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے اور درمیان چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے البتہ روایات کے مجموعہ سے یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے جہاں تک نبی کریم ﷺ کے کفنانے کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ ﷺ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں آنحضرت ﷺ کے کفن میں قمیص نہ ہونیکی تصریح ہے

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباسؓ قال کفن رسول الله ﷺ فی ثلثة اثواب نجرانية الحلة ثوبان والقميص الذی مات فيه (ابوداود ج۲ ص۹۳) (۲) عن جابرؓ قال کفن رسول الله ﷺ فی ثلثة اثواب قميص وازار ولفافة (کامل لابن عدی) (۳) عن عبد الله بن مغفلؓ انه عليه السلام کفن فی قميصه (۴) عن شداد بن الهادؓ ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی ﷺ فامن به ثم مات فکفنه النبی ﷺ فی جبة النبی ﷺ (طحاوی) (۵) آپ ﷺ نے اپنی زندگی میں جسکو کفن دیا ہے اس میں قمیص کا ذکر ہے جیسے عبداللہ بن ابی کو آپ ﷺ نے اپنی قمیص کفن کیلئے عطا فرمائی تھی (۶) صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے کہ انسان عادۃً اپنی زندگی میں تین کپڑوں میں رہتا ہے لہذا موت کے بعد بھی ان میں رہنا چاہیئے۔

جوابات: (۱) نبی کریم ﷺ کی کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین وتدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے، (۲) آنحضرت ﷺ کے کفن کا حال صحابیات کے صحابہ کو زیادہ معلوم ہے لہذا عبداللہ بن عباسؓ اور جابرؓ وغیرہما کی روایات۔

عائشہؓ کی روایات کے مقابلہ میں راجح ہونگی (فتح القدیر ج۲ص۷۷، التعلیق ج۲ص۲۳۲، اوجز المسالک، درس ترمذی وغیرہ)

عورت کا کفن: عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا سنت ہے، قمیص، چادر، دوپٹہ، لفافہ اور سینہ بند،

دلیل: عن لیلی بنت قائف قالت کنت فیمن غسل ام کلثوم ابنة رسول الله ﷺ عند وفاتها فكان اول ما اعطانا رسول الله ﷺ الحقاء (چادر) ثم الدرع (قمیص) ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد فی الثوب الاخر (ابوداؤد ج۲ص۹۳)

محرم کے کفن کا مسئلہ: حدیث: عن عبد الله عباسؓ .....و کفنوه فی ثوبيه ولا تمسوه بطیب۔ (مشکوۃ ج۱ص۱۴۳)

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور اسحقؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص حالت احرام میں مرجائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے لہذا اسکے احرام کے دونوں کپڑوں میں دفن کیا جائیگا اور اسکا سر ڈھانکنا اور خوشبو لگانا درست نہیں یہ عثمان غنیؓ اور ابن عباسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک محرم میت کا حکم دوسرے حلال مردوں کیطرح ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ: حدیث الباب ہے،

دلائل احناف وموالک: (۱) عن ابن عباسؓ عن رسول الله ﷺ فی المحرم یموت قال خمروه (دارقطنی) (۲) عن عائشةؓ اصنعوا به ماتصنعون بموتاكم (موطا مالک) (۳) اذا مات الانسان انقطع عمله الامن ثلاثة الامن صدقة جارية او علم ينتفع به اوولد صالح يدعوله (مسلم ج۲ص۴۱) لہذا بعد الموت اسکا احرام ختم ہوگیا (۴) حسن بصریؒ فرماتے ہیں اذا مات المحرم فهو حلال (۵) حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اذامات المحرم ذهب احرام صاحبکم، وغیرہ

جوابات: (۱) یہ خصوصیت پر محمول ہے اس پر چند قرائن ہیں (الف) اغسلوا بسدر فرمایا حالانکہ یہ محرم کیلئے منع ہے (ب) مسلم شریف ج۱ص۳۸۴ میں آتا ہے لاتخمروا وجهه

حالانکہ محرم کیلئے عدم غط وجہ شرط نہیں (د) فانہ یبعث یوم القیامہ ملبیا یہ قبولیت حج کیطرف اشارہ ہے لہذا یہ بھی خصوصیت کا ایک قرینہ ہے (۲) کفن جواز پر محمول ہے کیونکہ انکے پاس صرف دو کپڑے موجود تھے (التعلیق وغیرہ)

باب المشی بالجنازة والصلوة علیها

حدیث: عنہ (ابی سعیدؓ) إذارأیتم الجنازة فقوموا -(مشکوۃ ص ۱۴۵ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) احمدؒ، اوزاعیؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک جو لوگ جنازہ کے ساتھ چلیں ان پر اعناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہنا واجب ہے (۲) ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماجشونؒ کے نزدیک جنازے کیلئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے اور ابن حزمؒ قیام کے استحباب کا قائل ہیں (۳) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، اور مالکؒ کے نزدیک کھڑا ہونے کا حکم منسوخ ہے اور پیچھے چلنے والوں کے لیئے زمین پر رکھنے سے پہلے بیٹھنا جائز ہے

دلائل فریق اول: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی ھریرۃؓ قال مرّ النبی ﷺ بجنازة فقام وقال قوموا فان للموت فزعا،

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) عن علیؓ قال کان رسول الله ﷺ أمرنا بالقیام فی الجنازة ثم جلس بعد ذالک فامرنا بالجلوس (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۲) عن علیؓ انہ علیہ السلام کان یقوم للجنازة ثم جلس بعد (مسلم)

جوابات: (۱) جنازے کیلئے کھڑے ہونیکا حکم احادیث مذکورہ سے منسوخ ہے،

(۲) ابن حزم ان احادیث کو استحباب پر حمل کرتے ہیں

حدیث: عن أبی ہریرۃؓ ان النبی ﷺ نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ وخرج بھم الی المصلی فصف بھم وکبر اربع تکبیرات -(مشکوۃ ص ۱۴۴)

تشریح: نجاشی حبشہ کے بادشاہوں کا لقب ہے یہاں نجاشی سے اصحمہ مراد ہے جو عہد نبوی میں حبشہ کا بادشاہ تھے اور یہ پہلے تو دین نصاری کے پیرو تھے مگر بعد میں آنحضرت ﷺ کی رسالت پر ایمان لائے اسلام اور مسلمانوں کے بہت خدمت کئے ہیں،

اس حدیث سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔

(۱) صلوٰۃ جنازہ فی المسجد کا مسئلہ: مذاھب (۱) مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا منع اور مکروہ ہے حنفیہ اور موالک کے نزدیک، پھر حنفیہ میں سے علامہ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور صحیح قول کے مطابق اگر جنازہ مسجد کے باہر ہو تب بھی مکروہ ہے جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو

دلائل احناف وموالک: (۱) حدیث الباب کہ آنحضرت ﷺ نے جنازہ پڑھنے کیلئے عیدگاہ تشریف لے گئے اگر مسجد نبوی میں پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو اتنی تکلیف گوارا کر کے باہر نہ جاتے، (۲) ابی ہریرہؓ کی حدیث قال من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شئی له وفی روایة فلا اجر له (ابوداؤد، احمد، طحاوی، بسند جید) (۳) مدینہ طیبہ میں جنازہ گاہ مسجد سے الگ مقرر ہونا ہے

دلیل شوافع وحنابلہ: عن ابی سلمة بن عبد الرحمن ان عائشةؓ لما توفی سعد بن ابی وقاصؓ قالت ادخلو ابه المسجد حتی اصلی عیه فانكر ذالك علیها فقالت والله لقد صلی رسول الله ﷺ علی ابنی بیضاء فی المسجد سهیل واخیه (مسلم، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۵)

جواب: تمام صحابہ وتابعین کا انکار کرنا خود عدم جواز اور نسخ کی دلیل ہے باقی آنحضرت ﷺ کا فعل کسی عذر کیوجہ سے تھا، کہ آپ ﷺ معتکف تھے یا بارش کی حالت تھی، لیکن عائشہؓ نے اس حکم کو عام سمجھ لیا تھا، تو یہ ان کا اجتہاد تھا۔

(۲) غائبانہ صلوۃ جنازہ کا مسئلہ: آپ ﷺ نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی اب امت کیلئے اس کا کیا حکم ہے اس پر ائمہ کا اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) شوافع اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہے (۲) احناف، موالک، احمدؒ (فی روایۃ) اور جمہور فقہاء کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں

اور امام بخاریؒ کی رائے اور ان کا رجحان بھی یہ ہے کہ غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں ہے (لامع الدراری)

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے (۲) حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے معاویہ المزنی اللیثی صحابی پر تبوک میں نماز جنازہ پڑھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی

دلائل احناف: (۱) آنحضرت ﷺ کا عام تعامل یعنی بے شمار صحابہ کرام مختلف شہروں میں وفات پائے ہیں اور جنگ میں جام شہادت نوش فرمائے ہیں ان میں سے آپ کے محبوب ترین صحابہ کرام میں ستر قراء صحابہ کو بیر معونہ میں شہید کر دی گیں ہیں لیکن آپ ﷺ نے ان پر غائبانہ جنازہ کی نماز نہیں پڑھی علامہ ابن القیمؒ لکھتے ہیں **لم یکن من هدیه صلی الله علیه وسلم الصلوة علی کل میت غائب فقدمات خلق کثیر من المسلمین وهم غیب فلم یصل علیهم** (لامع الدراری ج ۴ ص ۴۳۳) قریب قریب یہی مضمون علامہ ابن ہمام حنفیؒ نے فتح القدیر ج ۱ ص ۴۵۶ میں تحریر فرمایا ہے واضح رہے کہ آپ ﷺ کے معمولات اور طرز عمل سے جس طرح کسی فعل کی مشروعیت اور سنیت ثابت ہوتی ہے اسی طرح کسی فعل کے اسباب وتقاضے کی باوجود آپ کے ترک فعل پر مواظبت و مداومت سے بھی امت کے لئے اس فعل کی عدم مشروعیت اور عدم سنیت ثابت ہوتی ہے کما صرح ابن تیمیہؒ **وترکه سنة کما ان فعله سنة** حالانکہ آپ کا ارشاد یہ تھا **لایموت احدکم الا اذنتمونی به فان صلوتی علیه رحمة له** (۲) تعامل صحابہ یعنی خلفاء راشدین کے ادوار میں بہت سے صحابہ مختلف بلاد میں انتقال ہوئے لیکن خلفاء راشدین نے ان پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی اور نہ کسی نے حدیث نجاشی وغیرہ سے غائبانہ نماز جنازہ کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے (۳) نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں **و شرطها ایضا حضوره ووضعه امام المصلی فلا تصح علی غائب** (ج ۲ ص ۲۰۹) لہذا غائبانہ نماز غیر مشروع اور ناجائز ہے (۴) آپ ﷺ کی وفات کے موقع پر بہت سے صحابہ کرام مدینہ سے باہر دوسرے ملکوں میں تھے جو کہ آپ ﷺ کی تدفین کے بعد دوسرے تیسرے روز مدینے پہنچے ہیں لیکن صحابہ کرام کی کسی جماعت سے یا کسی فرد سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے مدینہ سے باہر آپ ﷺ پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھی ہے بلکہ صرف مدینہ میں حاضر اور موجود لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہے جو اسی روز پہنچ پائے ہیں جبکہ آپ ﷺ

سے زیادہ کون مستحق تھا کہ اس پر غائبانہ نماز جنازہ ادا کی جائے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابۂ کرام یہی سمجھتے تھے کہ غائبانہ نماز مشروع نہیں ہے اور یہ کہ نجاشی کا واقعہ خصوصیت پر محمول ہے اس واسطے کسی نے بھی اس پر استدلال کر کے غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کی خواہش ظاہر نہیں کی

جوابات: (۱) علامہ انور شاہ کشمیریؒ تحریر فرماتے ہیں غائبانہ نماز جنازہ سوائے نجاشی کے واقعہ کے کسی موقع پر آپ سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ آپ کے ساتھ خاص تھا اور معاویہ اللیثیؓ کے واقعہ کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ واقعہ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے (فیض الباری ج ۲ ص ۴۶۹) اور اگر اس واقعہ کو صحیح تسلیم کیا جائے تو حدیث طبرانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاویہ مزنی پر آپ ﷺ کا نماز جنازہ پڑھنا غائبانہ نہ تھی کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہے کہ جنازہ کا تختہ آپ کے سامنے لایا گیا تھا اور آپ نے گویا جنازۂ حاضر پر نماز ادا کی ہے اور اگر یہ نماز غائبانہ ہوتی تو جبرئیل علیہ السلام کا ان سے یہ سوال کرنا کہ آپ اس پر نماز جنازہ پڑھنا چاہتے ہیں تو میں زمین کو سمیٹ دوں تا کہ جنازہ آپ کے سامنے ہو جائے وغیرہ گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ غائبانہ نماز مشروع ہونے کی صورت میں زمین کو سمیٹنے کا کوئی فائدہ نہ تھا یہ تو آپ ﷺ کے معجزات اور خصوصیات میں سے تھا لہذا اس حدیث سے غائبانہ نماز جنازہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے (جواہر الفتاوی) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں **وبالجملة لا نترک سنة فاشية مستمرة لأجل الوقائع الجزئية التي لم تنكشف وجوهها ولم تدر اسبابها** (فیض الباری ج ۲ ص ۴۷۱)

(۲) نجاشی کا جنازہ غائبانہ نہ تھی چنانچہ ابن حبانؒ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ **وهم لايظنون الاان جنازته بين يديه** (ابن حبان فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۵۵) یعنی صحابہ کرام یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ ﷺ کے سامنے نجاشی کا جنازہ حاضر تھا اسیطرح فتح الباری ج ۳ ص ۱۸۸ میں ہے کہ ہم (صحابہ) نے آپ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی اس حال میں کہ دیکھ رہے تھے کہ اس کا جنازہ ہمارے سامنے ہے یعنی جنازہ معجزانہ طور پر آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا تھا، نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے **کشف للنبی ﷺ عن سرير النجاشي حتى راٰه وصلیٰ عليه** (مرقات ج ۴ ص ۴۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب: باقی رہا یہ شبہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اگر غائبانہ نماز جنازہ جائز نہیں ہے تو حرمین شریفین اور بعض دوسرے ممالک میں موقر علمائے کرام اور عامۃ الناس غائبانہ نماز جنازہ کیوں پڑھتے ہیں؟ تو اس کا جواب تو بالکل واضح ہے کہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور اکثر اہل علم اس کو ناجائز اور غیر مشروع سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں۔۔۔۔اور چونکہ اس وقت حرمین شریفین کے ائمہ حنبلی یا شافعی ہوتے ہیں اور مقامی نمازیوں کی اکثریت بھی حنبلی یا شافعی ہوتی ہے اس لیئے وہ غائبانہ نماز جنازہ پڑھتے ہیں جبکہ حکومت بھی تقریباً انھیں لوگوں کی ہے لہذا کسی ایک مذہب والے عمل کو پوری دنیا کی امت مسلمہ پر حجت قرار نہیں دیا جاسکتا نہ دوسرے کے لئے حجت بن سکتا ہے اور دوسری یہ بات کہ اختلاف سے بچنے کی غرض سے یا سیاسۃ غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز جنازہ کوئی سیاسی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص دینی فریضہ اور عبادت ہے لھذا جہاں پر اس کی مشروعیت ہے اس کو عبادت اور فریضۂ دینی کی نیت سے ادا کرنا ضروری ہے سیاست یا سیاسی فوائد کی نیت سے ادا کرنا ناجائز اور باطل ہے،

(۳) تکبیرات جنازہ: مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) ابن ابی لیلیٰؒ اصحاب معاذ بن جبلؓ اور ابو یوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں (۲) ابن عباسؓ اور زر بن حبیشؒ سے سات تکبیرات منقول ہیں (۳) ائمۂ اربعہ اور جمہور کے نزدیک چار تکبیرات ہیں،

دلیل ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ: (۱) عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال کان زید بن ارقم یکبر علی جنائزنا اربعاً وانه کبر علی جنازة خمسا فسألنا فقال کان رسول الله ﷺ یکبر ھا (مسلم، مشکوۃ ج۱ص۱۴۵) (۲) عن ابن مسعودؓ انه صلی علی جنازة فکبر خمسا فسألته فقال کان النبی علیه السلام یکبرھا،

دلائل ائمۂ اربعہ: (۱) حدیث الباب (۲) انه علیه السلام صلی العیدین باربع تکبیرات وقال احفظو ھن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (طحاوی) (۳) عن ابن عباسؓ قال اٰخر جنازة صلی علیها النبی ﷺ کبر علیها أربعا (بیهقی)

جوابات: (۱) روایات میں آنحضرت ﷺ سے چار سے لیکر نو تکبیرات تک ثابت ہیں لیکن عمرؓ کے زمانہ میں چار تکبیرات پر صحابہ کا اجماع ہوگیا (احمد بیہقی) لہذا وہ روایات ابتداء پر محمول ہیں (۲) وہ منسوخ ہیں کما مر فی حدیث ابن عباسؓ وروی الحاکمؒ والطبرانیؒ والبیهقیؒ اخر ما کبر النبی ﷺ علی الجنائز اربع تکبیرات وکبر عمرؓ علی ابی بکرؓ اربعا وکبر ابن عمرؓ علی عمرؓ اربعا وکبر الحسن علی علیؓ اربعا وکبر الحسین علی الحسنؓ اربعا وکبرت الملائكة علی ادم علیه السلام اربعا (حاشیۂ مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۵، اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۴۱ وغیرہما)

حدیث: عن طلحة بن عبد الله بن عوف قوله فقرأ فاتحة الكتاب فقال لتعلموا انها سنة، (مشکوۃ ص ۱۴۶ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، کے نزدیک تکبیر اولی میں سورۂ فاتحہ کی قرأت مسنون ہے اور ایک روایت کے مطابق واجب ہے، (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک فاتحہ کا پڑھنا بنیت قرأت درست نہیں البتہ بنیت دعا وثنا درست ہے وبروایت شرنبلالی مستحب ہے،

دلائل شوافع: (۱) اثر الباب (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی علیه السلام قرأ علی الجنازة بفاتحة الكتاب (ترمذی، ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۶) (۳) فی حدیث ام شریکؓ قالت أمرنا النبی ﷺ ان نقرأ علی الجنازة بفاتحة الكتاب (ابن ماجہ) اسطرح اور بھی چند آثار ہیں،

دلائل ابوحنیفہؒ، مالکؒ وغیرہما: (۱) مالک عن نافع ان عبد الله بن عمرؓ کان لا یقرأ فی الصلوة علی الجنازة (موطا مالک) (۲) قال مالکؒ قراءة فاتحة الكتاب فیها لیس بمعمول به فی بلدنا بحال (ابن رشد فی بدایۃ المجتہد) یہاں بلدنا سے مراد مدینہ ہے جو صحابہ وتابعین کا مرکز تھا، لہذا تعامل اہل مدینہ سے عدم قرأت ثابت ہوا (۳) تعامل اہل کوفہ بھی عدم قرأت فاتحہ پر ہے (۴) عن عبد الرحمن بن عوفؓ وابن عمرؓ انهما

قالا لیس فی الجنازۃ قراۃ شیٔ من القرآن ،اسطرح اوجز المسالک ج۲ص۴۵۶ میں اور چند آثار منقول ہیں (۵) عن جابرؓ قال ما اباح (ای لم یتعین) لنا رسول اللہ ﷺ ولا ابوبکرؓ ولا عمرؓ فی الصلوۃ علی المیت بشیٔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج۳ص۲۹۴)

جوابات: (۱) حدیث ام شریکؓ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ اسکی سند میں ضعف ہے، الحاصل نماز جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کے سلسلے میں جتنی روایات پیش کی جاتی ہیں حدیث الباب کے علاوہ سب ضعیف ہیں (الف) مثلاً طبرانیؒ نے ام عفیفؓ سے جو روایت نقل کی ہے اسکی سند میں عبدالمنعم نام کا ایک ضعیف راوی ہے اور (ب) اسماء بنت یزید سے جو روایت نقل کیا ہے اس میں معلّٰی بن حمران ضعیف راوی ہے، (ج) امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حضرت جابرؓ سے جو روایت کی ہے اسکی سند میں ابراھیم بن ابو یحیی متروک ہے اور عبداللہ بن محمد عقیل بہت ضعیف راوی ہے اور (د) طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ابوہریرۃؓ سے جو روایت نقل کیا ہے اسکی سند میں ناہض بن قاسم مجہول ہے (ہ) نیز معجم اوسط میں ابن عباسؓ سے جو روایت کی اسکی سند میں یحیی بن یزید بن عبدالملک نوفل ضعیف ہے، مذکورہ قرینہ سے انکے دلائل دعا و ثنا پر محمول ہیں کما قال الطحاویؒ لعل قراءۃ الفاتحۃ کانت علی وجہ الدعاء لا علی وجہ التلاوۃ یعنی دعا کی سنت، فاتحہ سے بھی ادا ہو جاتی ہے (۳) اثر الباب میں سنۃ کے معنی الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وبہ قال الطیبی (حاشیۂ مشکوۃ) (۴) یا سنت سے مراد سنت نبویؐ نہیں بلکہ سنت استنباطی مراد ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بعض وقت صحابی السنۃ کہکے سنت استنباطی مراد لیتے ہیں حدیث ابن عباسؓ کے متعلق ترمذیؒ فرماتے ہیں ھذا حدیث لیس اسنادہ بذالک القوی وابراھیم بن عثمان الراوی منکر الحدیث (التعلیق ج۲ص۲۴۱ اوجز المسالک ج۳ص۴۵۵)

حدیث: عن سمرۃ بن جندبؓ ..... فقام وسطھا۔ (مشکوۃ ص$\frac{۱۴۵}{۱}$)

تحقیق وسط: وسط بسکون السین دو طرف کے درمیانی جس کسی حصہ کو کہا جاتا ہے اور وسط بفتح السین بالکل درمیانی حصہ (جو مرکز ہو) پر اطلاق ہوتا ہے اسلئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک والمتحرک ساکن، یہ متفق علیہ بات ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر کھڑا ہو،

موقف الامام فی الجنازہ کا مسئلے: موقف الامام کے متعلق اختلاف ہے،
مذاہب: (۱) مالکؒ کے نزدیک مرد کے وسط اور عورت کے منکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہئے (۲) شافعیؒ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ، (فی روایہ) کے نزدیک مرد کے سر اور عورت کی وسط کے برابر کھڑا ہونا چاہیئے اور وسط بدن سینہ ہے (۳) احناف کے نزدیک امام دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہو علامہ ابن ہمامؒ نے اس روایت کو راجح قرار دیا ہے،
دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ اس صورت میں زیادہ تستر ہوتا ہے
دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب (۲) عن انسؓ انه قام عند رأس الرجل فكبر أربع تكبيرات ثم جيئت بالمرأة الانصارية فقام النبى عليه السلام عند عجيزها (ابوداؤد ج ۲ ص ۴۵۵) (۳) عن نافع ابى غالب قال صليت مع انس بن مالكؓ على جنازة رجل فقام حيال رأسه (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۷) (۴) نیز ایمان دماغ میں رہتا ہے وہ نماز جنازہ کی سفارش کا سبب ہے،
دلائل احناف: (۱) عن نافع ابى غالب قال صليت خلف انس على جنازة فقام على حيال صدره (مسند احمد) (۲) عن ابراهيم النخعىؒ قال يقوم الرجل الذى يصلى على الجنازة عند صدرها (۳) سینہ قلب کا محل ہے اور قلب کے اندر نور ایمان ہوتا ہے لہذا اسکے پاس کھڑا ہونا اس بات کیطرف اشارہ ہوگا کہ شفاعت اسکے ایمان کی وجہ سے کی ہے (ہدایہ)
جوابات: (۱) احادیث کے مقابلے میں قیاس مالک معتبر نہیں، (۲) حدیث الباب میں وسط کو اگر بالسکون پڑھا جائے تو مطلق درمیانی حصہ مراد ہوگا جس میں سینہ بھی داخل ہے (۳) ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اعضاء کے اعتبار سے دراصل سینہ ہی وسط ہے بایں طور کہ سینہ کے اوپر سر اور ہاتھ ہیں اور سینہ کے نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں (۴) اور حدیث انسؓ میں عجیزتہا جو لفظ ہے اس سے یہ مراد بھی ہوسکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اس موقع پر سینہ کے سامنے کولھو کیطرف تھوڑا مائل کھڑے ہوئے ہونگے چونکہ یہ دونوں حصے آپس میں بالکل قریب ہیں اسلئے راوی نے یہ گمان کرلیا ہو کہ کولھوں کے مقابل کھڑے تھے (۵) امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے

مانند ہے جسطرح اسی حدیث میں مذکور ہیں لہذا جواب کی ضرورت نہیں (۶) نافع بن ابی غالب کی حدیث جس میں حیال رأسہ کا لفظ آیا ہے روایت مسند احمد کے برخلاف ہے کمامر انفائی دلائل الاحناف لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۷) یا اس سے مراد سر کیطرف تھوڑا سا میلان ہے (فتح الملہم ج ۲ص ۵۰۲، مرقاۃ ج ۴ص ۴۹، بذل المجہود ج ۴ص ۲۰۵ وغیرہا)

صلوۃ علی القبور کا مسئلہ: فی حدیث ابی ہریرۃؓ فقال دلّونی علی قبرہ فدلّوہ الخ، حضورﷺ نے فرمایا اچھا مجھے اسکی قبر بتادو کہ کہاں ہے؟ آپکو جب اسکی قبر بتادی گئی تو آپ نے اسکی قبر پر نماز پڑھی، اگر میت بغیر نماز جنازہ دفن کی گئی تو اسکی قبر پر نماز پڑھی جائے جس پر حدیث الباب دال ہے لیکن یہ نماز پڑھی جانا میت کے پھٹنے سے پہلے ہے اور اسکی شناخت میں غالب رائے معتبر ہے اگر چہ ابو یوسفؒ نے اسکی مدت تین روز بتایا ہے کیونکہ لاش کا خراب ہونا احوال میت اور موسم و مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے مثلاً موٹا شخص دبلے کی بنسبت اور گرمی کے موسم میں سردی کی بنسبت جلدی سڑ جاتا ہے بہرحال غالب گمان ہی معتبر ہے،

اعتراض: آنحضرتﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر نماز پڑھی ہیں؟

جوابات: (۱) اصل میں آنحضرتﷺ نے شہداء احد کیلئے دعا کی ہے جسکو لفظ صلے سے تعبیر کیا گیا ہے (۲) شہداء چونکہ زندہ ہیں انکے اجسام صحیح سالم ہیں اس لئے انکی قبروں پر اگر حقیقۃً نماز بھی پڑھی گئی تو کوئی حرج نہیں،

مذاہب: (۱) امام مالکؒ کے نزدیک صلاۃ علی القبر مطلقاً ناجائز ہے خواہ اس سے پہلے نماز پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو، (۲) شافعیؒ، احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا اس کے لیئے صلاۃ علی القبر جائز ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک صرف دو صورت میں جائز ہے (الف) ولی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا (ب) جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو ان دو صورتوں کے سوا کسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک صلاۃ علی القبر جائز نہیں ہے اور وہ جواز اتنی مدت تک ہے جبتک میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں اور اسکی کوئی متعین مدت مقرر نہیں۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید صحابی مذکور کو صلوۃ جنازہ پڑھ کر دفن کیا گیا تھا، (۲) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ رأی قبرا منتبذا (منفردا) فصف أ صحابه فصلى عليه (ترمذی) قال احمدؒ صح ست وقائع للصلوة على القبر (عرف الشذی ص ۳۸۴)

دلائل احناف: (۱) معدودے چند مقامات کے علاوہ لاکھوں قبروں پر صحابۂ کرام کا گذر ہونا اور اعادۂ صلوۃ جنازہ کا ثبوت نہ ملنا عدم اعادہ کی دلیل ہے (۲) عن نافع عن ابن عمرؓ انه كان اذا انتهى الى جنازة قد صلى عليه دعاوانصرف ولم يعد الصلوة (الجوہر النقی ج۴ ص۴۸)

جوابات (۱) واقعات مذکورہ نبی علیہ السلام کی خصوصیت ہیں کیونکہ حدیث الباب کا آخری جز ان هذه القبور مملؤة ظلمة وان الله ينور هالهم بصلوتی اس پر دال ہے، یعنی آپ ﷺ پر تنویر قبر موقوف تھی اسلئے آپ نے اعادۂ صلوۃ کی، (۲) انه امر هم ان يؤذنوه فلما لم يعلموه وهوالا مام فانها دفنت بغير صلوة (۳) وفي انموذج اللبيب للسيوطي ان الاحناف يقولون ان جنازة مالا تتأدى ولاتسقط في المدينة مالم يكن النبيؐ في اداءها

قال المحدث انور شاه الكشميريؒ فاذن نقول ان صلوته عليه السلام كانت صلوة الولى لانه ولى المؤمنين كما يشير اليه القران والاحاديث ويجوز للولى اعادة صلوة الجنازة (عرف الشذى ص ۳۸۵) وقال الملا على القاريؒ فيؤول الى ان صلوة الجنازة في حقه فرض عين وفي حق غيره فرض كفاية وبه يظهر وجه مافي رواية من صلوته عليه السلام على قبر مسكينة غير ليلة دفنها وفي مرسل سعيد بن المسيب انه ﷺ صلى على ام سعد بعد شهر لانه كان غائبا عند موتها (مرقاۃ ج۲ ص۴۵۰، اوجز المسالک ج۲ ص۴۵۰) (فيه مافيه)

صلوۃ علی الشہداء: حدیث: عن جابرؓ ...... وامربدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم، (مشکوۃ ص ۱۴۶)

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک شہداء پر صلوۃ جنازہ نہ پڑھی جائیگی نہ وجوباً نہ استحباباً (۲) احناف، ثوریؒ، ابن ابی لیلیؒ، احمدؒ و اسحٰقؒ فی روایۃ اور اہل حجاز کے نزدیک وجوباً پڑھی جائیگی،

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تصریح ہے کہ شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی (۲) عن انسؓ ان شهداء احد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم (ابوداؤد) (۳) قوله تعالىٰ ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء الخ یہاں تو انکو احیاء کہا گیا نماز تو مردوں پر ہوتی ہے نہ کہ زندوں پر، (۴) جنازہ کی نماز شفاعت اور مغفرت کیلئے ہوتی ہے السيف محاء للذنوب وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہداء غسل و نماز وغیرہ سے مستغنی ہیں،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) حديث ابن عباسؓ أتي بقتلى أحد النبي عليه السلام يوم احد فجعل يصلي على عشرة عشرة وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع (ابن ماجہ ص۱۰۹) (۲) حديث عقبة بن عامرؓ ان النبي ﷺ خرج يوما فصلى على أهل أحد صلوته على الميت (بخاری) (۳) عن عطاء بن ابي رباحؒ قال ان النبي ﷺ صلى على قتلى أحد (ابوداؤد) گو یہ روایت مرسل ہے مگر جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حدیث حجت ہے بالخصوص جبکہ اسکے مؤیدات بھی موجود ہوں، (۴) اسطرح شداد بن الہاد کی حدیث ان رجلا من الاعراب جاء الى النبي ﷺ فآمن به واتبعه ثم هاجر ثم غزا مع النبي ﷺ فاستشهد فكفنه النبي ﷺ في جبة النبي ﷺ ثم قدمه فصلى عليه (طحاوی، نسائی) (۵) فتوح شام کے متعلق واقدی سے روایت ہے کہ وہاں اکیس تیس مسلمان شہید ہوگئے تھے حضرت عمرو بن العاصؓ نے تمام ساتھیوں کو لیکر نماز پڑھی انکے ساتھ تقریبا نو ہزار صحابہ اور تابعین تھے، (۶) عن جابرؓ قال فقد رسول الله ﷺ حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فصلى عليه (نیل الاوطار ج۴ ص۴۶) اسطرح اور بھی متعدد دلائل ہیں

جوابات: (۱) احادیث کے مابین تعارض ہے تو اذا تعارضا تساقطا کی بنا پر اصل یعنی نماز پڑھنے کی طرف رجوع کریں، (۲) احادیث مثبتہ احادیث نافیہ سے راجح ہوتی ہیں اسلئے

دلائل احناف راجح ہیں (۳) حدیث الباب اور حدیث انسؓ میں جولم یصل ہے اس سے مراد یہ ہے کہ حمزہؓ کی طرح ان پر نماز نہیں پڑھی یعنی جسطرح حمزہؓ پر بار بار ستر مرتبہ پڑھی اسطرح دوسرے شہداء پر نہیں پڑھی گئی بلکہ ہر ایک پر ایک ایک بار پڑھی گئی (۴) قرآن حکیم میں شہداء کو احکام اخروی کے اعتبار سے احیاء کہا گیا نہ احکام دنیوی کے اعتبار سے اور نماز جنازہ احکام دنیوی میں داخل ہے (۵) صلوٰۃ جنازہ کا مقصد صرف شفاعت اور مغفرت نہیں بلکہ رفع درجات وغیرہ بھی ہے اور نماز بچوں کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے حالانکہ وہ گنہ گار نہیں اور نبی علیہ السلام پر بھی پڑھی گئی حالانکہ آپ سید المعصومین ہیں لہذا دلیل عقلی صحیح نہیں (التعلیق ج۲ص۲۳۴، مرقاۃ ج۴ص۵۴، بذل المجہود ج۴ص۱۹۰ وغیرہ)

حدیث: عن المغیرۃ بن شعبۃؓ ان النبی ﷺ قال الراکب یسیر خلف الجنازۃ، نبی علیہ السلام نے فرمایا سوار جنازہ کے پیچھے چلے،،

تشریح: بلا عذر سوار ہو کر جنازہ کے ساتھ چلنا مکروہ ہے اور پیدل چلنا افضل ہے جیسا کہ حدیث ثوبانؓ میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک جنازہ میں لوگوں کو سوار دیکھا فرمایا کیا نہیں حیا کرتے تم تحقیق کہ ملائکۃ اللہ اپنے قدموں پر ہیں الخ (مشکوۃ ج۱ص۱۴۶) حدیث الباب عذر یا بیان جواز پر محمول ہے،

قولہ والسقط یصلی علیہ: السقط بضم السین وبکسرہ بم ناتمام بچہ جو وقت سے پہلے گر جائے، اگر جنین پر چار ماہ نہ گذرے بلکہ اسکے قبل حمل ساقط ہو جائے تو بالاتفاق اس پر نماز جنازہ نہیں اگر چار ماہ مکمل ہونے کے بعد ساقط ہو اس میں اختلاف ہے،

مذاہب: (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہما کے نزدیک اگر بچہ چار ماہ اور ایک روایت میں چار ماہ دس دن کے بعد پیدا ہو تو بہرحال اس پر نماز جنازہ پڑھی جائیگی (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک اگر بچے کی زندگی صورت یا حرکت وغیرہ سے معلوم ہو جائے تب اس کی نماز پڑھی جائے ورنہ نہیں،

دلائل احمدؒ و اسحقؒ: (۱) حدیث الباب (۲) وفی روایة قال الطفل یصلی علیه (ترمذی، احمد، نسائی) یہ دونوں حدیث مطلق ہیں علامت حیاۃ وغیرہ کی قید نہیں (۳) روح چار ماہ کے بچے میں ڈال دی جاتی ہے اسلئے نماز پڑھی جانی چاہیئے،

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) عن جابرؓ مرفوعا الطفل لایصلی علیه ولایرث ولایورث حتی یستهل (مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۸) (۲) عن جابرؓ مرفوعا اذااستهل الصبی صلی علیه وورث (نسائی) ان دونوں میں استہلال سے مراد اثار حیاۃ معلوم ہوتا ہے

جوابات: (۱) حضرت جابرؓ کی حدیث مفصل ہے اور مفصل حدیث مجمل و مبہم پر حاکم ومقدم ہوتی ہے (۲) حدیث مطلق کو حدیث مقید پر حمل کیا جائے (۳) حدیث الباب میں سقط سے مراد طفل ہے بشرطیکہ اسکی زندگی محسوس ہو جائے نیز چار ماہ دس دن کی جو قید امام احمدؒ (فی روایۃ) لگاتے ہیں وہ تو کسی حدیث میں مذکور نہیں اور احمدؒ کی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ نص کے مقابلے میں قیاس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (التعلیق ج ۲ ص ۲۴۲، مرقاۃ ج ۴ ص ۵۶، بذل المجہود ج ۴ ص ۲۰۳ وغیرہا)

حدیث: عن الزهری..... قال رایت رسول الله ﷺ وأبابكرؓ وعمرؓ يمشون امام الجنازة، (مشکوۃ ص ۱۴۶)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے (۱) ایک قول یہ ہے کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں امام بخاریؒ کا میلان اسطرف ہے، (۲) امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پیدل چلنے والے کے لیئے جنازے کے اگے چلنا اور سوار کے لیئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقا جنازے کے آگے چلنا افضل ہے۔ (۴) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ابراھیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، اسحاقؒ، اھل ظاہر کے نزدیک مطلقا جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب: (۲) عن انسؓ کان النبی ﷺ یمشی امام الجنازة وابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (ترمذی) (۳) عن زیادبن قیس قال أتیت المدینة فرأیت أصحاب النبی علیه السلام من المهاجرین والانصار یمشون امام الجنازة

(بیہقی) (۴) جنازہ میں شرکت کرنیوالے سب لوگ میت مجرم کے شفعاء بنکر جاتے ہیں اسلئے انکو آگے آگے چلنا چاہیئے،

دلائل احناف وغیرہ: (۱) عن ابن مسعودؓ مرفوعا الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها (مشکوۃ ج۱ص۱۴۶) اسکے ایک راوی ابوماجد کو گوامام ترمذیؒ نے مجہول کہا ہے مگر چونکہ وہ امام اعظمؒ کے زمانے کے بعد کا ہے لہذا اسکی جہالت قادح نہیں، نیز بڑے بڑے محدثین ثوریؒ وابن عیینہؒ اور شعبہؒ بھی ان سے روایت کرتے ہیں پھر اس پر طائر طارکا اطلاق کسطرح موزون ہو (۲) عن أبی هريرةؓ مرفوعا حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز (متفق علیہ) اتباع الجنائز پیچھے چلنے کو کہتے ہیں (۳) وفی حديث سهل بن سعد ان النبی عليه السلام كان يمشی خلف الجنازة (ابن عدی فی الکامل) (۴) عن عبد الرحمن بن ابزى قال كنت أمشی فی جنازة فيها ابوبكرؓ وعمرؓ وعلیؓ وكان ابوبكر وعمر يمشيان امام الجنازة وعلی يمشی خلفها فقلت لعلیٍ اراك تمشی خلف الجنازة وهذان يمشيان امامها فقال علی لقد علماان فضل المشی خلفها على المشی أمامها كفضل صلوة الجماعة على صلوة الفذو لكنهما أحبا ان يتيسرا على الناس (طحاوی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ بسند صحیح) (۵) عن طاؤس مرسلا مامشی رسول الله ﷺ فی جنازة حتى مات الاخلف الجنازة یہ روایت مشی خلف الجنازۃ کی مواظبت پر دال ہے (مصنف عبدالرزاق ج۳ص۴۴۵) اسیطرح اتباع الجنائز کے متعلق جتنی احادیث ہیں سب احناف کے مستدلات ہیں (۶) لان المشی خلف الجنازة اظهر وادخل فی الاتعاظ والتفكر وأقرب الى المعاوضة اذا احتيج اليها وفيه ايماء الى انهم كالمودعين واشارة الى انه من السابقين وانهم من اللاحقين

جوابات: (۱) حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اسکا مرسل اور متصل ہونے میں اختلاف ہے ابن المبارکؒ اور نسائیؒ نے مرسل کو ترجیح دی ہے حالانکہ انکے نزدیک مرسل قابل

احتجاج نہیں (۲) یا ابوبکرؓ وعمرؓ جیسے حضرات حاملین ہونے کی حیثیت سے آگے جاتے تھے، (۳) اورانسؓ کی حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایاسألت محمدا (ای البخاری) عن هذاالحديث فقال خطا نیز امام رزینؒ نے حضرت انسؓ سے اسطرح روایت کی ہے انه قال انتم شفعاء فامشوا عن خلف وأمام ويمين وشمال ،لہذا احدیث انسؓ میں جب تعارض ہے تواس سے امام الجنازہ کی افضلیت کسطرح ثابت ہو، احادیث مشی امام الجنازۃ بیان جواز پر محمول ہیں (۵) نظم وضبط اورازدحام پر محمول ہیں جیسا کہ حضرت علیؓ کا ارشاد (کمامرانفا) سے معلوم ہوتا ہے دلیل عقلی کا جواب یہ ہے میت کو مجرم قرار دینے میں بدظنی ہے بلکہ میت کو بطور ہدیہ وتحفہ بدربارایزدی پیش کرتے ہیں اور دستور ہدیہ یہ ہے کہ پہلے پیش کردیا جائے (مرقاۃ، التعلیق ج ۲ ص ۴۵ وغیرہما)

حمل جنازہ کی کیفیت: حدیث: فی شرح السنة حمل جنازة سعد بن معاذبين العمودين - (مشکوۃ ص ۱۴۶/۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) شافعیؒ کے نزدیک حمل جنازہ کا طریقۂ مسنون یہ ہے کہ دو آدمی جنازہ اسطرح اٹھائیں اگلا آدمی اپنی گردن کی جڑ پر رکھے اور پچھلا آدمی اسکو سینہ پر رکھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ شافعیؒ کے نزدیک تین آدمی جنازہ اٹھاوے دوجنازہ کے پیچھے کی جانب کورہے اورایک بین العمودین ہوکر سامنے کے حصہ کو اٹھاوے اسکے بعد دوسرے لوگ اعانت کر سکتے ہیں (۲) احناف کے نزدیک میت کو چار پائیں پر اٹھائیں اور چار آدمی ان چار پایوں کو پکڑیں،

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب ہے جس میں سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسطرح اٹھایا گیا ہے، (۲) عن عيسى بن طلحة قال رأيت عثمان بن عفانؓ يحمل بين عمودی سرير أمه فلم يفارقه حتى وضعه (بیہقی فی سننہ الکبریٰ ج ۴ ص ۲۰) اسطرح اور بھی چند احادیث موقوفہ ہیں۔

دلائل احناف: (۱) عن انسؓ من حمل جوانب السرير الا ربع كفر الله أر بعين كبيرة (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط) (۲) عن ابن مسعودؓ من اتبع الج

بجوانب السرير الاربعةوفى رواية بجوانب السرير كلها فانه من السنة (ابن ماجہ، بیہقی) (۳) روى محمد بن الحسن انبانا أبو حنيفةؒ حدثنا منصور بن المعتمر قال من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الاربعة (مرقاۃ ج۴ ص۵۸) (۴)عن أبى هريرةؓ قال من حمل الجنازة من جوانبها الاربعة غفر له مغفرة موجبةوفى رواية فقد قضى الذى عليه (مصنف عبدالرزاق)

(۵) دلیل عقلی: صاحب ہدایہ لکھتے ہیں اس میں تکثیر جماعت بھی ہے اگر جنازہ کے ساتھ کوئی آدمی نہ جائے تو چار حاملین ملکر جماعت بھی پڑھ سکتے ہیں (۶) چار آدمیوں کے اٹھانے میں جنازہ کا اکرام بھی ہے کیونکہ جسکو ایک جماعت نے گردنوں پر اٹھایا ہے اسکے محترم ہونے میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے (۷) چار آدمیوں کے اٹھانے کی صورت میں میت کے زمین پر گرنے سے حفاظت بھی ہے۔

جوابات: (۱) شرح السنہ کی یہ حدیث ضعیف ہے قال النووى فى الخلاصة رواه الشافعىؒ بسند ضعيف ورواه ابن سعد فى الطبقات بسند ضعيف ، (۲) یہ واقعۂ جزئیہ ہے جو حدیث کلی کے مقابلے میں مرجوح ہے، (۳) کثرت ملائکہ کی وجہ سے تنگیٔ مکان پر محمول ہے (۴) یا قلت حاملین پر حمل کیا جائے (۵) عیسی بن طلحہ کی حدیث میں ایک راوی اسحٰق ہے جسکے متعلق امام احمدؒ اور نسائیؒ نے کہا انہ متروک، ابن معینؒ نے کہا انه ليس بشئ لايكتب حديثه ،(۶) ابن الہمامؒ نے فرمایا انکے مستدلات میں جو مرفوع ہے وہ ضعیف ہے اور بقیہ سب موقوف ہیں لہذا ابن مسعودؓ کا قول فانه من السنة کی ترجیح ہونی چاہیئے (مرقاۃ ج۴ ص۵۸ التعلیق ج۲ ص۲۴۶ وغیرہما)

بعد صلوۃ الجنازہ ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ دعا کرنا بدعت ہے: حدیث: عن أبى هريرةؓ ...... اذاصليتم على الميت فاخلصوا له الدعاء، (مشکوۃ ص۱۴۶) جس وقت تم میت پر نماز پڑھو گے تو اسکے لئے دعا کو خالص کرو، قال الملاعلى قارىؒ يمكن أن يكون معناه اجعلوا الدعاء خاصا له فى القلب وان كان عامافى اللفظ ،صلوۃ جنازہ سے فراغت کے بعد قبل

التدفین ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مکروہ اور بدعت ہے کیونکہ اسطرح دعا کرنا آنحضرت ﷺ، صحابہ وتابعین اور ائمہٴ مجتہدین سے ثابت نہیں چنانچہ (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۸۳) میں ہے ان الدعاء بعد الجنازة مکروه ولایدعوا بعد التسلیم اور فتاوی سراجیہ ص ۳۳ میں ہے اذافرغ من الصلوة لایقوم للدعاء اور مرقاة میں ھے ولا یدعو للمیت بعد صلوة الجنازه لا نه یشبه الزیادة فی صلوة الجنازة لیکن مبتدعین بعد الجنازہ دعاے مروجہ پر اصرار کرتے ہیں اور بطور دلیل حدیث الباب کو پیش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ صلیتم ماضی کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ اخلاص دعا کا حکم نماز جنازہ کے بعد ہے،

جوابات: (۱) حدیث الباب کے معنی یہ ہیں اذاارد تم الصلوة علی المیت فاخلصو اله الدعاء جیسا که اذاقمتم الی الصلوة فاغسلوا الخ اور فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اور واذااتی احد کم الجمعة فلیغتسل وغیرہ میں ارادہ کے معنی لئے جاتے ہیں، اسکا مزید قرینہ یہ ہے کہ بیہقی ج ۴ ص ۴۵ میں یہ حدیث باب الدعاء فی الصلوة علی الجنازة میں لائی گئی ہے اسلئے ابن حجرؒ نے فرمایا میت کیلئے دعا کرنا تکبیر ثالثہ کے بعد رکن ہے (مرقاة ج ۴ ص ۵۹) (۲) یہ روایۃ ائمہٴ مجتہدین کی نظر میں بھی تھی لیکن انہوں نے اسکے باوجود دعا کی نفی کی ہیں (۳) یا یہ انفرادی دعا پر محمول ہے،

باب دفن المیّت

حدیث: ان سعد بن أبی وقاصؓ قال...... الحدوا لی لحدا، (مشکوٰۃ ص ۱۴۸)

تشریح: لحد یہ ہے کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف گڑھے کر دیا جائے جسکو بغلی قبر کہتے ہیں شق یہ ہے چوڑی قبر کھود کر اسکے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر اس میں مردہ دفن کر دیا جائے جسکو صندوقی قبر کہتے ہیں۔

مذاہب: (۱) احناف کے نزدیک بغلی قبر بنانا مسنون ہے بشرطیکہ زمین نرم نہ ہو (۲) شوافع کے نزدیک شق مسنون ہے۔

دلیل احناف: عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ اللحدلنا (ای لهذه الأ مة)

والشق لغير نا(لمن كان قبلنا من أهل الايمان) (ترمذی)

دلیل شوافع: توارث اہل مدینہ، کہ مدینہ والے مسلمان میت کیواسطے شق بناتے تھے نہ کہ لحد

جواب: مدینہ کا قبرستان جنۃ البقیع کی زمین نرم ہے اس میں لحد بنانا ممکن نہیں اسلئے شق بنانے کو اختیار کرتے تھے، راقم الحروف کہتا ہے فی الحقیقت دونوں جائز ہیں شق کو مکروہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام کی قبر کھودنے کیلئے صحابۂ کرام نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھودنے والے اور شق قبر کھودنے والے میں سے جو پہلے آجائے وہ اپنے دستور کے مطابق کھودیگا (ابن ماجہ، ابن سعد) اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں، اور اللحدلنا کے معنی لا هل ملكنا اور لغير نا سے غير ملكنا یا لنا سے مراد لمعاشر الانبیاء والشق لغير نا سے مراد لغير الانبیاء بھی ہوسکتی ہے (اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۷۲، مرقاۃ ج ۴ ص ۶۶)

حدیث: عن ابن عباسؓ قال جعل فی قبر رسول الله ﷺ قطيفة حمراء، ،،رسول اللہ ﷺ کی قبر میں ایک سرخ چادر ڈالی گئی تھی ،، یہ وہ چادر ہے جس میں آنحضرت ﷺ نہاتے اور جس کو آپ بچھاتے تھے، (مشکوٰۃ ص ۱۴۸)

سوال: قبر میں تو کفن کے علاوہ زائد کپڑا رکھنا اور بچھانا مکروہ ہے یہ جمہور کے مذہب ہے کیونکہ یہ اسراف ہے اور شافعیہ میں سے بغویؒ فرماتے ہیں اسمیں کوئی حرج نہیں

جوابات: (۱) سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت تھی (۲) یہ چادر حضور اکرم ﷺ کے مولی حضرت شقرانؓ نے صحابہ کی اجازت کے بغیر رکھی تھی اور وجہ یہ بیان کی تھی كرهت ان يلبسها أحد بعده ﷺ (۳) صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال لی گئی چنانچہ ابن عبد البرؒ نے ''الاستیعاب'' میں اور حافظ عراقیؒ نے درج ذیل بیت میں اسکی طرف اشارہ فرمایا وفرشت فی قبره قطيفةٌ وقيل أخرجت وهذا أثبت (الفیہ فی السیرۃ) (۴) وہ زمین زیادہ نرم تھی لہذا مزید چادر بچھادی گئی (التعلیق ج ۲ ص ۲۵۰، مرقاۃ ج ۴ ص ۶۷ وغیرہما)

قبر کو مسنم بنانا: حدیث: عن سفيان التمارؒ انه رأى قبر النبی ﷺ مسنما، (مشکوٰۃ ص ۱۴۸ ج ۱)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک قبر کا مسطح یعنی چار گوشہ کر کے ہموار بنانا افضل ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک قبر کا مسنم یعنی بصورت کوہان شتر بنانا افضل ہے،

دلائل شافعیؒ: (۱) عن ابی الهیاج الأسدی الی قوله ولا قبر امشر فاالا سو یته (مسلم، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۸) یہاں اونچی قبر کو برابر کرنیکا حکم دیا، (۲) عن القاسم قال دخلت علی عائشة فقلت یا اماه اکشفی لی عن قبر النبی ﷺ وصاحبیه فکشفت لی عن ثلثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة (ای لا لا صقة بالارض) مطبوحة (مفروشة) ببطحاء العرصة الحمراء (صفة البطحاء) (ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱ ص ۱۴۹ اوراید ج ۱ ص ۱۶۴، مرقاۃ ج ۴ ص ۶۸،) (۳) روی انه ﷺ سطح قبر ابنه (ابراهیم) ورش علیه الماء (مرقاۃ ج ۴ ص ۶۸)

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن سفیان التمار قال دخلت البیت الذی فیه قبر النبی ﷺ فرأیت قبر النبی ﷺ وقبرا بی بکر وعمر مسنمة (ابن ابی شیبه) (۳) قال ابراهیم النخعیؒ أخبر نی من رأی قبر رسول الله ﷺ وقبر ابی بکر وعمر ناشزة من الارض (۴) قال الشعبیؒ رأیت قبور شهداء أحد مسنمة وکذا فعل بقبرا بن عمرؓ وابن عباسؓ (التعلیق ج ۲ ص ۳۵ عمدۃ القاری)

جوابات: (۱) ابی الہیاج الاسدی کی حدیث (جس میں آنحضرت ﷺ نے علیؓ کو مامور فرمایا تھا کہ جس قبر کو بلند دیکھو اسے برابر کر دو) کا مطلب یہ ہے کہ جو قبر بہت بلند ہو یا اسپر تعمیر ہو تو اسکو پست کر دو (ابن الہمام) (۲) آنحضرت ﷺ کی قبر کو مسطح دیکھنے کے ثبوت سے مسنم کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے مراد زیادت بلندی کی نفی ہے چنانچہ ولا لاطئة سے یہ بالکل ظاہر ہے (۳) ابراہیم بن محمد ﷺ کی قبر پہلا تو مسطح بنائی گئی پھر اسکو مسنم کر دی گئی تھی (کذا فی المبسوط والمحیط)

قبر پر عمارت بنانا: حدیث: عن جابرؓ قال نهی رسول الله ﷺ أن یجصص القبر وان یبنی علیه "رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو پختہ بنانے اور اسپر عمارت تعمیر کرنے سے منع فرمایا ہے" (مشکوۃ ج ۱) امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ قبر کو پختہ بنانا اور اس پر تعمیر کرنا، گنبد بنانا مکروہ ہے، علامہ

توربشتیؒ فرماتے ہیں کہ قبروں پر تعمیر دونوں چیزوں کو محتمل ہے خواہ قبر پر پتھر اور اینٹ وغیرہ سے کوئی عمارت بنائی جائے خواہ قبروں کے اوپر کوئی خیمہ وغیرہ کھڑا کیا جائے دونوں ہی صورتیں ممنوع ہیں کیونکہ ان چیزوں سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ فعل جاہلیت بھی ہے کیونکہ کفار میت کے اوپر دس دن تک سایہ رکھتے تھے اسلئے اس مشابہت سے بچانا بھی مقصود ہے، لہذا ہمارے زمانے کی بدعتی رضاخانی قبروں پر شامیانہ لٹکاتے ہیں اور قبروں کی پہرا داری کرتے ہیں سراسر بدعت اور ناجائز ہے

پوسٹ مارٹم کا حکم کیا ہے: قوله وان يقعد عليه ،قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے،، قبر کے اوپر بیٹھنے سے اسلئے منع کیا گیا کہ یہ مومن کی اہانت ہے اور اس سے میت کو ایذا پہنچتی ہے اور میت کو ایذاء پہنچانا اور اسکی اہانت کرنا حرام ہے اب اس وجہ سے یہ سوال متوجہ ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنے کا کیا حکم ہے؟ جسکو اصطلاح میں پوسٹ مارٹم کہا جاتا ہے،

جوابات: (۱) عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ اسلام نے فرمایا کہ میت کے ہڈیوں کو توڑنا زندہ شخص کی ہڈیوں کو توڑنے کی طرح ہے (مصنف عبدالرزاق بیہقی) اس مضمون کے اور بھی چند احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے جسم کو کاٹنا اور اسکی ہڈیوں کو توڑنا ناجائز اور گناہ ہے (۲) مردہ کا کوئی عضو کاٹ کر علیحدہ کرنا ''مثلہ،، ہے اور مثلہ کی حرمت تقریبا متفق علیہ ہے جسکی تفصیل ایضاح المشکوۃ ج۳ ص۲۷۶ میں ملاحظہ ہو، (۳) ملا علی قاریؒ قوله عليه السلام كسر عظم المسلم ميتا ككسره حيا (موطا، ابن ماجہ) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں یعنی فی الاثم كمافي رواية (٤) قال الطيبيؒ اشارة الى انه لايهان ميتا كما لا يهان حيا (٥) قال ابن الملكؒ اشارة الى ان الميت يتألم (٦) قال الطحاوى حاصله ان عظم الميت له حرمة مثل حرمة عظم الحي......فكان كاسره في انتهاك الحرمة ككاسر عظم الحي (٧) قال الباجيؒ يريد ان له من الحرمة في حال موته مثل حال حياته (٨) قال ابن حجرؒ وقدأخرج ابن ابى شيبة عن ابن مسعودؓ اذى المؤمن في موته كما اذاه في حياته (٩) قال الزرقانيؒ الاتفاق على حرمة فعل ذالك به في الحياة والممات لا في القصاص والدية (اوجز المسالک ج۲ ص۵۰۷ وغیرہ)

دلیل عقلی: کوئی آدمی عقلاً یہ گوارا نہیں کرسکتا کہ اسکے باپ، ماں، بیوی، بیٹے، بہن کی لاشیں ڈاکٹروں کے حوالے کی جائیں اور وہ انکی چیر پھاڑ کریں اور میڈیکل کالج کے طلبہ کو دے دی جائیں تاکہ وہ ایک ایک عضو کا تجزیہ کریں، اسی طرح کوئی قوم یہ گوارا نہیں کرسکتی ہے کہ اسکے لیڈر اور پیشوا مرنے کے بعد پوسٹ مارٹم کے تختۂ مشق بنائے جائیں مثلاً گاندھی اور لیاقت علی مرحوم گولی کے شکار ہوئے ہیں، طبی قانونی نقطہ نظر سے ضروری تھا کہ ان کا پوسٹ مارٹم کرکے سبب موت کی تشخیص کی جاتی لیکن اس سے احتراز کیا گیا کیونکہ قومی جذبات اپنے محترم لیڈروں کی لاشوں کا چیرنا پھاڑنا برداشت کرنے کیلئے تیار نہیں تھیں (رسائل مسائل ج۲ص۲۵۱)

روح اللہ خمینی لکھتے ہیں مسلمان مرنے والے کے جسم کو چیرنا پھاڑنا جائز نہیں یہ فعل حرام ہے اور اسکے سر اور دیگر اعضاء کو کاٹنے کیلئے دیت دینی ہوگی جو کہ ہم نے کتاب تحریر الوسیلۃ میں ذکر کردی ہے، راقم السطور کہتا ہے کہ مردہ کے اعضاء کاٹنے میں دیت واجب ہونیکا جو بلا دلیل دعوی کیا یہ صحیح نہیں اور تعلیم و تعلم کے طور پر میڈیکل کالج کے طلبہ جو آپریشن کی مشق کرتے ہیں اس کے لئے جانوروں اور غیر مسلم اموات کو حاصل کرنا چاہیئے اور غیر مسلم اموات کا حصول اسقدر دشوار نہیں ہوتا جسکی بنا پر مسلمان میت کی چیر پھاڑ کرکے اسکے بے حرمتی کی جائے خصوصاً اس صورت میں جبکہ پلاسٹک موڈل سے بھی تعلیم شروع کی جاچکی ہے ہاں پوسٹ مارٹم کے ذریعہ کسی بے قصور جان بچانے کا مسئلہ ہو تو یہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے چنانچہ شریعت کا قاعدہ مسلمہ ہے الضرورۃ تبیح المحظورات۔

میت کو قبر میں کسطرح اتارا جائے: حدیث: عن ابن عباس ؓ قال سل رسول اللہ ﷺ من قبل راسہ۔ (مشکوٰۃ صفحہ ۱۴۹) اسلال کے معنی آہستہ آہستہ کھینچنا۔

مسئلۂ خلافیہ مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک جانب جنوب میں مردہ کو لاکر اولا سر کو داخل کرے پھر شمال کیطرف کھینچ کرلے جائے، اور بعض شوافع نے اسکی صورت یہ بتائی کہ مردہ کو قبر کی جانب شمال کیطرف لے جائے اور پیر کو داخل کرکے جنوب کیطرف کھینچا جائے اسکے نزدیک اسکا نام اسلال ہے جو افضل ہے (۲) احناف کے نزدیک میت کو قبلہ کی جانب سے اتارنا افضل ہے۔

دلائل شافعیؒ: (۱) حدیث الباب ہے (۲) عن ابی رافع قال سل رسول الله ﷺ سعدًا ورش علی قبره ماء (مشکوۃ ج۱ص۱۴۹)

دلائل احناف: (۱) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ دخل قبرا لیلا فاسرج له بسراج فاخذ من قبل القلبة (مشکوۃ ج۱ص۱۴۸، قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح) (۲) عن ابن عباسؓ قال کان رسول الله ﷺ وابوبکر وعمر ید خلون المیت من قبل الکعبة (المعجم الکبیر) (۳) نیز اس بارے میں جابرؓ اور یزید بن ثابتؓ کی روایتیں بھی منقول ہیں (۴) جہت قبلہ معظم اور محترم ہے لہذا اسی طرف سے داخل کرنا مستحب ہونا چاہیئے۔

جوابات: (۱) یہ سل عذر کیوجہ سے تھا کیونکہ حضور ﷺ کی قبر مبارک قبلے کی جانب سے دیوار کے متصل تھی لہذا قبلہ کیطرف سے داخل کرنا ممکن نہ تھا (۲) آنحضرت ﷺ کو قبر میں اتارنے کی کیفیت کے بارے میں روایات مضطرب ہیں کیونکہ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا (ابن ماجہ) اور ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے ان النبی ﷺ ادخل القبر من قبل القبلة ولم یسل سلا (ابوداؤد فی المراسیل) لہذا اضطراب کیوجہ سے یہ قابل استدلال نہیں جبکہ روایات احناف اضطراب سے خالی ہیں لہذا وہ راجح ہیں (۳) حدیث ابی رافع ضرورت یا عذر پر محمول ہے کما قال الملاعلی قاریؒ (التعلیق ج۲ص۲۵۴، مرقاۃ ج۴ص۷۴-۸۲)

باب البکاء علی المیت

اپنے خویش واقارب یا کسی دوست ومتعلقین کی دائمی جدائی پر غمگین ہونا اور آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ حضرت ﷺ اپنے فرزند حضرت ابراہیمؓ کی وفات کے بعد روتے ہوئے فرمایا إنا بفراقك یاابراهیم لمحزونون (مشکوۃ ج۱ص۱۵۰) اسطرح میت کے لواحقین سے تعزیت یعنی انکو صبر وسکون کی تلقین کرنی بھی مستحب ہے لیکن نوحہ یعنی چلا کر اور ہاتھ سے سینہ پیٹ کر رونا منع ہے اور انتقال کے چوتھے روز بطور خاص میت کے گھر میں جمع ہونا کھانا پینا وغیرہ مروجہ رسوم ادا کرنا بدعت اور حرام ہے کیونکہ شریعت میں اسکی کوئی اصل نہیں نیز اس سے میت کی

وصیت کے بغیر اسکا مال خرچ کرنا، یتیموں اور ورثاء کے مال میں ناجائز تصرف کا مرتکب ہونا لازم آتا ہے، اسطرح قبر کی چاروں طرف حلقہ باندھ کر قرآن خوانی بھی مکروہ ہے۔

حدیث: عن عبد الله بن عمرؓ ...... وان المیت لیعذب ببکاء اهله، نیز مردہ اپنے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ (مشکوۃ ص ١٥١ ج ١)

مسئلۂ خلافیہ: تعذیب المیة ببکاء اهله علیه یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے:

مذاہب (١) سو بعض صحابہ اس کے قائل ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، مغیرہ بن شعبہؓ کا یہی مسلک ہے (٢) حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور ابوہریرۃؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر کی مرفوع روایت: ان المیت لیعذب ببکاء اهله علیه سے ہے، منکرین تعذیب میت ببکاء اہلہ کا استدلال ولا تزر وازرۃ وزر اخریٰ سے ہے۔

وجوہ تطبیق: (١) عائشہؓ فرماتی ہیں یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے متعلق ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے مر رسول الله ﷺ بیهودیة یبکی علیها أهلها فقال انهم لیبکون علیها وانها تعذب فی قبر ها (مؤطامالک) فقالت عائشةؓ انها تعذب بکفر ها فی حال بکاء ها لا بسبب بکائها، یعنی عائشہؓ فرماتی ہیں یہ ارشاد کافر کے حق میں ہے کہ گھر والے نوحہ کرنے کی وجہ سے کافر میت کے عذاب میں زیادتی کردی جاتی ہے کیونکہ وہ اس پر خوش ہوتا ہے (فیہ مافیہ) (٢) امام بخاریؒ فرماتے ہیں میت کو عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ میت چلا کر رونیکی وصیت کرکے مرے (٣) یا وہ حین حیات میں جانتا تھا کہ وہ میرے بعد مجھ پر یہ فعل شنیع کریگا اسکے باوجود اس نے منع نہیں کیا لہذا یہ گناہ فعل میت یعنی امر بالمعروف یا نهی عن المنکر نہ کرنیکی وجہ سے ہے لہذا اگر قرب موت کے وقت منع کیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا، ہذا اصح (٤) بعض نے کہا ان المیت سے قریب الموت مراد ہے یعنی اسوقت اسکے پاس رونے سے اسکی تکلیف ہوتی ہے جسکو عذاب سے تعبیر کی گئی (روح المعانی) قاضی عیاض مالکی نے فرمایا یہ سب سے اچھی توضیح ہے (٥) بعض فرماتے ہیں حدیث الباب میں تعذیب سے توبیخ الملائکہ مراد ہے یعنی

رونے والے جن اوصاف جمیلہ کو ذکر کر کے چلاتے ہیں اس پر ملائکہ میت کو توبیخ کرتے ہیں کہ تو ایک ظالم اور ڈاکو تھا اور وہ لوگ تجھے مرشد برحق وغیرہ کہتے ہیں (۶) میت خدانخواستہ ایسے غیر شرعی کاموں کے کرنے میں مشہور تھا جنکو فساق میں اچھا سمجھا جاتا ہے مثلاً جوا کھیلنا اور رقص وغیرہ اور اس فن کے دلدادہ زندہ لوگ اس کے ان غیر شرعی کاموں کے محاسن بیان کر رہے ہوں حالانکہ قبر میں اسکو ان کاموں پر عذاب ہو رہا ہے (نعوذ باللہ)

اسکی تفصیلی بحث اوجز المسالک ج ۲ ص ۴۹۳، مرقاۃ ج ۴ ص ۸۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

میت کے گھر کھانا بھیجنا مستحب ہے: حدیث: عن عبد الله بن جعفر....

قال النبی ﷺ اصنعوا لأل جعفر طعاما الخ (مشکوۃ ص ۱۵۱) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص مرجائے تو اسکے اقارب و متعلقین کے لئے مستحب ہے کہ وہ میت کے گھر والوں کیلئے کھانا پکا کر بھیجیں میت کے پڑوسیوں اور اعزۃ و اقارب کے لئے اہل میت کو صرف ایک روز کا کھانا پہنچانا، جو دن ورات کے لئے کافی ہو جائے مستحب ہے ایک روز سے زیادہ کھانا بھیجنا مکروہ ہے......شامی میں ہے کہ دفن کے لئے باہر سے آنے والے اگر محض اتفاق سے یا اہل میت کی دلجوئی کے لئے ان کے ساتھ کھانے وغیرہ میں شریک ہو جائیں تو گنجائش ہو سکتی ہے لیکن رشتہ داروں کا دور دور سے آکر قیام پذیر ہونا اور کئی کئی دن رہنا جیسا کہ رواج ہے خوشی کی دعوت کی طرح جمع ہونا سب مکروہ اور بدعت ہے اور اہل میت کی طرف سے کھانے کی انتظام کر کے لوگون کو دعوت کرنا شادی کی طرح خویش و اقارب اور احباب کو جمع کرنا یہ دعوت مرجہ ناجائز اور بدعت ہے چند وجوہ کی بناء پر (۱) یہ حقیقت میں ہنود کی رسم ہے (۲) شریعت میں غمی کے موقع پر دعوت مشروع نہیں چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں **ویکرہ اتخاذ الضیافة من الطعام من اهل المیت لانه شرع فی السرور لافی الشرور وهی بدعة مستقبحة** (شامی ج ۱ ص ۶۰۳) (۳) اس دعوت کو لازم سمجھنا التزام مالایلزم جو ناجائز ہے (۴) بسا اوقات اس میں نابالغ یتامیٰ کا حصہ بھی ہوتا ہے نابالغ کا مال صدقہ وخیرات میں دینا کسی صورت میں بھی روا نہیں (۵) اس دعوت سے مقصود ایصال ثواب نہیں ہوتا بلکہ ریا و سمعہ مطلوب ہوتی ہے یا لوگوں کے طعن

وتشنیع کے ڈر سے دعوت کی جاتی ہے جو شرک اصغر ہے اور نیز بعض لوگ کھانا کھلانے ہی کو صدقہ اور ایصال ثواب سمجھتے ہیں حالانکہ ایصال ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ نیک کام جو انسان اپنے لئے کرتا ہے وہ دوسروں کو ثواب پہنچانے کی نیت سے کرے تو اس کا ثواب دوسروں کو پہنچے گا اور نیز صدقہ نقد کی صورت میں دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ فقراء کے لئے زیادہ نافع ہے اور نیز صدقہ کی بہتر صورت یہ ہے کہ حاجت مند کی ضرورت کے پیش نظر صدقہ دیا جائے (مسائل شرک و بدعت، احسن الفتاوی، درس ترمذی)

باب زيارة القبور

حدیث: عن بريدةؓ .... نهيتكم عن زيادة القبور فزوروها۔ (مشکوٰۃ ج۱ ص۱۵۴)

تشریح: آنحضرت ﷺ نے ابتداءً زیارت قبور سے منع فرمایا تھا کیونکہ زمانۂ جاہلیت اور بت پرستی قریب تھا لیکن جب آپ نے دیکھ لیا کہ اسلام نے دلوں میں رسوخ حاصل کرلیا ہے تو آپ ﷺ نے زیارت قبور کی اجازت دے دی اب زیارت کی حیثیت کیا ہے اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ابن حزم ظاہریؒ نے کہا عمر میں ایک مرتبہ واجب ہے (۲) ابن سیرینؒ، شعبیؒ اور نخعیؒ وغیرہم کے نزدیک زیارت قبور مکروہ ہے (۳) جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

دلیل ابن حزمؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے

دلیل ابن سیرینؒ وغیرہ: آنحضرت ﷺ کی ممانعت عن زیارۃ القبور ہمیشہ کیلئے تھی

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ممانعت کے بعد جو امر آتا ہے اس سے صرف جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب (۲) فی حديث عائشة ان النبی علیه السلام رخص فی زيارة القبور (ابن ماجہ)

جواب: ابن سیرینؒ وغیرہ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے شاید انکے پاس وہ احادیث نہیں پہونچیں جن میں بعد النہی جواز کا حکم دیا گیا۔

عورتوں کیلئے زیارت قبور کا مسئلہ: عورتوں کیلئے زیارت کے متعلق چند اقوال ہیں :۔ (۱) بعض کے نزدیک مکروہ ہے (۲) اور بعض کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ آداب زیارت کا لحاظ کرے اور جزع فزع نہ کرے (۳) اور علماء محققین فرماتے ہیں صرف نبی کریم ﷺ کے روضہ مطہرہ کی زیارت جائز ہے۔ اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۲ ص ۴۵۹ میں ملاحظہ ہو ۔

حضور اکرم ﷺ کے والدین: حدیث: عن أبی هريرة ... فلم يوذن لی

تشریح: بعض علماء متقدمین کا خیال تھا کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کا انتقال حالت کفر میں ہوا تھا لیکن علامہ سیوطیؒ مسالک الحنفاء فی اسلام والدی المصطفیٰ ،، میں اسطرح ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ کثیر التصانیف علماء نے آنحضرت ﷺ کے والدین کیلئے اسلام ثابت کیا، اور اسکی تین صورتیں بیان کی (۱) وہ دین ابراہیمی پر قائم تھے (۲) انہیں اسلام کی دعوت ہی نہیں پہونچی اور وہ ایام فترت میں تھے لہذا بغیر دعوت وتبلیغ کے عذاب نہیں ہوتا ہے لقوله تعالیٰ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (۳) آنحضرت ﷺ کی دعا سے بطور معجزہ اتنی دیر کیلئے زندہ کردیا کہ وہ دونوں آپ پر ایمان لائیں۔

دلائل: (۱) علامہ سہیلیؒ نے روض الانف میں سند ضعیف کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے عن عائشةؓ ان رسول الله ﷺ سأل ربهٔ أن يحيى أبو يه فاحيا هما له فأمنا به ثم أماتهما . سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ سہیلیؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ان الله على كل شئى قدير (الآية) حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عزیرؑ کیلئے اللہ تعالےٰ نے مردوں کو زندہ کیا اور آنحضرت ﷺ جب انگنت معجزات وخصوصیات سے نوازے گئے ہیں تو اسکے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام کی دل جوئی کیلئے آپ کے ابوین کو زندہ کر کے شرف اسلام سے مشرف فرمایا ہو، سیوطیؒ نے اس مضمون کی متعدد احادیث پیش کی ہیں، امام قرطبیؒ اور حافظ ناصر الدینؒ نے حدیث مذکور کی تصحیح وتحسین کی ہے (۲) حدیث الباب میں قولهٔ واستأ ذنته فی ان أزور قبرها فاذن سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ تھیں کیونکہ درج ذیل آیت میں کفار کی قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرمایا قوله تعالے ولاتصل على أحد منهم

مات أبدا ولا تقم على قبره (التوبۃ آیت ۸۴) آپ کفار میں سے کسی کی نماز جنازہ نہ پڑھیں نہ ان میں سے کسی کی قبر پر کھڑے ہوئے، لہٰذا اگر آپ کی والدہ ماجدہ مؤمنہ نہ ہوتیں تو آپکو ان کی قبر زیارت کی اجازت نہ دی جاتی ۔

اشکال: اگر والدہ کریمہ مؤمنہ تھیں تو ان کیلئے استغفار کی اجازت کیوں نہیں دی گئی؟

جوابات: (۱) آپ ﷺ اپنی والدہ کیلئے استغفار کرتے تو کسی شخص کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ شاید آپ کی والدہ نے کوئی گناہ کیا ہوگا آپکو استغفار سے روک دیا، تاکہ آپکی والدہ کے متعلق کوئی شخص یہ وہم نہ کرسکے علماء کی ایک جماعت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے سلسلۂ نسب میں تمام آباء وامہات مؤمن ہیں کوئی کسی بدکاری میں ملوث نہیں رہا (۲) اور دوسری صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کیوجہ یہ تھی کہ آپکی والدہ مکلّف نہ تھیں اور غیر مکلّف کیلئے استغفار نہیں کیا جاتا ، اور پہلی صورت میں استغفار کی اجازت نہ دینے کی وجہ ظاہر ہے ۔

واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کا مسئلہ من قبیل الاعتقادیات نہیں ہے تاہم آپ ﷺ سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ انکے ایمان کا قول کیا جائے اسلئے حضرت عبدالعزیز دباغ نے حالت جذب اور عشق میں فرمایا اے اللہ اگر آپکے محبوب کے والدین کیلئے بالفرض والتقدیر دوزخ ہیں تو انہیں بہشت میں داخل کرکے مجھے دوزخ میں ڈالے، اس مسئلہ میں خاموشی اختیار کرنا مناسب ہے اور انکے بارے میں کوئی ایسا کلمہ نہ کہا جائے جو رسول ﷺ کی دل آزاری کا موجب ہو ۔

بتوفیق الله تعالى وعونه قد حصل الفراغ من كتاب الصلوة في شعبان ۱۴۲۱ھ

وأسئل الله تعالى أن يوفقني الاتمام .

کتاب الزکوۃ

مع اضافۂ جدیدہ از مولانا عبد اللہ ھلیجوی

چونکہ قرآن حکیم میں بتیس جگہ زکوۃ کا ذکر نماز کے ساتھ فرمایا گیا ہے بنابریں محدثین اور فقہاء نماز کے بعد ہی زکوۃ کا تذکرہ کرتے ہیں۔

زکوۃ کے معنی لغوی اور وجوہ تسمیہ: ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ زکوۃ کے متعدد معنی آتے ہیں لیکن دو معنی پر بکثرت مستعمل ہوتی ہے (۱) طہارت اور پاکیزگی کما فی قولہ تعالیٰ قدافلح من تزکی، وفی الحدیث زکوۃ الأرض یبسھا ۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے اور لوگ بخل جیسی بری خصلتوں سے پاک ہو جاتے ہیں (۲) نمو، یعنی بڑھنا کما یقال زکی الزرع (کھیتی بڑھ گئی) اس اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے اور اخروی طور پر اللہ تعالیٰ اسکے ثواب میں اضافہ کرتا ہے ۔

معنی اصطلاحی: ھی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ھاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ (تنویر الابصار ج۲ ص۲۳، عمدۃ القاری)

زکوۃ کب فرض ہوئی: زکوۃ اسلام کا ایک بڑا رکن ہے اسکی فرضیت نماز کے مانند قطعی ہے اور دلائل اربعہ سے ثابت ہے اسکا منکر کافر ہے، ہاں زکوۃ کی فرضیت کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے جن میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اسکی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ معظمہ میں ہو چکی تھی البتہ مدینۂ طیبہ میں ۲ھ کے بعد اور ۵ھ سے پہلے اسکا نصاب اور تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں (معارف السنن ج۵ ص۱۵۹ وغیرہ)

زکوۃ اور صدقہ: زکوۃ کا نام صدقہ بھی ہے کیونکہ یہ فعل دعوائے ایمان کی صحت وصداقت پر دلیل ہوتا ہے ۔

سبب زکوۃ: زکوۃ واجب ہونیکا سبب نصاب کے برابر مال نامی کا مالک ہونا ۔

شرائط زکوۃ: صاحب نصاب کا آزاد ہونا، بالغ ہونا عاقل ہونا، مسلمان ہونا، قرض سے فارغ ہونا اور نصاب پر سال کا گزرنا ۔

حکم زکوۃ: مؤدی زکوۃ دنیا میں اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجانا، آخرت میں عذاب سے نجات پانا اور ثواب کا حاصل ہونا ہے ۔

حدیث: عن ابن عباس .... فادعهم الى شهادة ان لااله الاالله وان محمدارسول الله فان هم أطاعوا لذالک الخ

کیا کفار فروعات کے بھی مخاطب ہیں؟: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے بعد فروع ایمان کے حکم ہے لہذا کفار مکلف بالاحکام نہیں ہیں، یہ ایک مشہور مسئلہ ہے احناف اور شوافع اس بات پر متفق ہیں کہ کفار مخاطب بالایمان والعقوبات (حدود وقصاص) والمعاملات ہیں پھر اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کافر مشرف باسلام ہوجانے کے بعد حالت کفر کی فرائض وواجبات کی قضا اسپر واجب نہیں البتہ عبادات کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) موالک اور شوافع اور علماء عراقیین من الاحناف کے نزدیک کفار عبادات کے بھی مکلف ہیں، اسکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں انکو ترک عبادات پر مزید عذاب دیا جائیگا (۲) مشائخ ماوراء النہر من الاحناف کے نزدیک کفار اعتقاداً مخاطب ہیں نہ کہ اداءً لہذا انکو صرف عبادات کی فرضیت کے عدم اعتقاد پر عذاب دیا جائیگا ترک ادا کی حیثیت سے عذاب نہیں دیا جائیگا (۳) حنفیہ کی تیسری ایک جماعت علماء فرماتے ہیں کہ کفار مطلقاً عبادات کا مکلف نہیں نہ اعتقاداً نہ اداءً لہذا انکو صرف ترک ایمان پر عذاب ہوگا، صاحب بحرالرائق اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ وغیرہم نے پہلے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔

دلائل مشائخ ماوراء النہر اور فریق ثالث من الحنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) اگر کفار مخاطب بالفروع ہوتے تو انکے اداء صلوۃ وصوم وغیرہ صحیح ہونا چاہیئے تھا حالانکہ بالاتفاق ایمان کے بغیر عبادات صحیح نہیں ہوتیں لہذا کفار مخاطب بالفروعات نہیں ہیں۔

دلائل شوافع، موالک اور علماء عراقیین من الاحناف: (۱) قوله تعالى فويل للمشركين الذين لايأتون الزكوة (۲) قوله تعالىٰ فلاصدق ولا صلى (۳) قولهٗ تعالى

ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین ،وغیرہ متعدد آیات ،اگر کفار مکلّف بالفروع نہ ہوتے تو نماز ترک کرنے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فان ھم اطاعوا لذالک، جووارد ہوا یہ رخصت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اخبار کے اعتبار سے ہے کہ فرض تو سب ہیں لیکن دیگر ارکان کی فرضیت ایمان کی فرضیت کے بعد ہے (۲) اس میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جارہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید ورسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروعات کو اسکے سامنے پیش کیا جائے (۳) یا اس سے تدریجی طور پر آہستہ آہستہ حکمت کے ساتھ دعوت دینا مراد ہے تا کہ ان پر تعمیل حکم الٰہی آسان ہو (۴) دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ فردعات کی صحت ایمان پر موقوف ہے جسطرح جنبی مکلّف بالصلوٰۃ ہے لیکن بشرط ازالۂ حدث ، بغیر ازالۂ حدث نماز صحیح نہیں ہوگی حالانکہ وہ مکلّف ضرور ہے ،اسطرح کفار بھی مکلّف بالفروعات ہیں لیکن بشرط ازالۂ کفر، بدون ازالۂ کفر کے نماز تو صحیح نہیں ہوگی مگر وہ لوگ مکلّف ضرور رہینگے ۔

(عرف الشذی ص۲۸۳ مرقاۃ ج۴ ص۱۱۸، معارف السنن ج۵ ص۱۹۸ وغیرہ)

قولہ توخذ من أغنیائھم فترد علی فقرائھم ،مال زکوٰۃ مسلمانوں کے مالداروں سے لیا جائے اور انہی کے فقیروں پر صرف کیا جائے ،اس جملہ سے تین مسائل پر روشنی پڑتی ہے ۔

مسئلۂ اولیٰ: قولہ تعالیٰ إنما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین الخ (توبہ آیت ۶۰) میں مصارف زکوۃ کے سلسلہ میں جواصناف ثمانیہ ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوۃ دے دینے سے ادا ہو جائیگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک ہر صنف کے تین تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہوگا (۲) احناف ،موالک اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوۃ دیدینے سے ادا ہوجائیگی ہر قسم کو دینا ضروری نہیں۔

دلیل شوافع: آیت مذکورہ ہے کہ اس میں صدقات کو فقراء کی طرف لام کے واسطے سے مضاف کیا گیا اور باقی قسمیں واؤ کیساتھ اس پر معطوف ہیں اور لام آتا ہے استحقاق کیلئے اور واو جمعیت پر دلالت کرتا ہے اور ان اقسام کو بصیغۂ جمع ذکر کیا گیا ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو گویا ہر قسم میں سے تین تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہوا۔

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ علامہ ابن الجوزیؒ ''التحقیق'' میں علامہ ابن الہمامؒ فتح القدیر ج ۲ ص ۱۹، میں فترد علی فقرائھم سے استدلال کیا کہ مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوۃ کی ادائیگی واجب نہیں کسی ایک صنف مثلاً فقراء کو دینے سے ادا ہو جائیگی۔ کما ذکر فی الحدیث (۲) آیت مذکورہ نازل ہونیکے بعد آنحضرت ﷺ کے پاس زکوۃ کا مال آیا اور آپ نے صرف ایک صنف مؤلفۂ قلوب کو دیا (نصب الرایۃ عینی وغیرہ) لہذا ان دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف ایک صنف کو دینے سے زکوۃ ادا ہو جائیگی۔

جوابات: اس آیت کو لفظ انما سے شروع کیا ہے جو لفظ حصر ہے اسی کلمہ نے بتلا دیا کہ صدقات کے جو مصارف آگے بیان ہو رہے ہیں تمام صدقات واجبہ صرف انہیں میں خرچ ہونا چاہئیں (۲) نیز للفقراء کا لام اختصاص کیلئے ہے نہ کہ استحقاق کیلئے یعنی صدقات کے مصارف یہ اقسام ثمانیہ ہیں انکے علاوہ نہیں، ان میں سے جسکو بھی صدقہ دیا جائیگا مصرف میں صرف ہوگا اور لام للاختصاص ہونے کیوجہ یہ ہے کہ زکوۃ اللہ تعالی کا حق ہے نہ بندوں کا، البتہ علت فقر کی وجہ سے یہ لوگ مصارف ہو گئے پس جب زکوۃ کا مصرف ہونیکی علت فقر و محتاجی ہے تو فقر کی جہات مختلف ہونیکی طرف التفات نہ کیا جائیگا یعنی محتاجی بجہت فقر ہے یا بجہت مسکنت یا بجہت مسافرت وغیرہ اس کا لحاظ نہ کیا جائیگا، بلکہ جہاں بھی محتاجی پائی جائیگی وہاں زکوۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی (۳) للفقراء وغیرہ تمام اصناف میں ''الف لام جنسی ہے اسلئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی بلکہ صرف ایک فرد کو دینا کافی ہوگا چنانچہ الف لام کا عہدی ہونا بھی ممکن نہیں کیونکہ یہاں معہود کوئی چیز نہیں ہے اسی طرح استغراقی بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ اس سے واضح حرج لازم آتا ہے، لہذا'' لام کا جنسی ہونا متعین ہے (کمافی الاصول)

وجوہ ترجیح: (۱) یہ تفسیر ابن عباسؓ سے مروی ہے قال فی ای صنف وضعته اجزاک (۲) عمرؓ نے فرمایا ایما صنف أعطیته من هذا أجزأ عنک (طبرانی) (۳) اسطرح حذیفہؓ، سعید بن جبیرؒ، حسنؒ، نخعیؒ، عطاءؒ، ثوریؒ اور ابوعبیدہؒ وغیرہم سے بھی مروی ہے (۴) نیز شوافع کی تفسیر کی تائید میں کوئی ایک حدیث بھی نہ ہونا مسلک ائمہ ثلثہ راجح ہونے کی صریح دلیل ہے۔

مسئلہ ثانیہ: ایک شہر یا بستی کی زکوۃ دوسرے شہر یا بستی کیطرف بھیجنی جائز ہے یا نہیں اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، ثوریؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک اگر دوسرے شہر یا بستی میں اسکے اقرباء ہو یا وہاں زیادہ محتاج ہوں یا اپنے شہر سے وہاں زیادہ ضرورت معلوم ہو یا اور کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ افضل ہے اور بلا وجوہ مذکورہ ترجیح جائز مع الکراہت ہے

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے وہاں حکم دیا گیا کہ جس شہر کے مالداروں سے زکوۃ لیجائیگی اس شہر کے فقیروں پر صرف کیجائیگی (۲) ان زیادا او بعض الامراء بعث عمران بن حصین علی الصدقة فلما رجع قال لعمران این المال قال وللمال أر سلتنی أخذنا ها من حیث کنا نأخذ ها علی عهد النبیؐ ووضعنا ها حیث کنا نضعها علی عهد النبیؐ (ابوداؤد)

دلیل احناف: یہ بالتواتر ثابت ہے کہ ان النبی ﷺ کان یستد عی الصدقات من الاعراب الی المدینة ویصرفها فی فقراء المهاجرین والانصار (عمدۃ القاری)

جوابات: (۱) حدیث الباب میں علی فقرائهم کی ضمیر فقراء مسلمین کیطرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ فقراء اسی شہر وبستی کے ہوں یا دوسرے شہر وبستی کے (عینی) (۲) اور عمران بن حصینؓ کا قول مکان خاص اور زمان مخصوص پر محمول ہے، دلیل تخصیص عمل نبیؐ ہے کما مر انفا۔
واضح رہے کہ اختلاف مذکور کے باوجود تمام علماء (سوائے عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ) کے نزدیک ہر صورت میں فرضیت زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔

مسئلہ ثالثہ: وترد علی فقرائهم سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ زکوۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے اور جمہور کا مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے ہاں ذمیوں کو صدقات نافلہ دیئے جاسکتے ہیں ۔

اعتراض: حدیث الباب میں صوم وحج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں حضرت معاذؓ کو یمن بھیجنے کے قبل فرض ہو چکے تھے ۔

جوابات: (١) صوم وحج بعض وقت ساقط ہو جاتے ہیں مثلاً صوم کے بدلہ میں فدیہ دینے اور حج دوسرے کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف نماز وزکوۃ کے کہ وہ خود ادا کرنے کے بغیر ساقط نہیں ہوتی ہیں ، اسلئے شارعؑ نے صلاۃ وزکوۃ کا بہت زیادہ اہتمام فرمایا ہے (٢) حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ فرماتے ہیں جب شارع علیہ السلام ارکان اسلام کا بیان دیتے ہیں تو بالاستیعاب تمام ارکان کا ذکر کرتے ہیں اور جب ارکان اسلام کی طرف دعوت دینا سکھلاتے ہیں تو اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں کمافی قوله تعالیٰ فان تابوا واقاموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ حدیث الباب میں چونکہ امر دعوت کا ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی چیز ہے اسکو بیان کیا اور نماز جو عبادت بدنی میں جامع اور اصل ہے اسکو بیان فرمایا اور عبادت مالیہ کا اصل جو زکوۃ ہے اسکو بیان کرنے پر اکتفاء فرمایا (٣) یہاں اصل میں تمام ارکان اسلام کا شمار کرانا مقصد نہیں کیونکہ صحابۂ کرام کو یہ سب معلوم تھا بلکہ ایک دو ذکر کر کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصد تھا (فتح الملہم) (٤) کلمۂ شہادت اور کلمۂ توحید کفار پر بہت شاق ہے اور تکرار کیوجہ سے نماز بھی باعث مشقت ہے اور حب مال کیوجہ سے زکوۃ ادا کرنا بھی بہت مشکل ہے اگر لوگ انکے عادی ہو جائے تو بقیہ ارکان پر عمل کرنا آسان ہو جائیگا اسلئے انکے ذکر پر بس کیا گیا۔

قوله فان أطاعوا لذالك فاياك وكرائم اموالهم : اسکا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہیئے کہ زکوۃ میں لوگوں کے اموال سے عمدہ مال نہ لے اسطرح متصدق کو چاہیئے کہ زکوۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ دے چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ولا یؤخذ فی الصدقة هرمة (بڑی عمر کا) ولا ذات عیب (ترمذی) بلکہ متوسط درجہ کا لے کیونکہ اس میں زکوۃ دینے والے اور فقراء دونوں کی رعایت ہے بہترین مال لینے میں فقیروں کی رعایت ہے اور گھٹیا مال لینے

میں صرف زکوۃ دینے والے کی رعایت ہے پس دونوں کی رعایت کے پیش نظر متوسط درجہ کا مال لینے کا حکم دیا گیا۔

قولہ واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها وبين الله حجاب ،اس سے سرعت اجابت مراد ہے ورنہ کوئی چیز حق تعالیٰ سے پردہ میں نہیں ہے وھو یری کل شئی وقال تعالےٰ والله بصير بالعباد(ا لآية) وهو معكم أينما كنتم(الآية)

حدیث: **عن ابی هريرةؓ فاغناه الله ورسوله** ،،اللہ تعالےٰ اوراس کے رسول نے ابن جمیل کودولتمند بنادیاہے،، یہاں دولتمند بنانے کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف اس اعتبار سے فرمائی کہ آپ ﷺ نے اس مقصد کیلئے دربارالٰہی میں دعافرمائی تھی آپ ﷺ ہی کی دعا مستجاب ہے لہذاابن جمیل دولتمند بنے لیکن وہ زکوۃ کی ادائیگی سے انکارکیااسلئے آنحضرت ﷺ نے بطورزجروتنبیہ فرمایامانقم ابن جميل الاانه كان فقيرا الخ

قوله فانكم تظلمون خالدا (۱) حضرت خالدؓ نے تمام آلات حرب کوخدا کی راہ میں وقف کردیا تھالیکن ساعی نے انکوتجارت کا مال سمجھتے ہوئے زکوۃ طلب کیا حالانکہ اموال موقوفہ پرزکوۃ نہیں لہذا ساعی کے اس مطالبہ کوظلم سے تعبیرکیا گیاہے(۲) جس نے تمام مال کوفی سبیل اللہ نفلا دیدیا وہ فرض زکوۃ سے کیسے منع کرسکتا ہے ضرورتم لوگ اسپرظلم کررہے ہو(۳) خالد شجاعت کے معنی کا متضمن ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ تمہارا خالد پرمنع زکوۃ کے متعلق اتہام کرنا بمنزلہ ظلم ہے کیونکہ شجاعت اوربخل ایسی ذات پاک میں جمع نہیں ہوسکتے ۔

قوله وأما العباس فهي علي ومثلها معها: حضرت عباسؓ کی زکوۃ مجھ پرہے نہ صرف اسی سال کی بلکہ اسکے مثل (آئندہ سال کی بھی)(۱) یعنی آپ ﷺ نے ان سے دوسالوں کی ایک ہی مرتبہ زکوۃ پہلے ہی سے وصول کرلی تھی (۲) یا عباسؓ اسوقت تنگدستی میں تھے اسلئے آپ ﷺ سے تاخیرزکوۃ کی درخواست کی گئی آپ نے منظورکرتے ہوئے فرمایا اسکا ذمہ مجھ پرہے، کیونکہ چچاباپ کے مانند ہوتا ہے ای لا تئو ذ ہ۔

حدیث: عن ابی حمید ن الساعدی........ فیقول هذا لکم وهذه هدیة اهدیت لی فهلا جلس فی بیت أبیه او بیت أمه ،زکوۃ وصول کرنیوالوں سے ایک شخص آ کر کہتا ہے یہ تمہارے لئے ہے اور یہ تحفہ ہے جو مجھے پیش کیا گیا ہے (اس سے پوچھو) یہ شخص والدین کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا اور دیکھتا اسے تحفہ دیا جاتا ہے یا نہیں، یعنی اسکو ہدیہ کا ملنا اسکی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اسکے عہدہ کی وجہ سے لہذا اس کیلئے یہ لینا جائز نہوگا اس حدیث سے علامہ خطابیؒ نے دو اصول مستنبط کئے ہیں (۱) کسی حرام کام کیلئے جس چیز کو وسیلہ بنایا جائیگا وہ وسیلہ بھی حرام ہوگا مثلاً کوئی شخص سود حاصل کرنے کیلئے کسی شخص کو قرض دیتا ہے ظاہر ہے کہ قرض دینا ایک جائز فعل ہے مگر چونکہ قرض دینے والے نے سود حاصل کرنے کیلئے قرض دیا ہے اسلئے اسکا قرض دینا بھی حرام ہو جائیگا اس اصل پر سب کا اتفاق ہے (۲) اگر کسی ایک عقد کو دوسرے عقد سے متعلق کیا جائے تو اسوقت دیکھا جائیگا کہ ان عقدوں کا علیحدہ علیحدہ حکم ان کے ایک ساتھ متعلق ہونے کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں اگر ہے تو درست ہوگا اور اگر نہیں ہے تو درست نہیں ہوگا مثلاً کوئی شخص دس ٹاکے کی چیز سو ٹاکے میں بیچے اور یہی بائع مشتری کو ہزار ٹاکے قرض بھی دے صورت مذکورہ میں بائع نے اگر چہ مشتری کو ایک ہزار ٹاکے قرض دیا اور نفع نہیں لیا لیکن دس ٹاکے کی معمولی چیز مشتری کے پاس ایک سو ٹاکے کے عوض فروخت کر کے زائد نوے ٹاکے جو مبیع کا ثمن حاصل کیا وہ بمنزلۂ ربوٰ کے ہے اگر قرض کا معاملہ نہوتا تو وہ مشتری کبھی دس ٹاکے کی چیز ایک سو ٹاکے سے نہیں خریدتا تو یہ معاملہ بالواسطہ کل قرض جرّ نفعا فهو ربوٰا کے تحت داخل ہو کر حرام ہوگا یہ اصل مالکؒ اور احمدؒ کے موافق ہے کیونکہ وہ دونوں ربوٰ سے بچنے کیلئے حیلہ وتدبیر کرنے کو نا جائز قرار دیتے ہیں اور ابو حنیفہؒ، شافعیؒ کے مخالف ہیں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک ربوٰ سے بچنے کیلئے حیلہ کرنا جائز ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عامل خیبر سے فرمایا کہ ایک صاع عمدہ کھجور دو صاع ردی کھجور کے عوض میں نہ خریدے ورنہ ربوا لازم آئیگا البتہ یہ صورت جائز ہے کہ اولاً ردی کھجور کی بیع دراہم سے کرے اور پھر ان دراہم سے عمدہ کھجور خرید لے (مرقاۃ ج ۴ ص ۱۲۹، مظاہر حق ج ۲ ص ۴۹۶ وغیرہ)

حدیث: عن عمرو بن شعیبؒ قال لاجلب ولاجنب ولا تؤخذ صدقاتهم الافی دورهم . جلب کے معنی کھینچنا، اسکی صورت یہ ہے کہ زکوۃ وصول کرنیوالا ارباب اموال

کے مکانوں سے دور کسی مقام پر ٹھہرے اور زکوۃ لینے کیلئے مویشیوں کو وہاں منگا بھیجے، جنب کے معنی معہود جگہ سے دور ہونا اسکی صورت یہ ہے کہ ساعی کی خبر سنکر ارباب مال اپنے مکان سے دور چلا جائے اور وہ زکوۃ لینے کیلئے تکالیف برداشت کر کے وہاں جائے پہلی صورت میں ارباب مال کو تکلیف ہے اور دوسری صورت میں ساعی کو، اسلئے آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیا تا کہ کسی کو تکلیف نہ ہو جلب وجنب کی دوسری ایک صورت ہے جو بیع میں ہوتی ہے، جلب کی صورت یہ ہے کہ بیرونی کوئی ممالک یا شہر کے باہر سے کوئی قافلہ اموال تجارت لا رہا ہو اور کوئی تاجر ملک یا شہر کے باہر جا کر تمام اموال خرید کر لیتا ہے، جنب کی صورت یہ ہے ایک شہر کا تاجر دوسرے باہر کے تاجر کے پاس سب مال فروخت کر ڈالتا ہے اگر اس سے اپنے ملک اور شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے تو منع ہے ورنہ نہیں، تیسری صورت گھوڑ دوڑ میں وہاں جلب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی کو رکھے کہ وہ گھوڑے کو زیادہ دوڑانے پر ابھارے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ مسابقہ میں دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں فریب اور مکر ہے (بذل المجهود ج ۳ ص ۲۶ وغیرہ) (درس ترمذی، وفاق ۱۳۹۴ھ)

<u>مال مستفاد کی زکوۃ کا مسئلہ</u>: <u>حدیث</u>: **عن ابن عمرؓ من استفاد ما لا فلا زكوة فيه حتى تحول عليه الحول .**

<u>مال مستفاد کے معنی لغوی</u>: وہ مال جو شروع ہی میں مل جائے ۔

<u>معنی اصطلاحی</u>: نصاب زکوۃ کے مالک ہونے کے بعد مالک کو درمیان سال میں جو مال حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) اصل نصاب کے نتاج وارباح ہو مثلاً ارباب مواشی کے ہاں حیوانات سے بچے پیدا ہوئے یا مال تجارت تھا اس سے نفع حاصل ہو گیا اسکے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کر کے زکوۃ ادا کی جائیگی اور مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول ضروری نہیں (۲) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو مثلاً پہلے وہ صرف اونٹوں کا مالک تھا اور دوران سال میں اسے بکریاں مل گئیں یا وہ بقدر نصاب سونا چاندی کا مالک

تھا دوران سال اسکے پاس دس اونٹ بھی آ گئے اس مال مستفاد کو بالاجماع مال سابق سے نہ ملایا جائیگا (۳) مال مستفاد اصل نصاب کے جنس میں سے ہو گا لیکن انکے نتاج وارباح سے نہیں ہو گا مثلاً کسی شخص کے پاس نقد ٹا کے موجود تھے اور اثناء سال میں اسکو کچھ اور ٹا کے کسی سبب جدید جیسے وراثت، ہبہ اور وصیت وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہو گئے، اس قسم کے حکم میں آئمہ کے مابین اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مال مستفاد کو اصل نصاب کے ساتھ ضم نہ کیا جائیگا بلکہ اس پر حولان حول شرط ہے (۲) احناف، مالکؒ (فی روایۃ) ثوریؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں بلکہ پہلے نصاب کے ساتھ ہی اسکی زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔

دلائل شافعیؒ واحمدؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ وہاں مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگائی گئی ہے (۲) مال مستفاد مملوک ہونے میں اصل ہے کیونکہ اسکے مالک ہونیکا سبب اور ہے اور جو مال مملوک ہونے میں اصل ہوتا ہے وہ حکم میں بھی اصل ہوتا ہے لہذا وہ وجوب زکوۃ کی شرط حولان حول میں بھی کسی کا تابع نہیں۔

دلائل احناف: (۱) انہ علیہ السلام قال ان من السنة شهرا تؤدون فيه زكوة اموالكم فما حدث بعد ذالک فلا زکوٰة فيه حتى يجئى رأس الشهر (ترمذی) اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ مخاطب جس مہینہ میں زکوۃ ادا کرتا ہے مال حادث یعنی مال مستفاد کی زکوۃ بھی اسی مہینہ کے آنے پر مال سابق سے ملا کر ادا کرے، گویا کہ مال مستفاد کیلئے مستقل حولان حول شرط نہیں (۲) عثمانؓ اور ابن عباسؓ بھی مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط نہ لگاتے تھے (نصب الرایۃ) (۳) مال مستفاد نتاج وارباح ہونیکی صورت میں مال سابق سے ملانیکی علت مجانست ہی ہے اور یہی علت تیسری قسم میں بھی موجود ہے لہذا یہاں بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہیئے (۴) قوله عليه السلام الدين يسر (بخاری ج۱ص۱۰) اور مال مستفاد کیلئے حولان حول کی شرط لگانا یسر کے خلاف ہے کیونکہ مال تو روزانہ تھوڑا تھوڑا حاصل ہوتا رہتا ہے ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھنا انتہائی مشکل کام ہے حالانکہ حولان حول کی شرط یسر پیدا کرنے کیلئے ہے پس

اگر ہر مال مستفاد کیلئے حول جدید کی شرط لگادی جائے تو یہ یسر عسر میں تبدیل ہوجائیگی۔

جوابات: (۱) حدیث الباب دو طرح سے مروی ہے مرفوعا بھی موقوفا بھی طریق مرفوع عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم العدوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے (کما قال الترمذی) اور طریق موقوف احناف کے نزدیک غیر مجانس مال پر محمول ہے (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں مال مستفاد کو لغوی معنی پر حمل کیا جائے یعنی جو مال ابتداہی میں مالک کو مل جائے اس پر تو بالاتفاق حولان حول شرط ہے کیونکہ عہد رسالت میں اس اصطلاحی معنی کا وجود بھی نہ تھا۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) حدیث الباب مجمل ہے اور حدیث احناف اپنے مدعی کے ثبوت میں صریح ہے (۲) حدیث الباب عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے لہذا وہ اپنے مدعی پر نص تو نہیں (۳) احناف نے ضم کی علت تجانس کو قرار دیا ہے اور شوافع نے توالد کو جو علت قاصرہ ہے اور علت تجانس متعدیہ ہونیکی وجہ سے راجح ہے (معارف السنن ج۵ ص۲۲۱، عرف الشذی، ہدایہ وغیرہ)

نابالغ کے مال میں زکوۃ واجب نہیں: حدیث: عن عمرو بن شعیبؒ .... الامن ولیّ یتیما له مال فلیتّجر فیه ولا یترکه حتی تأکله الصدقة

تشریح: معارف السنن ج۵ ص۲۳۶ اور عرف الشذی ص۲۷۳ میں لکھتے ہیں اس حدیث میں یتیم سے نابالغ مراد ہے اگرچہ اسکے والدین زندہ رہیں۔

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) ائمۂ ثلٰثہ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوۃ واجب ہے (۲) احناف اور ثوریؒ کے نزدیک واجب نہیں ہاں اسکی زمین پر عشر واجب ہے (بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۸۷)

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، کیونکہ انہوں نے صدقہ سے زکوۃ مراد لی ہے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ نابالغ کے مال میں تجارت کرکے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ یعنی زکوۃ ادا کرتے کرتے مال ختم ہوجائیگا (۲) عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال ابتغوا باموال الیتامٰی خیرًا کیْ لاتأکلها الصدقة (سنن دارقطنی ج۲ ص۱۱)

(۳) اس پر علیؓ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کے آثار بھی دال ہیں (معارف السنن ج ۵ ص ۲۳۷)

دلائل احناف: (۱) حدیث عائشہؓ مرفوعا رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق (نسائی ج ۲ ص ۱۰۳، ابوداؤد ج ۲ ص ۶۰۴، بخاری ج ۲ ص ۷۹۴) جب نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا تو اس پر زکوۃ کس طرح واجب ہوگی ؟ کیونکہ زکوۃ تو اصالۃً عبادت ہے اور نابالغ تو صراحۃً غیر مکلف، ہاں عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اس میں عبادت کی ثانوی حیثیت ہے اسلئے اسکی زمین پر عشر واجب ہے (۲) حدیث ابن مسعودؓ لیس فی مال الیتیم زکوة (کتاب الأثار لمحمدؒ، بغیة الالمعی علی ذیل الزیلعی ج ۲ ص ۳۳۴، مصنف ابن ابی شیبة ج ۳ ص ۱۵۰) (۳) قول حسن بصریؒ لیس فی مال الیتیم زکوة وقال علیه اجماع الصحابة ۔

جوابات: (۱) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں فی اسناده مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف امام نسائیؒ کہتے ہیں ھو متروک الحدیث اور یحیی بن معین کہتے ہیں ھو لیس بشئی (۲) یا یتیم سے مراد وہ لڑکا جو حد بلوغ میں پہونچا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کیوجہ سے مال اسکے حوالہ نہ کیا گیا ہو (۳) یہاں صدقہ سے زکوۃ مراد نہیں بلکہ نفقة الولی والیتیم مراد ہے کما قال العلامة رشید احمد الگنگوہیؒ، تاویله عندنا الانفاق علی نفس الیتیم فانه قد یسمی صدقة کما قال النبیؐ تصدق علی نفسک وقال النبیؐ نفقة المرء علی نفسه وعیاله صدقة اور صدقہ سے نفقہ مراد ہونے پر ولا یترک حتی تاکله الصدقة کے الفاظ بھی دال ہیں کیونکہ زکوۃ سے مال ختم نہیں ہو سکتا زیادہ سے زیادہ مال نصاب سے کم ہو جائیگا (الکوکب ج ۱ ص ۲۳۷، معارف ج ۵ ص ۲۳۶، حاشیۂ زجاجة المصابیح ج ۱ ص ۴۰۰)

حدیث: فی حدیث ابی هریرةؓ قال لما توفی النبی ﷺ واستخلف ابو بکرؓ بعده و کفر من کفر من العرب .

تشریح: آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عرب کے بعض حصوں میں ارتداد کی طوفانی ہوائیں چلنے لگیں اور ضعیف الایمان لوگوں کے دلوں سے ایمان کی روشنی بجھنے لگی مثلاً بعض شخص مسیلمۂ کذاب (جسکے متبعین ۱۵۳ھ تک دنیا میں موجود تھے) اور اسود عنسی کی نبوت کو تسلیم کر کے

مرتد ہو گئے اور کچھ نئے فتنوں نے بھی سر اٹھانا چاہا، مثلاً غطفان اور بنی سلیم وغیرہ نے زکوۃ دینے سے انکار کر دیا اور تاویل کی کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے حضرت ابوبکرؓ نے ان مانعین زکوۃ سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے چونکہ وہ لوگ بظاہر تو مسلمان کہلاتے ہی تھے) انکے کفر میں تامل کیا اور حضرت ابوبکرؓ کے اس فیصلہ پر اعتراض بھی کیا، مگر جب صدیق اکبرؓ نے انہیں حقیقت حال بتائی تو عمرؓ انکے فیصلہ کے ہمنوا ہو گئے اور فرمایا ابوبکرؓ کا فیصلہ بالکل صحیح ہے

قولہ کفر من کفر من العرب کی توضیح: مرتدین کے اعتبار سے کفر کا اطلاق تو حقیقۃً ہے اور منکرین زکوۃ کے اعتبار سے یہ کفر تغلیظاً ہے یا قریب الی الکفر یا مشابہت بالکفار یا کفران نعمت مراد ہے ۔

سوال: وہ لوگ تو متاول تھے اسکے باوجود ان سے قتال کیوں کیا گیا؟

جوابات: (۱) انہوں نے خود قتال برپا کیا حضرت ابوبکرؓ نے اسکی جواب دہی کی ہے (۲) ابوبکرؓ نے رجوع کیلئے بار بار بلایا لیکن وہ لوگ اپنی بات پر اصرار کرنے لگے (۳) یا ابن عمرؓ کی درج ذیل روایت قال علیہ السلام أمرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ وان محمد ارسول اللہ ویقیموا الصلوۃ ویؤتوا الزکوۃ ، وفی روایۃ العلاء بن عبد الرحمن ویؤمنوا بما جئت بہ وغیرہ سے حضرت ابوبکرؓ کو یہ یقین ہوا کہ ماجاء بہ النبیؐ میں سے کسی ایک رکن کا اگر انکار کرے اور دعوت دینے کے بعد بھی اس سے باز نہ آئے تو انکے ساتھ مقاتلہ واجب ہے اسلئے حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا الا بحقہ، سوائے اسلام کے حق کے، یعنی اسلام کی کسی قسم کا کوئی حق جس پر رہے اس سے قتال کرے (۲) یہ حقوق العباد میں سب سے اہم شعار اسلام ہے اسکی حفاظت اور اس فتنہ کے سد باب کیلئے قتال کیا ہے اور چونکہ عبادات کے نظام کیلئے مساجد میں باجماعت نماز کا نظام مقرر کیا گیا اسطرح معاملات کے نظام کیلئے بیت المال میں زکوۃ کی رقوم جمع کرنیکا نظام بنایا گیا اسلئے ابوبکرؓ نے ان کو بیت المال میں زکوۃ داخل کرنے کیلئے بزور مجبور کیا اگر اسوقت عمرؓ کی بات تسلیم کر لی جاتی تو وحدت اسلام کا سررشتہ پارہ پارہ ہو جاتا اور مسلمانوں کا اجتماعی نظام درہم برہم ہو جاتا ۔

سوال: عمرؓ نے صدیق اکبرؓ سے مناظرہ کیوں کیا؟

جوابات: (۱) حضرت عمرؓ کو پوری حدیث مستحضر نہ تھی صرف لا الہ الا اللہ تک یاد تھی (۲) یا عمرؓ الا بحقہ کو غیر زکوۃ پر حمل کرتے تھے (۳) یا عمرؓ قتال صرف کفر کی بنا پر جائز رکھتے تھے، بالآخر صدیق اکبرؓ کی بات پر تمام صحابہ متفق ہو گئے تھے ۔

زکوۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے: حدیث: عن عائشۃؓ قالت سمعت رسول اللہ ﷺ یقول ما خالطت الزکاۃ مالا قط الا اهلکته " عائشہؓ سے روایت ہے کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ زکوۃ کسی مال میں نہیں مخلوط ہوتی مگر اسکو ہلاک کر دیتی ہے۔

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے لہذا مال ہی کا چالیسواں حصہ زکوۃ میں ادا کرنا ضروری ہے اسکی قیمت ادا کرنا جائز نہیں (۲) احناف کے نزدیک زکوۃ کا تعلق غنی کے ذمہ سے ہے لہذا واجب چیز کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے ۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اسکی وضاحت میں امام بخاریؒ نے کہا کہ زکوۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے (۲) زکوۃ ایسی قربت ہے جو متعلق بالمحل ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونا چاہئے جیسے ہدی اور قربانیوں میں بالاتفاق خون بہانے کے سوا قیمت دینا جائز نہیں پس اسی طرح زکوۃ میں بھی قیمت دینا جائز نہ ہوگا ۔

دلائل احناف: (۱) قولہ تعالی واتوا الزکوۃ (۲) قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین (۳) وقولہ تعالی ومامن دابۃ فی الأرض الا علی اللہ رزقها (۴) قولہ تعالی خذمن أموالهم صدقة (۵) تؤخذ من اغنیاء هم وترد علی فقرائهم خذوا من أغنیا ئهم وتردوا الی فقرائهم (الحدیث) آیات مذکورہ اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوۃ کے مقاصد فقراء تک انکا رزق موعود پہونچانا اور انکی حاجت روائی کرنا ہے اور انکی حاجات وضروریات تو مختلف ہیں لہذا مقاصد زکوۃ کے پیش نظر عین مال اور اسکی قیمت دینے میں اختیار ہونا مناسب ہے (۲) حدیث انسؓ قال فان لم تکن عنده بنت مخاض علي

وجهها وعنده ابن لبون فانه يقبل منه وليس معه شئی (بخاری،مشکوۃ ج۱ص۱۵۸) یہاں ابن لبون اونٹ کی زکوۃ میں بطور قیمت ہی مراد ہے اسلئے کہ اونٹوں کی زکوۃ میں نر جانور کہیں بھی نہیں ہے ۔

جوابات: (۱) ائمۂ ثلثہ کے استدلال کی بنیاد مخالطت صوری پر ہے یعنی زکوۃ اور غیر زکوۃ کا محض صورۃً مخلوط ہونا ہے حالانکہ یہاں مخالطت کے حقیقی معنی مراد ہیں یعنی مالدار آدمی دوسرے سے زکوۃ لیکر اپنے مال میں ملالے، ہکذا منقول عن امام أحمدؒ ایضا (۲) اہلاک کے معنی بے برکت ہوجانا (۳) یا اسکے معنی بالکل برباد ہوجانا یعنی جس نے زکوۃ نہیں ادا کی اسکے مال میں برکت نہیں ہوگی بلکہ بعض وقت مال ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہے اس سے عین مال کے ساتھ زکوۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ کے ساتھ تعلق رہنے کی صورت میں بھی یہ حالت ہوسکتی ہیں (۴) قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہدایا اور ضحایا پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ان میں مقصد اراقۂ دم ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں حتی کہ ذبح کرنے کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے اگر وہ جانور ضائع ہو گیا تو بھی اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور انکا ذبح غیر معقول ہے جسطرح شاعر نے کہا "یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان + وہی قتل بھی کرتا ہے وہی لے ثواب الٹا" اور زکوۃ میں عبادت محتاج کی احتیاجی دور کرنا ہے یہ تو معقول ہے پس امر معقول کو غیر معقول پر قیاس کرنا کسطرح درست ہوگا فلا یصح الاستدلال بہ (التعلیق ج۲ص۲۹۲،مرقاۃ ج۴ص۱۳۸،حاشیہ مشکوۃ وغیرہ)

باب ما یجب فیه الزکوة

شریعت نے نہایت حکیمانہ طریقہ سے پیداوار کی مختلف قسموں پر مختلف قسم کی زکوۃ مقرر فرمائی ہے اولاً ان پیداوار کی ان اقسام پر زکوۃ مقرر فرمائی ہے جو کچھ عرصہ تک محفوظ رہ سکتی ہیں تا کہ ان سے حسب منشأ کاروباری فائدہ اٹھایا جاسکے جیسے زرعی پیداوار اور جن چیزوں میں ترقی اور نشو ونما کی صلاحیت نہیں ہے ان پر زکوۃ مقرر نہیں کی گئی جیسے مصنوعات بنانے کے الات (Produetion Maehinery) مکان، لباس استعمال میں آنیوالا ساز وسامان اور اسباب سواریاں وغیرہ، کچھ عرصہ باقی رہنے اور نشو ونما پانے والی

پانچ چیزیں ہیں (۱) معدنیات (۲) زرعی پیداوار (۳) جانور (۴) سونا چاندی، اور کرنسی نوٹ (جوسونے کے حکم میں ہیں) اور (۵) مال تجارت، ان پر زکوۃ واجب ہے اور زکوۃ کی مقدار میں اختلاف بھی نہایت حکمت پر مبنی ہے جو مطولات میں مذکور ہیں ۔

زرعی پیداوار کے نصاب زکوۃ: حدیث: عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعا لیس فی مادون خمسة او سق من التمر صدقة "پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوۃ واجب نہیں ایک وسق ساٹھ صاع کے برابر ہے پس پانچ وسق تین سو صاع کے برابر ہونگے (البدایہ شرح الہدایہ ج۳ ص۴۹۴) حنفیہ کے نزدیک صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے، مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے "اوزان شرعیہ،، میں ثابت کیا ہے کہ ایک صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک وسق پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں (واللہ اعلم)

مسئلہ خلافیہ: (۱) ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں اسطرح خضروات جو بغیر علاج کے ایک سال باقی نہیں رہ سکتی ہے اس پر بھی عشر نہیں (۲) ابوحنیفہؒ نخعیؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار کیلئے کوئی نصاب نہیں قلیل ہو یا کثیر مطلقا عشر واجب ہے اور اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط بھی نہیں ہے ۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن علیؓ انه علیه الصلاة والسلام قال لیس فی الخضروات صدقة (ترمذی)

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالیٰ یا ایها الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض (بقرہ آیت ۲۶۷) اس آیت میں ماعام ہے جسکا تقاضا ہے کہ زمین سے ہم نے جو بھی تمہارے لئے نکالا ہے اس میں سے خرچ کرو یہ قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے اور باقی رہنے نہ رہنے کی کوئی قید نہیں ہے (۲) قوله تعالیٰ واتوا حقه یوم حصاده (انعام ج۱ ص۱۴۱) یہاں بلاقید حق الارض ادا کرنیکا حکم دیا ہے (۳) قال علیه السلام فیما سقت السماء والعیون او کان عشریا

(دریائی پانی سے سیراب) العشر وما سقی بالنضح (کنویں کے پانی) نصف العشر (بخاری ج۱ص۲۰۱ مشکوۃ ج۱ص۱۵۹) اس میں قلیل وکثیر کے فرق کئے بغیر مطلقا زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا حکم عائد کیا گیا اور یہ حدیث عموم قرآن کے مطابق ہے اور نصف عشر یعنی ۱/۲۰ زکوۃ ان زمینوں پر واجب ہے جن کو اونٹوں کے ذریعہ کنوؤں سے سیراب کیا جاتا ہے اور جنکو ٹیوب ویل کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی کاشت پر ذرا مشقت ہوتی ہے اسطرح (۴) جابر بن عبداللہؓ کی حدیث (مسلم ج۱ص۳۱۶) (۵) ابوہریرہؓ کی حدیث (ابوداؤد ج۱ص۲۲۵) (۶) ابن عمرؓ کی حدیث اور (۷) مجاہد (۸) حماد اور (۹) ابراہیمؒ کے آثار جو مصنف عبدالرزاق ج۴ص۱۳۴ وغیرہ میں موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے ہر وہ چیز جسکو زمین نکالے اس میں زکوۃ ہے، اجماع تابعین، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے تمام عاملین کے پاس ایک فرمان بھیجا تھا کہ ان یؤخذ مما انبتت الارض قلیل او کثیر العشر (مصنف عبدالرزاق ج۴ص۱۲۱) وفی نصب الرایۃ ان یاخذ العشر من کل قلیل و کثیر فلم یتعرض علیہ احد۔

دلیل قیاسی: عشر واجب ہونیکا سبب نمو ہے اور زمین سے ایسی چیز کے ساتھ بھی نمو حاصل کیا جاسکتا ہے جو باقی رہنے والی نہ ہو پس اگر زمین میں خضروات کو پیدا کیا گیا اور عشر واجب نہ کیا گیا تو سبب کے بغیر حکم کا پایا جانا لازم آئیگا اور یہ درست نہیں اسلئے خضروات پر بھی عشر واجب کیا گیا۔

دلیل عقلی: خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے قلیل ہو یا کثیر کچا ہو یا پختہ لہذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) پانچ وسق والی احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ وہ اموال تجارت پر محمول ہیں، کیونکہ اسوقت پانچ وسق دوسو درہم کے برابر ہوتے تھے اسلئے فرمایا پانچ وسق سے کم میں صدقہ یعنی زکوۃ نہیں اسپر قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخری دونوں جزء یعنی چاندی میں تمام آئمہ کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب سے کم میں زکوۃ واجب نہیں اور ان دونوں جزء

میں صدقہ سے بالاتفاق زکوۃ مراد ہے لہذا پہلے جزء میں بھی زکوۃ مراد ہونا قرین قیاس ہے (فیہ مافیہ) (۲) آیات قرآن کی عمومیت اور قطعیت کو اخبار آحاد کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا ہے کما ثبت فی الاصول (۳) پانچ وسق سے کم مال کا عشر بیت المال میں نہ دے بلکہ بذات خود فقراء کو دیدے یعنی اس حدیث میں متصدق کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے (۴) شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب میں عرایا کا بیان ہے یعنی جن درختوں کو مالک نے فقراء کو دیدیا تھا پھر اپنی طرف سے پھل دیکر خرید کر لیا اس میں عشر نہیں کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خریدا مال ہوگیا اور پانچ وسق کی قید اتفاقی ہے کیونکہ دور نبوی میں اس مقدار میں درختوں کو بطور عرایا (عطیہ) دیا جاتا تھا (۵) لیس فی الخضروات صدقۃ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خضروات لیکر عاشر کے پاس سے گذرے اور مالک نے قیمت دینے سے انکار کردیا تو عاشر عین خضروات سے عشر وصول نہ کرے، کیونکہ عاشر بالعموم شہر سے دور رہتا ہے اور وہاں فقراء کا وجود کم ہے تو ایسی صورت میں اگر خضروات میں سے عشر وصول کیا گیا تو اسکے خراب ہونیکا امکان ہے اسلئے کہا گیا کہ عاشر خضروات کا عشر نہ لے بلکہ مالک بذات خود فقراء کو دیدے (۶) یا بیت المال میں ان سے عشر دینے کی نفی ہے کیونکہ کچا مال خراب ہوجانے کا اندیشہ ہے لہذا مالک فوراً مساکین کو دیدے۔

<u>وجوہ ترجیح مذہب ابی حنیفہؒ</u>: (۱) قال ابوبکر بن العربیؒ (مالکی) فی عارضۃ الأحوذی واقوی المذاهب فی (هذه) المسئلۃ مذهب أبی حنیفۃؒ دلیلاً وأحوطها للمساکین واو لاها قیاما شکرا للنعمۃ، وعلیه یدل عموم الآیۃ والحدیث کذافی البنایۃ ج ۳ ص ۴۹۵ ء امام طحاویؒ اور ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولان حول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کیطرح یہاں بھی مقدار کا اعتبار ساقط ہونا چاہیئے (معارف السنن ج ۵ ص ۲۰۸)

<u>حدیث</u>: عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لیس علی المسلم صدقۃ فی عبده ولا فی فرسه۔

تشریح: جوگھوڑے تجارت کیلئے ہوان پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے اور ذاتی ضروریات مثلاً سواری، دودھ وغیرہ کیلئے پالتوگھوڑوں میں بالاتفاق زکوۃ واجب نہیں ہاں اختلاف اس خیل میں ہے جوسائمہ نرومادہ ملے ہو اورنسل بڑھانے کیلئے ہو ۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ان میں بھی زکوۃ واجب نہیں (۲) امام ابوحنیفہؒ اور نخعیؒ کے نزدیک زکوۃ واجب ہے ۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے ۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حضرت ابوہریرہؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا رقابها (مشکوۃ ج۱ص ۱۵۵، مسلم) جوگھوڑے کی گردن اور پیٹھ پر اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا، حق ظہور تو یہ ہے کہ کسی تھکے ماندے کوسوار کردے اور حق رقاب وہی زکوۃ ہی ہے (۲) عن السائب بن يزيد انه كان يأتي عمر بن الخطابؓ بصدقات الخيل (ابن ابی شیبہ) (۳) عن جابرؓ مرفوعا في الخيل السائمة في كل فرس دينار (سنن کبری ج۴ص ۱۱۹) (۴) وقال ابوعمر الخبر في صدقة الخيل عن عمرؓ صحيح من حديث الزهري عن السائب بن يزيد (عمدۃ القاری ج۹ص ۳۷)

جواب: زیر بحث حدیث میں فرس خدمت یافرس جہادمراد ہے نہ کہ مطلق فرس جیسا کہ عبد سے مراد عبد خدمت ہے نہ کہ مطلق غلام، فتاوی عالمگیری میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے ۔

فائدہ: خیل کی زکوۃ کی صورت یہ ہے کہ ہر خیل کے مقابلہ میں ایک دینار دیا جائے ،اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے ۔

حدیث: عن أنسؓ قوله ومن سئل فوقها فلا يعط ، اسکے ماقبل ایک حدیث میں آیا ہے أرضوا مصدقيكم وان ظلمتم (مشکوۃ ج۱ص ۱۵۷) یعنی زکوۃ لینے والوں کوخوش کروا گرچہ وہ تمہارے ساتھ ظلم ہی کا معاملہ کریں، اور حدیث الباب سے اسکا خلاف معلوم ہوتا ہے فتعارض ۔

وجوہ تطبیق: (۱) ظلم کی صورت میں زائد زکوۃ کا دینا مستحب ہے اور نہ دینا رخصت ہے (۲) ارضوا مصدقیکم (الحدیث) میں مصدقین صحابہ پر محمول ہے جن پر ظلم کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہاں لوگ اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے ساتھ ظلم وزیادتی کا معاملہ ہوتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ انہیں بہر صورت خوش کیا جائے اور زیر بحث مصدقین ظالمین پر محمول ہے فلا تعارض بینہما

قوله فی اربع وعشرین من الابل الخ : اونٹ، گائے اور بکری کی زکوۃ کے بارے میں ائمہ کرام درج ذیل تعداد تک متفق ہیں، اونٹ، گائے اور بکری کی زکوۃ

جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوۃ	جانور کا نام اور تعداد	شرح زکوۃ
۵-۹ اونٹ	ایک بکری	۳۰-۳۹ گائے	ایک سالہ بچھڑی
۱۰-۱۴ //	دو بکریاں	۴۰-۵۹ //	دو سالہ بچھڑی یا بچھڑا
۱۵-۱۹ //	تین بکریاں	۶۰-۶۹ //	دو سالہ بچھڑیاں
۲۰-۲۴ //	چار بکریاں	۷۰-۷۹ //	ایک دو سالہ بچھڑی اور ایک ایک سالہ بچھڑی
۲۵-۳۵ //	ایک سالہ اونٹنی کی بچی	۸۰-۸۹ //	دو، دو سالہ بچھڑیاں
۳۶-۴۵ //	دو سالہ اونٹنی	۹۰-۹۹ //	تین ایک سالہ بچھڑیاں
۴۶-۶۰ //	تین سالہ اونٹنی	۱۰۰-۱۰۹ گائے	دو ایک سالہ اور ایک دو سالہ
۶۱-۷۵ //	چار سالہ اونٹنی	۴۰-۱۱۹ بکریاں	ایک بکری
۷۶-۹۰ //	دو، دو سالہ اونٹنیاں	۱۲۰-۲۰۰ //	دو بکریاں
۹۱-۱۲۰ //	دو، تین سالہ اونٹنیاں	۲۰۱-۳۰۰ //	تین بکریاں
		۳۰۱-۴۰۰ //	چار بکریاں
		پھر ہر سو پر	ایک بکری کا اضافہ

قوله فاذا زادت على مأة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة

مسئلۂ خلافیہ جب اونٹ ایک سوبیس سے زائد ہو جائیں تو (۱) امام اعظمؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک استیناف فرض ہوتا ہے کہ ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور ۲۵ پر ایک بنت مخاض یعنی ایک سالہ اونٹنی کی بچی (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک استیناف فرض نہیں، بلکہ ہر چالیس پر بنت لبون یعنی دو سالہ اونٹنی اور ہر پچاس پر ایک حقہ یعنی تین سالہ اونٹنی مثلا ۱۲۱ میں تین بنت لبون اور ۱۳۰ میں دو بنت لبون اور ایک حقہ اور ۱۴۰ میں دو حقے ایک بنت لبون وعلی ہذا القیاس ۔

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) نبی علیہ السلام نے عمرو بن حزم کے دادا کے نام خط لکھا، فاذا كانت اكثر من عشرين ومأة يعادالي اول فريضة الابل وما كان اقل من خمس وعشرين ففيه الغنم في كل خمس شاة (مراسیل ابوداؤد و مسند اسحٰق بن راہویہ) (۲) حديث علیؓ اذازادت الابل على عشرين ومأة تستقبل بها الفريضة بالغنم في كل خمس شاة (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۸۵)

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: حدیث الباب، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مذہب ہی صحیح ہیں کہ دور نبوی میں زکوۃ ابل کے یہ دونوں طریقے رائج تھے اہل حجاز نے ایک طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا (معارف السنن ج ۵ ص ۴۵۴)

قوله ولايجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة، وفي رواية مخافة الصدقة وفي رواية مخافة كثرة الصدقة یہ بہت جامع کلمہ ہے اسکو آسانی کے ساتھ سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ بات معلوم رہے کہ خلطۃ بضم الخاء بمعنی شرکت اور اسکی دو قسمیں ہیں (۱) خلطة الجوار یعنی دو یا اس سے زائد مالکوں کو بہت جانور ہوں اور ہر ایک کی ملکیتیں جدا جدا ہوں مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہوں مثلا راعی، مرعی (چراگاہ) حالب فحل اس کو خلطۃ الاوصاف اور خلطۂ اعتباری بھی کہتے ہیں، (۲) خلطة الشيوع دو یا چند اشخاص بہت سے جانوروں کی ملکیت میں شریک ہوں انکو یہ جانور وراثت یا ہبہ کے طور پر ملے ہوں

یا سب نے ان کو ٹاکے سے خریدا اور ابتک تقسیم نہیں کیا ہو اسکو خلطۃ الاشتراک اور خلطۃ الاعیان اور خلطۃ الاملاک اور خلطۂ حقیقی بھی کہا جاتا ہے، اب بحث یہ ہے کہ دونوں خلطہ وجوب زکوۃ یا عدم وجوب زکوۃ یا کثرت وقلت زکوۃ میں موثر ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک دونوں قسمیں زکوۃ میں موثر ہیں لیکن شرائط تاثیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک خلطۃ الجوار موثر ہونے کیلئے دس شرائط ہیں جنکو علامہ بنوریؒ نے دو شعروں میں جمع کردیا

مراح ومرعی ثم راع ومحلب ☆ وکلب وفحل ثم حوض وحالب

فهذی ثمان قیل تسع لمسرح ☆ وقصد لخلط زید فیها فیحسب ،

امام احمدؒ چھ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں مراح، مسرح، کلب، محلب، شرب، فحل، امام مالکؒ کے نزدیک بجز محلب کے بقیہ پانچ شرائط کے ساتھ ساتھ ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا بھی ضروری ہے، اور شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک سب کے مال ملکر نصاب ہونا کافی ہے

(۲) امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، ابن حزمؒ کے نزدیک زکوۃ کی بنیاد ملک پر ہے جب تک مالک نصاب نہ ہو نہ خلطۃ الجوار کا اعتبار ہے نہ خلطۃ الشیوع کا، ہاں ادائے زکوۃ میں خلطۃ الشیوع سے کچھ اثر پڑیگا جسکی تفصیل آرہی ہے ۔

مذاہب ائمہ کی روشنی میں تفریق وجمع کی صورتیں: ائمہ ثلثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ زکوۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں اور نہ اسے علیحدہ کریں بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں، مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر

شخص پر ایک بکری واجب ہوگی اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی ۸۰) پر صرف ایک واجب ہوگی اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار زکوۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کرلیں تو یہ ناجائز ہے اور اسی کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "لایجمع بین متفرق" اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دوسو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوئی ہیں اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کرلیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہونگی اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے تو زکوۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے اور اس کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "لایفرق بین مجتمع" جمع اور تفریق کی یہ صورت اور مثال اس صورت میں ہے جب کہ حدیث کے خطاب کو مالک سے قرار دیا جائے۔

اور اگر اس خطاب کو ساعی سے قرار دیا جائے تو جمع بین متفرق کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کرلیتا ہے اس کو روکا جارہا ہے کہ ایسا نہ کرے۔ اور تفریق بین المجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک ہی بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

<u>دلیل ائمہ ثلاثہ:</u> حدیث باب ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع وتفریق سے منع نہ کیا جاتا۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطۃ الجوار کا، کما مر آنفاً، بلکہ ہر صورت میں

زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے "لا يجمع بين متفرق الخ" کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ،، کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے اور نہ اکھٹے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی چنانچہ اگر اسی ۸۰ بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکاً وشیوعاً خواہ جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ الگ واجب ہوگی گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے لايجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجمتع مخافة الصدقة فان ذالک لايؤثر فی تغير الزكوٰة (درس ترمذی بتغیر)

دلائل حنفیہ: (۱) عن علی رضی اللہ عنہ وفی الغنم فی کل أربعين شاة شاة فان لم يكن الاتسع وثلاثون فليس عليك فيها شئ (ابوداؤد ج ا ص ۲۲۰) (۲) صدیق اکبرؓ نے انسؓ کو مصدق بناتے وقت جو مکتوب دیا تھا اس میں یہ الفاظ ہیں فان لم تبلغ سائمة الرجل اربعين فليس فيها شئ (ابوداؤد ج ا ص ۲۱۸) ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں پر زکوٰۃ کی مطلقا نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفراد کی اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اٹھتر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے احادیث مذکورہ کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

خشية الصدقه کا متعلق به: ترکیب کے اعتبار سے خشیۃ الصدقہ مفعول لہ ہے اور لا یجمع ولا یفرق دونوں فعل اس میں تنازع کررہے ہیں گویا خشیۃ الصدقہ کا تعلق دونوں جملوں سے ہیں ان دونوں افعال کے ضمیر فاعل کے مرجع میں علماء کے تین اقوال ہیں (۱) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ضمیر فاعل کا مرجع مالک اور ساعی دونوں ہیں یعنی یہ نہی دونوں کیلئے ہے (۲) مالکؒ کے نزدیک دونوں ضمیروں کا مرجع صرف مالک (ارباب مواشی) ہی ہے لہذا نہی فقط اس کیلئے ہے (۳) شافعیؒ (فی روایۃ) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ غیر مشہورۃ) کا مسلک یہ ہے کہ نہی صرف

ساعی کے بارے میں ہے اور دونوں ضمیریں اس کی طرف لوٹ رہی ہیں، بہر حال خشیۃ الصدقہ یہ نہی کی علت ہے چونکہ حنفیہ کی روایت مشہورہ میں نہی کا تعلق مالک وساعی دونوں سے ہے لہذا اگر اس کا تعلق ساعی کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی (الف) خشية قلة الصدقة (ب) خشية ان لا تجب الصدقة یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے نہ متفرق مال کو جمع کرنا چاہئے اور نہ مجتمع مال کو متفرق کرنا چاہئے اور اگر اس کا تعلق مالک کے ساتھ ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی (الف) خشية كثرة الصدقة (ب) خشية وجوب الصدقة یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بين المتفرق اور تفريق بين المجتمع نہ کرنی چاہئے، اور اگر نہی کا تعلق صرف مالک سے ہو جو مالکیوں کا مذہب ہے تو تقدیر عبارت فقط خشية كثرة الصدقة اور خشية وجوب الصدقة ہوگی اور اگر نہی کا تعلق صرف ساعی سے ہے تو تقدیر عبارت خشية قلة الصدقة اور خشية ان لاتجب الصدقة ہوگی۔

قوله وما كان من خليطين فانهما يترا جعان بينهما بالسوية

اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہؒ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی متمیز الملک اسی/۸۰ بکریوں سے مصدق نے ایک بکری وصول کرلی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی اب وہ شخص جس کی بکری مصدق نے لے لی ہے آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کرلے گا۔

اور خلطة الشيوع کی صورت میں ان کے نزدیک "تراجع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مصدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کرلیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کرلے گا۔

حنفیہؒ کے نزدیک خلطة الجوار کی صورت میں تو ''تراجع'' کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوۃ وصول ہوگی، اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو ''تراجع'' صرف اس صورت میں ہوسکتا ہے جب زکوۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کرلی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی کیونکہ ہر شخص کا حصہ اونٹ ہے (جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کرلے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک تو ''تراجع'' کی صورتیں بالکل واضح ہیں، لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک ''تراجع'' کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوۃ کا وجوب تو مجموعے پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یابی مشترک مال سے کرلے، علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۰ میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی/۸۰ بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث ( ) زید کے ہوں اور ایک ثلث ( ) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوۃ میں ایک بکری واجب ہے کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے اور عمرو پر کچھ واجب نہیں کیونکہ اس کا حصہ کل ۲٦ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے، اب اگر مصدق ان اسی/۸۰ بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرلے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا،

مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہٰذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے عمرو زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس/۱۲۰ بکریاں اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے (کیونکہ زید کا حصہ اسّی کے برابر ہے: اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسّی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرلے، چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرلے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاثاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا، اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرو کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، لہٰذا عمرو ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا، مثلاً اگر دو بکریوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے ہوں گے اور بیس عمرو کے پھر چونکہ عمرو کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی، لہٰذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔

خلطۃ الشیوع کی صورت میں "تراجع" کی یہ شکلیں صرف حنفیہؒ ہی کے مسلک پر درست ہوسکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعے پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں،

ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی ''تراجع'' نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے فافهم فان هذا المقام من مزال الأفهام ، والله سبحانه اعلم۔ (درس ترمذی، فتح القدیر ج۱ص۴۹۴، مغنی لابن قدامۃ ج۱ص۴۸۴ وغیرہ)

حدیث: عن ابی هريرةؓ...... العجماء جرحها جبار والبئر جبار الخ

عجماء بمعنی حیوان، جبار بمعنی ہدر، ''العجماء جرحها جبار'' الحديث يدل على ان ما اتلفت الدابة من غير تعدٍّ من صاحبها لايوجب الضمان عليه.....وهذا القدر متفق عليه فيما بين الفقهاء غير انهم اختلفوا في تفاصيله وخلاصة مذاهبهم في ذالك مايلي– ان جناية البهيمة لاتخلو عن حالين اما ان تكون منفلتة ليس معها احد، اويكون معها راكب اوسائق او قائد فان كانت منفلتة ليس معها احد فاتلفت شيئا، فلاضمان على صاحبها عندالحنفية مطلقاً سواء كان الوقت وقت النهار او وقت الليل عملًابا طلاق حديث الباب، وقال الشافعيؒ لايضمن المالك في النهار، ويضمن بالليل لان العادة الملاك يربطون مواشيهم بالليل فلما ارسلها بالليل صار متعدياً فيضمن– وفي اعلاء السنن ج۱۸/ص۲۴۲ عن الطحاوی ان تحقيق مذهب ابي حنيفةؒ انه لاضمان اذا ارسلها مع حافظ واما اذا ارسلها من دون حافظ ضمن) والخلاصة ان الحكم عند ابي حنيفةؒ لايدور مع النهار او الليل وانما يدور على التقصير في الحفظ فان قصر المالك في حفظ البهيمة بالنهار ضمن وان لم يقصر بالليل لم يضمن......

واما اذاكانت الدابة معهاأحد فهوعلى صور أتية (۱) ان كانت الدابة تسير في ملك من هو معها فاتلفت شيئاً لم يضمن صاحبها الا اذا وقع التلف بوطأها (۲) وان كانت تسير في ملك غيره باذنه فكذالك (۳) وان كانت تسير في ملك غير بغير اذنه ضمن صاحبها ماتلف مطلقاً (۴) وان كانت تسير في طريق العامة ضمن الراكب اوالقائد ماوطئت برجلها اواصابت بيدها اورجلها اورأسها...... ولكنه لايضمن ما نفحت برجلها اوذنبهاسائرة وهذا مذهب ابي حنيفةؒ كما في رد المحتار

ج۵/ ۵۳۰وقال الشافعیؒ اذاکان مع البهيمة انسان فانه يضمن ما اتلفته مطلقاً ثم لم يذکر الفقهاء حکم السيارة لعدم وجودها في عصرهم والظاهران سائق السيارة ضامن لما اتلفته في الطريق سواء اتلفته من القدام اومن الخلف......

قولہ البئر جبار: قال ابوعبيدة المراد بالبئر هنا العادية القديمة التي لايعلم لها مالک تکون في البادية فيقع فيها انسان اودابة ، فلاشئي في ذالک علی أحد ، وکذالک لوحفربئرا في ملکه اوفي موات ، فوقع فيها انسان اوغيره فتلف ، فلاضمان، واما من حفربئرا في طريق المسلمين، وکذا في ملک غيره بغير اذن فتلف بها انسان فانه يجب ضمانه علی عاقلة الحافر، والکفارة في ماله، وان تلف بها غير آدمي وجب ضمانه في مال الحافر، ويلتحق بالبئر کل حفرة علی التفصيل المذکورة کذافي فتح الباري – وهو مذهب الحنفية والجمهور ....(تکملۃ فتح الملہم ج۲ص۵۲۰/۵۲۵)اس کی تشریح اجمالاً سواء بسواء بزبان اردو ایضاح المشکوۃ ج۳ میں باب مالایضمن من الجنایات کے تحت ملاحظہ ہو۔

قولہ: المعدن جبار، المعدن یہ عدن سے ماخوذ ہے جسکے معنی اقامت کے ہیں اسی سے جنت عدنٍ،،آتاہے اور ہر چیز کا مرکز اسکا معدن ہوتا ہے، زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں، کنز، معدن، رکاز، کنز وہ مال ہے جسکو انسان نے زمین کے اندر دفن کردیا ہو، معدن وہ مال ہے جسکو اللہ تعالی نے تخلیق ارض کے دن اپنے قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا ہے، اور معدن کی تین قسمیں ہیں اول جامد جو پگھل جاتی ہے اور ڈھالنے سے ڈھل جاتی ہے جیسے سونا، چاندی، لوہا، رانگ، پیتل۔ دوم جامد جو پگھلتا نہیں جیسے چونا، سرمہ، یاقوت، نمک، سوم غیر جامد جیسے پانی، قیر یعنی سیاہ رنگ کی ایک چیز جس کو کشتی پر مالش کرتے ہیں تاکہ پانی اندر نہ آئے جیسے تارکول، نفط ایک قسم کا تیل جو بہت جلد آگ پکڑ لیتا ہے اور جس سے آگ جلانے کا کام لیتے ہیں اور اس سے علاج بھی کرتے ہیں، آجکل نفط کا اطلاق مٹی کے تیل پر ہوتا ہے۔

جملۂ مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے تو اسکا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں، قال الحافظ فی الفتح ج ۱۲ ص ۲۵٦ فلو حفر معدنا فی ملکه او موات (غیر آباد زمین) فوقع فیه شخص فمات، فدمه هدر، وکذا لو استاجر اجیرا لعمل له فانهار علیه فمات، ویلتحق بالبئر والمعدن فی ذالک کل اجیر علی عمل، کمن استوجر علی صعود نخلة، فسقط منها فمات.

بعض شوافع اسکا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کوئی خمس وغیرہ نہیں یعنی عفو خمس کے معنی پر حمل کرتے ہیں، لکنه بعید جدالان السیاق کله فی مسائل الدیة ورد الحافظ فی باب الزکاة من الفتح ج ۳ ص ۳٦۵ علی من فسره بنفی الزکاة علی المعدن وفسره بانه لادیة للهالک فی معدن۔

زکاة الرکاز

قال فی الرکاز الخمس

رکاز لغت میں مرکوز کے معنی میں ہے یعنی ہر دفن کی گئی یا گاڑی ہوئی چیز۔

حضرات ائمہ کے مابین رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور اہل حجاز کے نزدیک رکاز کا مصداق صرف دفینۂ جاہلیت ہے اور معدن رکاز میں شامل نہیں لہذا اس پر خمس نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابو عبیدؒ اور جمہور فقہاءؒ کے نزدیک کلمۂ رکاز میں معدن بھی شامل ہے لہذا وفی الرکاز الخمس کے جملہ سے جہاں دفینۂ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہی اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب ہے، طریق استدلال یوں ہے کہ دوسری روایت میں اس سے پہلے والمعدن جبار وارد ہے اور رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہذا وفی الرکاز الخمس کے حکم سے معدن خارج ہوگیا اور معدن کے متعلق "جبار" فرما کر خمس کو معاف کردیا ہے (۲) عن ربیعة بن ابی عبد الرحمنؒ

وغیرہ ان رسول الله ﷺ اقطع لبلال بن الحارث بمعادن من معادن القبلية فتلک المعادن الی الیوم لایؤ خذ منها الا الزکوة (موطا محمد ص ۱۷۸، مشکوۃ ج ا ص ۱٦۰، ابوداؤد)

<u>دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ:</u> دلائل لغوی: (الف) قال ابن الاعرابیؒ الرکاز ماا خرج المعدن (لسان العرب ج ۷ ص ۲۲۳) (ب) قال ابن الاثیرؒ المعدن و الرکاز واحد (عینی ج ۹ ص ۱۰۰) (ج) قال الزمخشری الرکاز مارکزہ الله فی المعادن من الجواھر (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۸) وغیرہ، لہذا ائمہ لغات کے اقوال سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ رکاز کا مصداق اول معدنیات ہی ہیں ۔

<u>(۲) دلائل نقلی:</u> (الف) عن عمر و بن شعیب ....ان المزنی سأل رسول الله ﷺ عن اللقطة تو جد فی الطریق العامر او قال المیتة فقال عرفها سنة فان جاء صاحبها والافھی لک قال یا رسول الله فما یو جد فی الخراب العادی فقال فیه وفی الرکاز الخمس اخرجه ابو عبید فی (کتاب الاموال ص ۳۳٦، رقم ۸۵۸، معارف السنن ج ۵ ص ۲۴۵) اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہوسکتا کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر "فیه" یعنی الخراب العادی میں آچکا ہے اور "رکاز" کو اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے (ب) اخرج الامام ابویوسف فی کتاب الخراج ص ٦۵ رقم حدیث ٦۹ عن ابی سعید المقبری مرفوعا ...... فی الرکاز الخمس فقیل وماالرکاز یارسول الله ؟ قال الذھب والفضة الذی خلقه الله تعالی فی الارض یوم خلقت واخرجه محمد ایضاً فی موطاہ ص ۱۷۴ تعلیقا واخرجه البیھقی ایضا فی سننه ج ۴ ص ۱۵۲ وعلله بعبدالله بن سعید المقبری واصرح منه مارواہ الدار قطنی فی العلل وان کان تکلم فیه، حدیث ابی صالح عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول الله ﷺ الرکاز الذی ینبت علی وجه الارض (حکاہ العینی فی عمدۃ القاری

ج۹ ص ۱۰۳ من طبع المنيرية) وحديث المقبری لما احتج به الامام ابو یوسفؒ کماهو الظاهر من صنيعه وايراده فی کتاب مذهبه کان تصحيحا منه للحديث ولما کان التصحيح موقوفا علی کون الراوی ثقة کان هذا اما توثيقا لعبد الله بن سعيد منه، واما متابع له وبكل حال، فلا اقل من کون الحديث فی درجة التاييد (اعلاء السنن ج ۹ ص ۵۹ مع تغيير)(ج)روی امام ابوحنيفةؒ عن عطاء عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ الرکاز الذی ینبت من الارض کذا فی جامع المسانيد ج ۱ ص ۴۶۲ وحقق العثمانی فی اعلاء السنن ج۹ ص ۶۰ انه ليس فيهم مضعف فی الميزان، الاما ذکر فی حبان من مقال مع توثيقه من ابن معين (د) عن ابن شهاب الزهری انه سئل عن الرکاز والمعادن فقال يخرج من ذلک کله الخمس وان الزهری راوی الحديث فتفسيره أولی بالقبول اخرجه ابو عبيد فی الاموال ص ۳۴۱ رقم ۸۷۲)

(۳) دلیل عقلی: دفینۂ جاہلیت میں وجوب خمس کی علت یہ ہے کہ وہ مال غنیمت ہے بعینہ یہ علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے لہذا معدن میں بھی زکوۃ کی بجائے خمس واجب ہونا چاہیئے۔فان وجوب الخمس فی الکنز من جهة انه غنيمة لکونه دفين الکفار فان الکنز اذا وجدت فيه علامات المسلمين کان فی حکم اللقطة ووجب تعريفها وانما يجب الخمس فی دفين الجاهلية لکونه غنيمة او فيئا ويشارکه المعدن فی هذا المعنی فانه مخلوق فی الارض منذ خلقه الله فکان جزءًا من الارض المغنومة فکان فی حکم الغنيمة ايضا (تکملة فتح الملهم ج ۲ ص ۵۲۸)

جوابات (۱) شوافع نے ''المعدن جبار،، میں عفو خمس کے جو معنی مراد لئے وہ سیاق وسباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہورہا ہے لہذا وہاں ''جبار'' کے معنی عفو ضمان ودیت کے ہیں نہ کہ عفو خمس، نیز ائمۂ ثلاثہ تو معدن ذہب اور معدن فضہ میں وجوب زکوۃ کے قائل ہیں گویا ''المعدن جبار'' کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر ان حضرات کا بھی عمل نہیں ہے۔

اور عطف مغایرت کا متقاضی کہکر جو دلیل پیش کی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے ہاں اسکو اسطرح بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے المعدن جبار فرمایا تو اس سے کسی کو یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں (کما قال الشوافع) تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے آپ ﷺ نے وفی الرکاز الخمس کا اضافہ فرمایا۔ نیز حدیث ربیعہ ضعیف ہے ۔

ابن عبدالبر مالکیؒ فرماتے ہیں انہ منقطع ، اور علامہ ابوعبید تحریر فرماتے ہیں الی الیوم لا یؤ خذ منھا الاالزکاۃ ، یہ تابعی کا اجتہاد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

الاختلاف فیما زاد علی نصاب الذہب والفضۃ: حدیث :عن علیؓ....

فاذا كانت مأتي در هم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذالك

،، جب کسی کے پاس دوسو درہم پورے ہوں تو ان کی زکوۃ پانچ درہم ہیں اگر اس سے زائد ہوں تو ان میں اسی حساب سے زکوۃ واجب ہوگی۔

تشریح: فقہاء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم جو ساڑھے باون تولے کے برابر ہیں اور اسکا چالیسواں حصہ یعنی پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال جو ساڑھے سات تولے سونے کے مساوی ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے اگر اس نصاب سے کچھ زیادہ ہو تو پھر کیا نصاب ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ ، مالکؒ ، ثوریؒ ، ابویوسفؒ ، محمدؒ اور عام محدثین کے نزدیک اگر ایک درہم بھی نصاب پر زیادہ ہو تو حساب کرکے اسکا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑیگا ، یہ علیؓ اور ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے ، (۲) ابوحنیفہؒ ، اوزاعیؒ ، شعبیؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک زائد از نصاب اگر خمس (پانچواں حصہ) ہو تو حساب کرکے زائد پر زکوۃ دینا ہوگا۔

دلائل شافعیؒ و مالکؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب (۲) فی الرقۃ ربع العشر (بخاری) چاندی میں چالیسواں حصہ زکوۃ ہے ، یہ حدیث نصاب اور اس سے زائد دونوں کو عام ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) حضرت معاذؓ کو جب یمن کی طرف روانہ کرتے وقت آنحضرتؐ نے فرمایا اذا كانت الورق مائتی درهم فخذمنها خمسة دراهم ولاتأخذمما زاد شيئا حتى تبلغ اربعين درهما فاذا بلغ اربعين درهما فخذمنه درهما (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۳/ ۱۱۸ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی ۱۴۰۶ھ) (۲) آنحضرتؐ نے عمرو بن حزمؓ کو جو کتاب لکھکر دی تھی اسکے الفاظ یہ ہیں ومازادففی كل اربعين درهما درهم (بیہقی) (۳) عن علیؓ قال زهير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شي حتى تتم مائتى درهم (سنن دارقطنی ج ۲ ص ۹۲ مطبوعہ نشر السنہ ملتان) انکے علاوہ سنن نسائی، صحیح بن خزیمہ، حاکم، مستدرک میں بھی اس مضمون کی احادیث مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زائد از نصاب اگر خمس نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں عاصمؒ اور حارثؒ دونوں متکلم فیہ راوی ہیں (۲) فمازاد اور فی الرقة ربع العشر کو مذکور الصدر احادیث کے مطابق حمل کیا جائے یعنی پانچواں حصہ جو زائد ہوا سپر زکوٰۃ اور ربع العشر ہے (فتح القدیر ج ۱/ ۵۲۱، تعلیق ج ۲/ ص ۳۰۵ وغیرہما)

نوٹ پر زکوٰۃ: دور حاضر میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکہ کا رواج بھی ختم ہو گیا اور کرنسی نوٹ نے اس کی جگہ لے لی، اب سوال یہ ہے کہ کتنی نقد رقم کو نصاب زکوٰۃ قرار دیا جائے؟

جواب: فی الحال چاندی کی قیمت سونے کی قیمت سے کم ہے مثلاً ایک تولہ چاندی کی قیمت دوسوٹا کے ہے اور ایک تولہ سونا کی قیمت پندرہ ہزار ٹا کے ہے اسلئے چاندی کے نصاب سے دس ہزار پانچ سوٹا کے پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ نصاب فقراء کیلئے زیادہ نفع بخش ہے۔

حدیث: عن سهل بن ابی حثمة قوله اذاخرصتم فخذوا ،،خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں اور اصطلاح میں اسکی تفسیر یہ ہے کہ جب باغ میں کھجور وغیرہ پکنا شروع ہوتی ہے تو بیت المال کی طرف سے چند لوگوں کو بھیجا جائے تا کہ وہ اندازہ

لگالیں کہ اس باغ میں جو تازہ کھجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنی کھجور ہونگی تا کہ اس قدر سے زکوٰۃ لیجائے نیز رب المال خیانت نہ کر سکے۔

اختلاف مذاہب: (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار کی تعین کیجانی چاہئے، امام اعظمؒ سے اسکے متعلق کوئی بات منقول نہیں لیکن اصول حنفیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انکا مذہب بھی یہی ہے (۲) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک صرف اندازہ سے عشر وصول کیا جاسکتا ہے ۔

دلائل جمہور: (۱) ممانعت بیع مزابنہ کی احادیث، درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں اندازہ کر کے فروخت کرنے کو مزابنہ کہا جاتا ہے (۲) حدیث جابرؓ ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن الخرص وقال ارأیتم ان هلک الثمر أیحب احدکم ان یأکل مال اخیه بالباطل (طحاوی)

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ: حدیث عتّاب بن اسیدؓ ان النبی صلی الله علیه وسلم قال فی زکوة الکروم انها تخرص کما تخرص النخل الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ج ا/ص ۱۵۹)

جوابات حدیث عتابؓ: یہ خرص محض مالکین کے ڈرانے کیلئے تھا تا کہ وہ خیانت نہ کریں (۲) حدیث عتابؓ حرمت ربو سے قبل کی ہے اور منسوخ ہے کیونکہ ربوٰ کی حرمت حجۃ الوداع میں ہوئی ہے۔

قولہ: ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع،

تشریح: جب تم زکوٰۃ کی مقدار متعین کرلو تو اس مقدار متعین میں سے دو تہائی تو لے لو اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی از راہ احسان و مروّت مالک کیلئے چھوڑ دو تا کہ وہ اس میں سے اپنے ہمسایوں اور فقراء کو دے کیونکہ اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک کو فقراء اور ہمسائیوں پر دوہرا دینا پڑیگا اس سے اسکا نقصان ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہوجائے یا چوری ہوجائے یا بچے یا پرندے کھالیں لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے، علامہ ابن عربیؒ فرماتے ہیں

کہ خرص کے متعلق صرف ایک حدیث صحیح ہے کہ غزوۂ تبوک میں حضور ﷺ کا ایک عورت کے باغ کے اوپر سے گذر ہوا تب اسوقت اندازہ کر کے فرمایا کہ اس باغ میں دس وسق پھل ہوگا واپسی کیوقت معلوم ہوا کہ وہ اندازہ بالکل صحیح نکلا (متفق علیہ) نیز لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے کھجوروں میں خرص ثابت ہے زیتون میں ثابت نہیں حالانکہ اس زمانہ میں اسکی کثرت تھی نیز کھجوروں کا خرص بھی یہودیوں کے ساتھ ہوا تھا کیونکہ وہ امانت دار نہ تھے اور مسلمانوں سے خرص کا معاملہ صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اسلئے ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں زکوۃ اور عشر میں تخفیف جائز نہیں کیونکہ یہ فرائض الٰہیہ ہیں جن میں کمی بیشی ناجائز ہے (المغنی لابن قدامہ ج ۲/ص ۷۰٦، فتح الباری ج ۳/ص ۲۷۱، عمدۃ القاری ج ۹/ص ۹۴ میں خرص کی تفصیلی بحث ملاحظہ ہو۔

<u>شہد کی زکوٰۃ: حدیث</u>: **عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ فی العسل فی کل عشرة ازق زق**، ازق بفتح الہمزہ وضم الزاء زق کی جمع ہے۔ بم چمڑا کا ظرف، شہد میں ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ واجب ہے، عشری زمین میں اگر شہد ملجائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

<u>مذاہب</u>: (۱) شوافع اور موالک کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک اسکی ہر قلیل و کثیر مقدار میں عشر واجب ہے (۳) احمدؒ اور زہریؒ کے نزدیک دس فرق عسل میں عشر واجب ہے اور ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے (۴) صاحبین کے نزدیک پانچ وسق میں عشر واجب ہے اور وسق ٦٠ صاع کا ہوتا ہے ایک صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔

<u>دلائل شوافع و موالک</u>: (۱) **عن معاذؓ انه سئل عن العسل فی الیمن فقال لم اومر فیه بشئی** (۲) شہد زمین کی پیداوار میں سے بھی نہیں اور سوائم و نقود میں سے نہیں لہذا وہ ریشم کے مانند ہے جو ایک قسم کے کیڑے کے لعاب سے بنتا ہے اس میں زکوٰۃ واجب نہیں اسیطرح شہد میں بھی واجب نہ ہونی چاہیئے (۳) شہد دودھ

جوحیوان سے نکلتا ہے اس میں جسطرح زکوٰۃ نہیں اسی طرح شہد میں بھی نہ ہونی چاہیئے۔

دلائل احناف واحمدؒ واسحٰقؒ: (۱) حدیث الباب،

اعتراض: قال الترمذیؒ فی اسناده مقال یعنی اسکی سند میں صدقہ بن عبداللہ السمینؒ راوی ضعیف ہے لہذا یہ قابل استدلال نہیں ۔

جواب: گو وہ راوی متکلم فیہ ہے لیکن ابوحاتم اورابوزرعہؒ وغیرہ نے اسکی توثیق بھی کی ہے قال العلامة البنوریؒ فی معارف السنن ج۴/ ص ۱۲۶ ومثله یتحمل خصوصاً اذا کانت له شواهد،

اعتراض: وقال الترمذی لایصح عن النبیؐ فی هذا الباب کثیر شیئ.

جوابات: (الف) لایلزم منه ان لایحتج له لان الاحتجاج یکفی الحسن، ولایشترط له الصحیح (ب) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ قول ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ بہت سی صحیح حدیث کوانہوں نے صحیح نہیں مانا (۲) عن عمرو بن شعیبؓ عن عبد الله بن عمروؓ عن النبی صلی الله علیه وسلم انه اخذ من العسل العشر (ابن ماجہ) ابن عبد البرؒ کہتے ہیں عمرو بن شعیبؓ کی روایت درجۂ حسن کی ہے (زرقانی) نسائیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے (۳) عن عبدالله بن عمرؓ قال جاء هلالؓ الیٰ البنی ﷺ بعشور نحل له (ابوداؤد) امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے یہ علامت ہے کہ وہ روایت انکے نزدیک قابل استدلال ہے (۴) عن ابی سیارة متعیؓ قال قلت یا رسول الله ان لی نحلا (شہد کی مکھیاں) قال ادالعشر (ابن ماجہ ص ۱۳۱، مصنف عبدالرزاق ج ۴/ص ۶۳) قال البیہقیؒ وھذا اصح ماروی فی وجوب العشر فی العسل (۵) قوله تعالیٰ انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (الآیۃ) اسکے تحت شہد بھی داخل ہے کیونکہ وہ پھلوں اور پھولوں کے رس سے بنتا ہے۔

جوابات: لم أومر سے لم اومر بالقرآن مراد ہے یعنی وحی جلی کے ذریعہ مامورنہیں ہوں اوراس سے مامورنہونا اس بات کا مستلزم نہیں کہ وحی خفی کے ذریعہ بھی مامورنہ ہولہذا ہم کہیں گے

کہ آپؐ وحی خفی کے ذریعہ سے مامور ہیں بناءً علیہ روایات مذکورہ سے وجوب ثابت ہوگا (۲) یا ہم کہیں گے کہ یہ لم اومرابتدائے اسلام کے متعلق ہے بعد میں آپ مامور ہوئے چنانچہ وہ روایات جو اسکے پہلے مذکور ہیں وہ اسپر دال ہیں (۳) پھلوں اور پھولوں زمین سے پیدا ہوتے ہیں لہذا شہد بھی زمین کی پیداوار میں سے ہوا اور وجوب صدقہ کیلئے زمین کی پیداوار بلا واسطہ ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ درختوں کے واسطہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ان میں صدقہ واجب ہوتا ہے اسکے برخلاف ریشم کا کیڑا پتے کھاتا ہے اور انکے لعاب سے ریشم بنتا ہے وہ لعاب پتوں کا جزء ہے، پتوں پر صدقہ نہیں اسیطرح ریشم پر بھی نہیں اور شہد پھولوں کا جزء ہے پھولوں میں صدقہ واجب ہے لہذا شہد میں بھی ہونا چاہیئے (مبسوط سرخسی) شہد کا دودھ پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دودھ انقلاب حقیقت کے بعد حیوان سے نکلتا ہے یعنی غذا سے اولاً خون پیدا ہوتا ہے پھر خون سے دودھ پیدا ہوتا ہے شہد میں یہ بات تو نہیں ۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف : (۱) دلائل کے مابین تعارض ہونے کے وقت جس جانب میں احتیاط ہو وہ قابل ترجیح ہوتی ہے اسلئے وجوب کا قول قابل ترجیح ہے (۲) یہ انفع للفقراء ہے (۳) عمر بن عبدالعزیزؒ اور بقول امام ترمذیؒ اکثر اہل علم کا قول شہد پر عشر لینا ہے (۴) ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے، اسکی تفصیلی بحث المغنی ج ۲ ص ۱۴ے، عمدۃ القاری ج ۹ ص ۷۱ التعلیق ج ۲ ص ۳۰۷ وغیرہ میں ملاحظہ ہو ۔

زکوٰۃ الحلی : حدیث : عن زینبؓ امرأة عبد الله قوله يا معشر النساء تصدقن ولو من حليكن .

تحقیق حلی : اسکو حاء کے ضمہ اور کسرہ دو طرح پڑھا جا سکتا ہے بمعنی زیور ۔

اختلاف مذاہب : (۱) مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی قول) کے نزدیک استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ اوزاعیؒ اور شافعیؒ (فی روایۃ ابواسحٰق شیرازی المتوفی ۴۵۵ھ) اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک سونے چاندی کے زیورات اور برتن وغیرہ میں واجب ہے خواہ استعمال ہی کیلئے کیوں نہ ہو بشرطیکہ حد نصاب کو پہنچتے ہو

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) قال احمد خمسة من اصحاب رسول الله ﷺ یقولون لیس فی الحلی زکوٰۃ ''پانچ صحابہ یعنی ابن عمرؓ، جابرؓ، انس بن مالکؓ، عائشہؓ، اسماءؓ کہتے تھے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے (دار قطنی، مؤطا، مغنی) (۲) عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال لیس فی الحلی زکوٰۃ (۳) زیورات، ثیاب بذلہ یعنی استعمالی کپڑے کے مثل ہیں جسطرح انمیں زکوٰۃ نہیں اسیطرح ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیئے۔

دلائل احناف وغیرہ: (۱) قوله تعالیٰ والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (التوبۃ) یہ آیت مطلق اور عام ہے کہ سونے چاندی سکہ کی شکل میں ہو یا زیور وغیرہ کی شکل میں ہو بہرصورت اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ ایسا وعید ترک واجب پر آتا ہے (۲) حدیث الباب جس کے متعلق علامہ میرک شاہؒ فرماتے ہیں رجالہ موثقون (مرقاۃ ج۴ ص۱۵۶) (۳) حدیث عمرو بن شعیب ان امرأتین اتتا رسول الله ﷺ وفی ایدیهما سواران من ذهب فقال لهما تؤدیان زکوته قالتا لافقال لهما رسول الله ﷺ الی قوله فادّیا زکوته (ترمذی، مشکوٰۃ ج۱/ص۱۶۰)

شبہ: ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف السند ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے نقل کیا ہے

جواب: یہ حدیث تو ابوداؤد ج۱ ص۲۱۲ باب الکنز ما هو و زکوة الحلی اور نسائی ج۱ ص۳۴۳ باب زکوٰۃ الحلی، بیہقی فی سننہ الکبری ج۴ ص۱۴۰ میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے چنانچہ علامہ ابن الملقنؒ اور علامہ ابوالحسن القطانؒ فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد باسناد صحیح، اور علامہ منذریؒ فرماتے ہیں فطریق ابی داؤد لا مقال فیہ (مرقاۃ ج۴ ص۱۵۷، نصب الرایہ ج۲ ص۳۷۰) (۴) عن ام سلمةؓ قالت کنت البس اوضاحا من ذهب فقلت یا رسول الله اکنز هو فقال ما بلغ ان تودی زکوته فزکی فلیس بکنز (مالک، ابوداؤد، مشکوٰۃ ج۱ ص۱۶۰) (۵) حدیث عائشہؓ اس حدیث کے متعلق ابن العربی لکھتے ہیں

رجالہ رجال البخاری اور علامہ میرک شاہؒ کہتے ہیں اسنادہ جید (مرقاۃ ج۴ص ۱۵۷) اسطرح ابوداؤد ج۱ص ۲۱۸ مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس موضوع پر بکثرت آثار واقوال تابعین ہیں ۔

جوابات: (۱) مذکورہ پانچوں صحابی حضرات اگر اس مسئلہ میں زکوٰۃ کا قائل نہیں تو پانچ سے زیادہ صحابہ اس مسئلہ میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں مثلاً عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عمرو بن العاصؓ ابوموسیٰ اشعریؓ، زینبؓ زوجۂ ابن مسعودؓ وغیرہم جنکی فقاہت ان صحابہ سے زیادہ مسلم ہے جو عدم زکوٰۃ کے قائل ہیں اور سادات تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیزؒ، سعید بن مسیبؒ، سعید ابن جبیرؒ، عطاءؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، زہریؒ، طاؤسؒ، علقمہؒ، اسودؒ، ابن ابی شبرمہؒ، حسنؒ وغیرہ زکوٰۃ کے قائل ہیں (۲) حدیث جابرؓ کے متعلق بیہقی شافعی نے اپنی کتاب المعرفہ میں کہا فباطل لا اصل لہ (نصب الرایہ ج۲ ص۳۷۳) قال البیہقیؒ وفیہ عافیۃ بن ایوب وھو مجھول (سنن کبریٰ ج۱ص ۱۳۸) قال ابن الجوزیؒ ان حدیث جابرؓ حدیث ضعیف مع انہ موقوف علی جابرؓ (التحقیق) شافعیؒ اسکے متعلق لکھتے ہیں حدیث جابر کو مرفوع نقل کرنیوالا حفاظ ومحدثین کی نظر میں معتوب اور لائق وعید ہے (سنن کبریٰ للبیھقی ج ۳ ص ۱۳۸) (۳) مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے یہ حدیث مؤول ہے کہ "الحلی" سے مراد موتیوں اور جواہرات کے زیورات ہیں جن پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں اسکی تائید دوشواہد سے ہوتی ہے۔ قرآن میں موتی وغیرہ پر حلیہ کا اطلاق کیا گیا کما قال اللہ تعالے وتستخرجون حلیۃ تلبسونھا (الآیۃ) عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میرا ہار موتیوں کا تھا نہ کہ سونا چاندی کا، چنانچہ صحابۂ کرام سونا چاندی کا استعمال قبیح سمجھتے تھے (۴) زیورات کو ثیاب بذلہ پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ سونا چاندی مال نامی ہیں جبکہ اشیاء مستعملہ غیر نامی ہیں (۵) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں قیاس بالاجماع مرجوح ہے۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ عدم زکوٰۃ فی الحلی پر قرآن وحدیث اور قیاس میں کوئی دلیل نہیں (۲) نیز وہ لکھتے ہیں زیورات اگر مرد کی ملک میں ہوں تو اس پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے ایسے ہی اگر عورت کی ملکیت میں ہوں تو زکوٰۃ

واجب ہونی چاہئے جیسا کہ دراہم ودنانیر جس کے ملک بھی ہوں زکوۃ واجب ہوتی ہے ہے(۳) یہ مؤید بالقرآن والقیاس ہے(۴) یہ انفع للفقراء بھی ہے لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے واللہ اعلم بالصواب ۔

عروض تجارت پر وجوب زکوٰۃ: حدیث: عن سمرة بن جندب ان رسول الله ﷺ کا ن یامر نا ان نخرج الصدقة من الذی نعد للبیع ۔تجارت کے سامان پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک واجب نہیں (۲) جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے بشرطیکہ اسکی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہونچ جاتی ہو ۔

دلیل اصحاب ظواہر: وہ کہتے ہیں کہ وحی الٰہی اور آسمانی اصول کے تحت زکوٰۃ فرض ہوئی ہے اور اس سے تو صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور عروض تجارت میں زکوۃ قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگا اور قیاس تو حجت نہیں خصوصًا مقادیر کے باب میں ۔

دلائل جمہور: (۱) قوله تعالیٰ وانفقوا من طیبات ما کسبتم ، وقوله تعالیٰ خذمن اموالهم صدقة ، یہاں اموال عام لفظ ہے جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں (۳) حدیث الباب (۴) انه علیه السلام قال ادوازکوة اموالکم اس میں ہر قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب ہونا ثابت ہوتا ہے (۵) عن ابن عمرؓ قال لیس فی العروض زکوة الاما کان للتجارة اسکے علاوہ اس پر ابن الزبیرؓ سعید بن المسیبؒ اور قاسمؒ وغیرہم کبار تابعین کے آثار بھی موجود ہیں (۶) عروض کے اندر بندے تجارت کی نیت کرنے سے وہ بھی مال نامی ہوگیا اور چونکہ مال نامی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسلئے سامان تجارت میں بھی زکوٰۃ واجب ہونی چاہیئے واضح رہے کہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں ولسنا نعنی به حقیقة النماء لان ذالک غیر معتبرة وانما نعنی به کون المال معدا للاستنماء بالتجارة او بالاسامة (مویشی کی پرورش سے) (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۱) اس عبارت

سے معلوم ہوتا ہے کہ مال نامی ہونے کیلئے جو نمو مقصود ہے وہ ایک مخصوص قسم کی زیادت اور نمو ہے جو کہ سامان تجارت میں بیع (مبادلة المال بالمال بالتراضی) سے حاصل ہوتی ہے اور مویشیوں میں نسل کشی اور تجارت کی نیت سے یہ نمو اور زیادت پائی جاتی ہے لہذا جن اموال وعروض میں یہ مخصوص قسم کی زیادت اور نمو پائی جائے گی اسکو مال نامی کہا جائیگا اور ایسے عروض میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور جن اموال میں اس مخصوص قسم کی نمو نہ ہوگی وہ اموال نامیہ نہ ہونیکی وجہ سے ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، بناءً علیہ کارخانے اور اسکی مشینوں اور آلات اسطرح استعمال کی گاڑیوں بسوں، رکشاؤں، بے بی ٹکسیوں میں زکوۃ واجب نہیں کیونکہ اسکے عین سے نمو مقصود نہیں ہوتی اور نہ یہ چیزیں خلقی طور پر مال نامی ہیں البتہ ان کارخانوں سے بننے والے مالوں اور گاڑیوں وغیرہ کے منافع جب بقدر نصاب ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جوابات: اہل ظواہر کا یہ دعویٰ کہ وحی الہی اور نص کے ذریعہ تجارت کی زکوٰۃ ثابت نہیں یہ فحش غلط ہے کیونکہ یہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کما ذکر أنفاً اور قیاس حجت شرعی ہونے پر متعدد دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں مرقوم ہیں اسکا انکار آفتاب کا انکار کے مرادف ہے، واضح رہے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک اگر اموال ہر سال فروخت نہ ہوں تب بھی ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوٰۃ دینا پڑیگا امام مالکؒ فرماتے ہیں اگر چند سال مال فروخت نہ ہو تو زکوٰۃ نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

باب صدقة الفطر

صدقہ فطر کے لغوی معنی: صدقہ کے معنی عطیہ کے ہیں لیکن مراد وہ عطیہ ہے جو تقرب الہی کی امید پر دیا جائے اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے ثواب کو حاصل کرنے میں رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہوجاتا ہے جیسے صداق بم مہر سے عورت کے سلسلہ میں مرد کی رغبت کا صادق ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور الفطر: یہ فطرۃ سے ماخوذ ہے بم نفس اور خلقت کیونکہ یہ صدقہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے حتی کہ عید کی چاند رات میں صبح صادق سے پہلے

پہلے پیدا ہونے والے بچہ کی طرف سے بھی دیا جاتا ہے۔

معنیٔ شرعی: صدقۂ فطر وہ صدقۂ مقدرہ ہے جو بطور عبادت اور صلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے (بدایہ) یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے رمضان کا فطر اسکا سبب ہے کما فی کتب الاصول، اور بعض نے کہا یہ اضافۃ الشی الی شرطہ ہے (بحر الرائق) اسکو زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الفطر، زکوٰۃ الصوم، صدقۃ الصوم، صدقۂ رمضان، صدقۃ الرؤس، زکوٰۃ الابدان بھی کہا جاتا ہے، قیس بن سعد بن عبادہؓ کی حدیث میں تصریح ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب حکم زکوٰۃ سے مقدم ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکا وجوب تزکیۂ نفس اور تتمۂ عمل کیلئے ہے اور وکیع بن الجراحؒ فرماتے ہیں کہ یہ نماز میں سجدۂ سہو کے مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقص صادر ہوا ہو تو اسکی تلافی اس سے ہو جاتی ہے اسمیں چار مسائل خلافیہ ہیں: ماذا حکمه، علی من تجب، عمن تجب، کم تجب،

صدقۂ فطر کے حکم: مذاہب: (۱) جمہور شافعیہ اور جمہور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صدقۂ فطر فرض ہے (۲) بعض شوافع اور بعض مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے (۳) حنفیہ کے نزدیک واجب ہے (۴) بعض نے کہا یہ فعل خیر ہے قد کانت واجبة ثم نسخت (اکمال اکمال المعلم لابی عبداللہ دستانی مالکی متوفی ۸۲۸ھ، مغنی، ذخیرہ وغیرہ)

دلیل فرضیت: عن ابن عمرؓ قال فرض رسول الله ﷺ زکوة الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۰) یہاں فرض فرضیت پر دلالت کرتا ہے۔

دلیل سنیت: حدیث مذکور ہے کیونکہ انہوں نے فرض کو قدر کے معنی میں لیکر سنیت ثابت کی ہے۔

دلائل وجوب: (۱) عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی ﷺ بعث منادیا فی فجاج مکة الا ان صدقة الفطر واجبة علی کل

مسلم(ترمذی، مشکوٰۃ) (۲) عن ابن عباسؓ انه علیه السلام امر صار خاببطن مکة ینادی ان صدقة الفطر حق واجب علی کل مسلم(مستدرک حاکم)

جوابات: (۱) فرض سے فرض اعتقادی نہیں بلکہ فرض عملی ہے جو واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ صدقۂ فطر اخبار آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں اور ظنی دلیل سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ثابت ہوسکتا ہے، اور سنیت کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے معنی لغوی اگرچہ قدر ہیں لیکن صاحب شرع نے جب اسکو وجوب کے معنی کیطرف نقل کرلیا تو اسی پر حمل کرنا چاہئے اور بعض کا دعویٰ نسخ بلا دلیل ہے اسلئے اسکو صرف فعل خیر کہنا صحیح نہیں ۔

مسئلۂ ثانیہ: علی من تجب : مذاہب: (۱) ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک صدقۂ فطر کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ جس کے پاس اپنے اور اہل وعیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو اس پر واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۂ فطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں اور نہ ہی حولان حول کی شرط ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ: (۱) عن عبدالله بن ثعلبة مرفوعًا اماغنیکم فیز کیه الله واما فقیر کم فیردعلیه اکثر مما اعطاه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۶۱) ''یعنی غنی کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (صدقۃ الفطر دینے کی وجہ سے) اسے پاکیزہ بنا دیتا ہے اور فقیر کا معاملہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اس سے زیادہ دیتا ہے اس نے جو (صدقۃ الفطر کے طور پر) دیا'' اس سے معلوم ہوا کہ فقیر پر بھی صدقۃ الفطر دینا واجب ہے (۲) پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا قوت یوم ولیلۃ سے زیادہ کا مالک بھی اس حکم میں شامل ہوگا ۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابی هریرةؓ مرفوعًا لاصدقة الاعن ظهر غنی (مسند احمد، بخاری فی کتاب الوصایا) یہاں لفظ ظھر زائد ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں مگر مالدار سے اور شریعت میں مالدار اسی کو کہا جاتا ہے جو مقدار نصاب کا مالک ہو (۲) احادیث میں جابجا صدقۃ الفطر کو زکوۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا چنانچہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کنا نخرج زکوٰة الفطر اذا کان فینا رسول الله ﷺ صاعا من

طعام جب اس پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوٰۃ کی طرح اس میں بھی نصاب شرط ہونا چاہئیے لیکن جبکہ یہاں صراحت نہیں اسلئے احناف نے نمو کی شرط کو چھوڑ دیا (۳) قولہ تعالیٰ قد افلح من تزکی وذکر اسم ربہ فصلی (الآیۃ) ابن عمرؓ، ابو سعید خدریؓ اور عمرو بن عوفؓ وغیرہم نے فرمایا یہاں صلوۃ سے مراد صلوۃ عید اور تزکی سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی ہے (فتح الباری، الدر المنثور)

جوابات: (۱) حدیث عبداللہ بن ثعلبہؓ استحباب پر محمول ہے (۲) روایات مذکورہ کے قرینے سے یہاں فقیر سے فقیر اضافی یعنی ادنی غنی مراد ہے (۳) نصاب تین طرح کے ہیں (الف) نصاب زکوٰۃ اس میں نمو شرط ہے (ب) وہ نصاب جس کے ساتھ چار احکام متعلق ہیں: (۱) صدقہ لینے کی حرمت (۲) قربانی کا واجب ہونا (۳) وجوب صدقۃ الفطر (۴) اقارب کا نفقہ (ج) نصاب وہ ہے جس سے سوال کرنیکی حرمت ثابت ہوتی ہے یہ وہ ہے جبکہ کسی کے پاس ایکدن کی روزی ہو، اس سے معلوم ہوا کہ صدقۃ الفطر کیلئے بھی مخصوص نصاب ہے۔

مسئلۂ ثالثہ، عمن تجب: یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے دینا واجب ہے، اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان غلام کیطرف سے دینا بالاتفاق واجب ہے لیکن کافر مملوک اور اپنی بی بی کی طرف سے ادا کرنے کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلٰثہ کے نزدیک کافر مملوک کیطرف سے دینا واجب نہیں ہاں اپنی بیوی کیطرف سے ادا کرنا واجب ہے (۲) احناف اور ثوری کے نزدیک مالک پر اس کے کافر مملوک کا صدقۃ الفطر دینا واجب ہے اور بی بی کا صدقۃ الفطر خود اس پر واجب ہے نہ کہ خاوند پر۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: اس باب کی پہلی حدیث عن ابن عمرؓ قال فرض رسول اللہ ﷺ زکوٰۃ الفطر.... علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والکبیر من المسلمین (متفق علیہ) کیونکہ اس میں من المسلمین کی قید کا تعلق عبد کے ساتھ ہے اور بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے قال النبی ﷺ ادوا عمن تمونون (الحدیث) چونکہ شوہر بیوی کی مؤنت برداشت کرتا ہے لہذا بیوی کا صدقہ شوہر پر واجب ہے

دلائل احناف: (۱) حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً یخرج زکوۃ الفطر عن کل مملوک وان کان یهودیا او نصرانیا (مسند عبدالرزاق) (۲) عن ابن عباسؓ قال النبی ﷺ ادوا صدقة الفطر عن کل صغیر او کبیرا وذکراوانثی یهودی او نصرانی مملوک (دار قطنی) (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جو دلائل ائمہ ثلثہ کے تحت ذکر کی گئی وہاں علی الذکر والانثیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مرد وعورت پر صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہے لہذا عورت کی طرف سے خاوند پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہونا چاہئے (۴) بیوی پر شوہر کی ولایت تو ناقص ہے اور مؤنت بھی ناقص جب ولایت ومؤنت دونوں ناقص ہیں تو شوہر پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا (ہدایہ)

جوابات: (۱) اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف تھا کیونکہ وہ خود کافر مملوک کا صدقۃ الفطر بھی ادا کرتے تھے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں (۲) من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عمن تجب یعنی عبد کی قید نہیں (طحاوی) (۳) من المسلمین کی قید صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے لیکن اسکے علاوہ دوسرے طرق میں مطلق مملوک کا ذکر ہے لہذا کثرت طرق کا اعتبار ہونا چاہیئے (۴) حدیث میں مؤنت مطلقہ کا ذکر ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مؤنت مطلقہ شوہر پر ہوتی نہیں اسلئے اس پر بیوی کا صدقہ بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ رابعہ، کم تجب: (کتنا واجب ہوتا ہے) مذاہب: (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں ہر شئی خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع یعنی ایک کلو یا ایک کیزی اور ۶۳۳/ گرام یا پونے دوسیر آدھی چھٹانک اور بقیہ اشیاء میں ایک صاع واجب ہوتا ہے (۳) بعض نے کہا کہ قوت البلد میں سے ایک صاع دینے سے ادا ہو جائیگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث ابی سعید الخدریؓ قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعیر او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبیب (متفق علیہ، مشکوۃ ج۱/ص۱۶۰) یہاں لفظ طعام کو ائمہ ثلثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے ۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) عن ابن عباسؓ قال فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح (ابوداؤد، نسائی، مشکوۃ ج ۱/ص ۱۶۰) (۲) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعًا مدان من قمح او صاع من طعام (ترمذی، مشکوۃ ج ۱ص ۱۶۰) ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مد کا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہونگے (۳) حديث عبدالله بن ثعلبةؓ مرفوعًا صاع من بر او قمح عن كل اثنين (ابوداؤد، مشکوۃ ج ۱/ص ۱۶۱) (۴) وفی روایة الطحاویؒ نصف صاع من بر او قال قمح عن كل انسان ، ان دونوں روایات سے حنفیہ کا مسلک صاف طور پر سمجھ میں آ رہا ہے (۵) یہ مسلک ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عثمانؓ، ابو ہریرہؓ، ابوسعید الخدریؓ، جابرؓ، ابن مسعودؓ وغیرہم کا بھی ہے (عینی، درایہ)

جوابات: حنفیہ کہتے ہیں ابوسعید الخدریؓ کی حدیث میں طعام سے مراد گندم نہیں بلکہ جوار یا باجرہ وغیرہ ہے کیونکہ دور نبوی میں مدینہ میں گندم نہیں ہوتا تھا چنانچہ ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں كان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر (بخاری) لہذا طعام کی تفسیر گندم سے کرنا صحیح نہیں اور پھر شعیر یعنی جو کا ذکر کرنا عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے جسکی وجہ کثرت وجود ہے ۔

باب من لاتحل له الصدقة

حدیث: عن عبد المطلب بن ربيعة ان هذه الصدقات انما هی اوساخ الناس وانها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد .

تشریح: زکوۃ کو میلا کہا گیا جسطرح انسان کا جسم میل اتارنے سے صاف ہوجاتا ہے اسی طرح زکوۃ نکالنے سے اموال اور مزکی کے قلب و روح بھی پاک ہوجاتا ہے، نبی علیہ السّلام اور آپؐ کی اولاد اور موالی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں تھا البتہ ہدیہ لینا جائز تھا، دونوں میں فرق یہ ہے کہ صدقہ سے ثواب آخرت مقصود ہوتا ہے اور ہدیہ سے اولاً محبت و اکرام مقصود ہوتا ہے ثانیاً تقرب حاصل ہوتا ہے۔

مسئلہ خلافیہ مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ال نبی بنی ہاشم اور بنی مطلب دونوں ہیں (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور مالکؒ کے نزدیک صرف بنو ہاشم ہیں۔

دلیل شوافع: کہ نبی علیہ السلام نے ذوی القربیٰ کے حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی مطلب کو بھی شامل کیا اور کسی قبیلہ کو نہیں کیا اور فرمایا بنی مطلب اور بنی ہاشم شیٔ واحد ہیں (بخاری) یہ حصہ صدقہ کے بدلہ میں رکھا گیا اسلئے جنکو یہ حصہ ملے گا ان کیلئے صدقہ لینا درست نہیں۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: **قوله تعالىٰ انما الصدقات للفقراء والمساكين (الآية)** سے تمام فقراء کیلئے زکوۃ کا جواز ثابت ہے لیکن حدیث **الصدقة لاتنبغي لمحمد ولا لآل محمد** کی وجہ سے بنی ہاشم کو اس سے نکال دیا گیا، باقی سب جواز کے ماتحت داخل ہیں۔

جواب: بنی المطلب کو بنی ہاشم کے ساتھ ذوی القربیٰ کے حصہ میں شریک کرنا اس وجہ سے تھا کہ بنی مطلب نے ہر موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ دیا تھا نہ اسلئے کہ یہ حصہ صدقہ کا بدلہ ہے اور بنی ہاشم میں ال علیؓ، ال عباسؓ، ال جعفرؓ، ال عقیلؓ اور ال حارث بن عبدالمطلبؓ شامل ہیں (عالمگیری ج ۱/ص ۱۸۹) ابن قدامہؒ نے بنی ہاشم کے لئے زکوۃ جائز نہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ بنی ہاشم کی زکوۃ بنی ہاشم کیلئے جائز ہے، علامہ کشمیریؒ کہتے ہیں کہ اس کے جواز کا فتوی دینا چاہیئے، کیونکہ سوال پر مجبور ہونے سے زکوۃ لینا میرے نزدیک زیادہ سہل ہے، امام رازیؒ نے بھی جواز کا فتوی دیا ہے (فیض الباری) امام طحاویؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے (شرح نقایہ) اور صدقات نافلہ بنی ہاشم کو دینا جائز ہے البتہ یہ صدقات انکو اعزاز و اکرام سے دینا چاہئیں۔

حدیث: **عن عبد الله بن عمروؓ...... لاتحل الصدقة لغني ولالذي مرة سوي** 'نہ تو غنی کیلئے زکوۃ کا مال لینا حلال ہے اور نہ تندرست توانا کیلئے، یعنی جس کے اعضاء صحیح سالم اور قوی ہوں نیز وہ اتنا کمانے پر قادر ہو کہ اس کے ذریعہ اپنے اہل وعیال کی پرورش کر سکے،

اختلاف مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک کسی ایسے شخص کیلئے زکوۃ کا مال لینا حلال نہیں ہے جو کمانے کے قابل ہو (۲) حنفیہ کے نزدیک قادر علی الکسب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اسکے لئے زکوۃ لینا جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے۔

دلیل شوافع: حدیث الباب: دلائل حنفیہ: (۱) قولہ تعالٰی انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ یہاں تو فقراء ومساکین کو مستحق زکوٰۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست اسکی کوئی تخصیص نہیں (۲) انه علیه السّلام امر معاذا لما بعثه الی الیمن ان یاخذ الصدقة عن اغنیاء المسلمین فیضعها فی فقرائهم اس میں بھی فقراء کو مطلقا دینے کا حکم ہے، صحیح سالم اور تندرست اور مریض کی کوئی تخصیص نہیں (۳) آنحضرت ﷺ ان ضرورت مند صحابہ کو زکوۃ کا مال دیتے تھے جو صحیح وسالم اور قادر علی الکسب بھی تھے اور وفات تک آپ کا یہ معمول بھی رہا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب منسوخ ہے (۲) یا تو یہ کراہت اور تغلیظ پر محمول ہے تا کہ زکوٰۃ اور صدقات پر بھروسہ کر کے اکتساب کو چھوڑ نہ دے اور معاشرہ کا ایک ناکارہ شخص نہ بن جائے۔

باب من لاتحل له المسئلة ومن تحل له'

حدیث: عن عبد الله بن مسعودؓ ......من سال الناس وله مایغنیه جاء یوم القیامة ومسئلته فی وجهه خموش او خدوش او کدوح.

خموش کے معنی لکڑی کے ذریعہ کھال چھیلنا، خدوش کے معنی ناخون کے ذریعہ کھال چھیلنا، اور کدوح کے معنی دانتوں کے ذریعہ کھال اتارنا، اور بعض نے کہا یہ تمام الفاظ قریب المعنی ہیں یعنی زخم، تین الفاظ ذکر کر کے سائلین کے تفاوت احوال کیطرف اشارہ ہے کہ جو شخص کم سوال کریگا بروز قیامت اسکے منہ پر ہلکا زخم ہوگا جو شخص بہت زیادہ سوال کریگا اسکے منہ پر بہت گہرا زخم ہوگا، اور جو شخص درمیانی درجہ کا سوال کریگا اسکے منہ پر زخم بھی درمیانی درجہ کا ہوگا، اسلئے نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت واحتیاج مانگنا ممنوع ہے۔

قولہ: قیل یارسول الله وما یغنیه؟ عرض کیا گیا یارسول اللہ مستغنی بنانے والی کیا چیز ہوتی ہے آپؐ نے فرمایا پچاس درہم (۱) یہ شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، ابن المبارکؒ کا قول ہے (۲) احناف نے کہا اگر دوسو درہم کا مالک ہو تو اس پر اخذ صدقہ حرام ہے کما جاء فی الحدیث المرسل

من سأل الناس ولہ عدل خمس اواق (دوسو درہم) فقد سأل الحافا۔

جواب: شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا مانع عن السوال کے مقدار کے متعلق جو مختلف احادیث وارد ہیں اسکے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ کثرت عیال اور قلت عیال کی بنا پر لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں (التعلیق ج ۲/ص ۳۳۱، مرقاۃ ج ۴/ص ۳۳۱)

پیشہ ور گداگر اور سوال مقروض: حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ پیشہ ور گداگری اسلام میں ناجائز ہے اور حکام کیلئے ضروری ہے کہ انکے خلاف قانونی کارروائی کرے آج کل بعض لوگ مصنوعی طریقہ پر اور بعض عمداً معذور بن جاتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ بھیک ملے، حالانکہ ایمان کے بعد سب سے بڑی نعمت سلامتیٔ اعضاء ہے لہذا یہ لوگ کفران نعمت کے مرتکب ہوتے ہیں اور بعض لوگ میک آپ کرکے (بتکلف بیمار بن جاتے ہیں) اور مسلمانوں کو دھوکا دیتے ہیں ایسے لوگوں کو گرفتار کرکے سخت سزا دینی چاہیئے، نیز مقروض کیلئے ادائیگیٔ قرض کے واسطے سوال کی اجازت اسوقت ہے جب اس نے کسی جائز ضرورت کیلئے قرض لیا ہو، اگر کسی گناہ کی خاطر قرض لیا ہے تو سوال کی اجازت نہیں ہے (شرح صحیح مسلم، التعلیق، مرقاۃ)

باب الانفاق وکراهيّة الامساک

ابوذرؓ کے نظریہ سے سوشلزم پر استدلال

حدیث: فی حدیث ابی ذرؓ........ اذر خلفی منه ست اواق .

تشریح: لفظ اذر حذف ان کے ساتھ احب کا مفعول ہے گویا اس پورے جملہ کے معنی یہ ہونگے کہ اگر خدا جبل احد کے برابر سونے عطا فرمادے اور میں اسے خدا کی راہ میں خرچ کردوں اور پھر وہ بارگاہ الوہیت میں قبول بھی ہوجائے اسکے باوجود میں یہ گوارا نہیں کرونگا کہ اس مال میں سے کم از کم چھ اوقیہ ہی اپنے پیچھے چھوڑ جاؤں، یہ حدیث اسطرح احنف بن قیسؓ وغیرہ کی احادیث کی بنا پر حضرت ابوذرؓ کا یہ نظریہ تھا کہ اپنے پاس مال وزر کا ادنی ترین حصہ بھی جمع نہ کیا جائے بلکہ جو کچھ بھی اپنے قبضہ وقدرت میں آجائے سب خدا کی راہ میں خرچ کردیا جائے، اور جس شخص نے اپنی ضرورت سے زائد چیزوں کو صدقہ نہ کیا اسکی چیزیں قرآن مجید کی آیت والـــذیـــن

یکنزون الذهب والفضة ولاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم الخ کے تحت داخل ہیں، بعض لوگ حضرت ابوذرؓ کے اس نظریہ سے سوشلزم کے جواز پر استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ضرورت سے زائد اشیاء کو قومی ملک میں دیدینا عین اسلامی نظریہ ہے، حالانکہ یہ بات قطعاً باطل اور بیہودہ ہے کیونکہ حضرت ابوذرؓ اپنے اجتہاد سے مستحب چیزوں کو واجب قرار دیتے تھے، ان کے نظریہ کے بطلان پر قرآن مجید اور خود حدیث الباب اور دوسری کثیر احادیث میں واضح دلائل موجود ہیں اگر انسان پر زائد اشیا کا صدقہ کرنا واجب ہو تو زکوۃ، عشر، خراج، حج، قربانی کے احکام لغو ہو جائیں گے، نیز چوری اور رہزنی پر قرآن مجید نے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا جو احکام بیان کئے ہیں انکا کوئی محل نہیں رہیگا، نیز جب کسی شخص کو دو جوڑے کپڑے اور دو وقت کی روٹی سے زیادہ مال جمع کرنیکی اجازت نہیں ہے تو قتل خطا پر سو اونٹوں کی ادائیگی کا حکم نازل کرنا کسطرح صحیح ہوگا، الغرض اس نظریہ کو قبول کرلینے سے نصف سے زیادہ اسلام کے احکام ختم ہو جاتے ہیں نیز شوشلزم انسانوں کو انسان کا غلام بناتا ہے جبکہ اسلام انسانوں پر انسان کا تسلط ختم کرکے سب انسانوں پر اللہ تعالےٰ کا تسلط قائم کرتا ہے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین نے ضرورت کے وقت اغنیاء سے دولت مانگ لی تھی چھینی نہیں تھی (شرح صحیح مسلم)

باب فضل الصّدقة

حدیث: عنه (ابی هریرةؓ)..........قال ابوبکر انا

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمام فرائض ادا کرنے اور ممنوعات سے بچنے کے بعد کچھ لوگ ایسے ہونگے جو خصوصیت کے ساتھ نفل نمازیں زیادہ پڑھنے والے ہونگے، کوئی نفل روزے زیادہ رکھتا ہوگا اور کوئی نفل صدقات میں خصوصیت رکھتا ہوگا اس اعتبار سے کسی کو باب الصلوۃ سے اور کسی کو باب الریان سے اور کسی کو باب الصدقہ سے جنت میں بلایا جائیگا، لیکن ابوبکر صدیقؓ جس دروازہ سے چاہے گا جنت میں داخل ہو جائیگا یا وہ بغیر حساب کے جنت میں داخل ہو جائیگا، نیز اس میں ابوبکر صدیقؓ کی واضح فضیلت ہے کہ امت کے اکثر لوگ عبادت کے کسی ایک شعبہ میں فائق ہونگے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ ان میں سے ہونگے جو عبادات کے تمام شعبوں

میں سب پر فائق ہونگے کیونکہ نبی علیہ السلام نے جس نیکی کے بارے میں سوال کیا وہ نیکی صرف حضرت ابوبکرؓ میں ملی اور حقوق اللہ اور حقوق العباد کے اعتبار سے ایک مسلمان میں جس قدر نیکیاں مجتمع دیکھنا چاہیے تھے وہ سب نیکیاں ابوبکر صدیقؓ میں موجود تھیں۔

شبہ: صوفیائے کرام کے ایک فریق نے کہا کہ رجل اپنے نفس کے متعلق لفظ آنا سے خبر دینا مکروہ ہے کیونکہ ابلیس ملعون نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کے حکم کے وقت کہا تھا "انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین" (الآیۃ) اسلئے وہ راندۂ درگاہ باری تعالیٰ ہوا، عن جابرؓ قال اتیت النبیؐ فی دین کان علی ابی فدققت الباب فقالؐ من ذافقلت انا فقال النبی ﷺ انا انا کأنه یکرهها (ہٰذا حدیث صحیح) لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں انبیاء کرام نے تو اسکو استعمال کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وانا اول المسلمین ، قولہ تعالیٰ ولا انا عابد ما عبد تم وقال النبیؐ انا سید ولد ادم ،وانا اول شافع وانا محمود وانا احمد وانا الحاشر وغیرہ ہے، نیز حدیث الباب میں ابوبکر صدیقؓ آنحضرتؐ کے سامنے بار بار آنا کہنا اسکے جواز پر صریح دلیل ہے۔

جوابات: (۱) ابلیس ملعون نے جو آنا کہا تھا وہ ازراہ غرور و تکبر کہا تھا وہ تو منع ہے (۲) اور حضرت جابرؓ کے انا کہنے پر جو آنحضرت ﷺ نے انکار کیا اسکی حکمت یہ تھی کہ آنحضرتؐ نے جو دفع ابہام کیلئے من ذا فرمایا وہ انا کیساتھ جواب دینے سے پورا نہیں ہوتا تھا اسلئے اسکو مکروہ سمجھا۔

نور خودی: احقر مؤلف کہتا ہے فی الحقیقت صوفیاء کرام نے آنا جسکو انگریزی زبان میں Personality کہا جاتا ہے اور متأخرین صوفیائے کرام نے جسکو نور خودی کے ساتھ نام رکھا ہے اسکے بارے میں انا سے خبر دینے کو انہوں نے مکروہ قرار دیا ہے وہ انکی اصطلاح میں من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کا ترجمہ ہے، علامہ اقبالؒ نے مسئلۂ خودی کی وضاحت اور اسکی حقیقت کو آشکارا کرنے کیلئے بہت اشعار کہے ہیں مثلاً ←

یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے		خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات		خودی کیا ہے؟ بیدار یئے کا ئنات
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک		من وتو میں پیدا من وتو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سا منے		نہ حداس کے پیچھے نہ حد سامنے
سفر اسکا آغاز وانجام ہے		یہی اسکے تقویم کی راز ہے

ایک حکایت: خواجہ منصور حلاجؒ کی ایک بہن تھیں بغداد کے صحراء سے عبادت سے فراغت کے بعد فرشتہ شراب جنت کا ایک پیالہ جس میں اسرار الٰہی گھلے ہوئے ہوں انکے ہاتھ میں رکھد یتے اسکو وہ پی لیتیں خواجہ منصورؒ نے ایک دن جو بچا ہوا تھا پی لیا، لیکن اتنا سا پینے کے بعد انکی حالت دگرگوں ہوگئی اور وہ انا الحق کا نعرہ لگاتے ہوئے نکل گئے، جسکو کسی عارف نے

شور منصور از کجا و دار منصور از کجا ☆ خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی

میں بیان کیا ہے، منصور حلاجؒ نے موضوع یعنی آنا کو، محمول الحق پر فنا کر دیا، یعنی اگر وجود ہے تو خدا ہی کا وجود ہے اسلئے وہ عارف ربانی کے ساتھ معروف ہوا، اور فرعون نے محمول یعنی ربکم الأعلیٰ کو موضوع یعنی انا پر فنا کر دیا اس لئے سب سے بڑا کافر بنا (واللہ اعلم بالصواب)

باب من لایعود فی الصّدقة

حدیث: عن بریدةؓ قوله أفأصوم عنها قال صومی عنها وقوله حجی عنها، یہاں دو مسائل خلافیہ ہیں جنکی بحث کتاب الصوم اور کتاب الحج میں آئیگی۔

تم کتاب الزکوٰة بتوفیق اللہ تعالیٰ وعونہ، شوال ۱۴۲۱ھ

كتاب الصوم

صومؔ کے لغوی معنی مطلقاً امساک ہے خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن مجید میں ہے انی نذرت للرحمن صومًا فلن اکلم الیوم انسیا (مریم) اورشرعاً صوم کے معنی هو الامساک عن المفطرات الثلثة ای الأكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى غروب الشمس بنية مخصوصة ،صوم بھی فرض قطعی ہے اسکا منکر کافر ہے۔

روزے کی تاریخ: قولہ تعالےٰ یاایھا الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (بقرہ آیت ۱۸۳) اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے ملل میں بھی روزہ مشروع رہا ہے تورات اور انجیل کے مطالعہ سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے، حضرت ضحاکؒ نے کہا سب سے پہلے روزہ نوح علیہ السلام نے رکھا، علیؓ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ سے ہرامت پر روزہ فرض تھا، قریش ایام جاہلیت میں دسویں محرم کو اسلئے روزہ رکھتے تھے کہ اس دن خانۂ کعبہ پر نیا غلاف چڑھایا جاتا تھا، اسی دن یہود روزہ رکھتے تھے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے بنی اسرائیل کو اس دن فرعون سے نجات دی تھی، رمضان سے پہلے دسویں محرم کا روزہ اور ایام بیض کے تین روزے بھی فرض تھے صوم رمضان فرض ہونے کے بعد انکی فرضیت منسوخ ہوگئی اور استحباب باقی رہا چنانچہ حدیث معاذ بن جبلؓ میں انکا تذکرہ اسطرح ہے کان یصوم ثلثۃ ایام من کل شھر ویصوم عاشوراء فانزل اللہ تعالےٰ کتب علیکم الصیام الخ (ابوداؤد) فرضیت رمضان ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی (البدایہ والنہایہ ج ۳/ص ۱۴۷، تاریخ ابن جریر)

حدیث: عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا دخل رمضان فتحت ابواب السماء وفي رواية ابواب الجنة وغلّقت ابواب جهنم وسلسلت الشياطين ـ

تحقیق رمضان اور وجوہ تسمیہ: رمضأ ازس (النہار) دن کا سخت گرم ہونا "الرجل" گرم زمین سے پاؤں جلنا، جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اسلئے اسکا نام رمضان رکھا گیا، قیل لانہ یرمض الذنوب ای یحرقھا، صاحب کشاف ؒ نے کہا اس مہینہ میں روزہ رکھنے سے بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے، اسلئے اسکو رمضان سے موسوم کیا گیا۔

تشریح: محققین علماء فرماتے ہیں یہاں جو آسمان و بہشت کے دروازہ کھولنے اور جہنم کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کو مقید کرنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے یہ سب رمضان کی تعظیم کی خاطر ہے، علامہ تورپشتیؒ وغیرہ نے اسکو نزول رحمت اور عفو گناہ سے کنایہ قرار دیا ہے اور شیاطین کی کوششیں کامیاب نہیں ہوتیں اور مایوس ہوکر اس طرح بیٹھے جاتے ہیں جیسے کوئی محبوس و مقید ہوتے ہیں یا شیاطین کو صائمین پر اثر انداز ہونے سے روک دیا جاتا ہے جبکہ وہ روزے کی شرائط اور آداب پوری طرح بجالاتے ہیں۔

اشکال: پہلی توجیہ یہ ہے کہ شیاطین کو حقیقۃً بند کردیا جاتا ہے اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ پھر رمضان میں گناہوں کا صدور کیوں ہوتا ہے؟

جوابات: (۱) دوسری روایات میں ہے صفدت مردۃ الشیاطین یعنی سرکش اور بڑے بڑے شیاطین پر ہتھکڑی لگائی جاتی ہیں عام شیاطین کھلے پھرتے ہیں جنکی وجہ سے گناہ ہوتے ہیں (۲) گناہوں کا صدور نفس امّارہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو اکثر انسان کے ساتھ لگا ہوا ہے (۳) گیارہ ماہ شیاطین سے صحبت و تعلق رہنے کی وجہ سے طبیعت اس سے متأثر ہوجاتی ہے لہٰذا ایک ماہ کی غیر حاضری کے باوجود کچھ اثر باقی رہتا ہے جسطرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے اگرچہ اسکی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے (۴) شیاطین جن کو قید کردیا جاتا ہے لیکن شیاطین انس آزاد رہتے ہیں (۵) شیاطین بند ہونے کے باجود دور ہی سے کچھ نہ کچھ وسوسہ ڈالنے پر قادر ہوتے ہیں جیسے جادوگر دور ہی سے اپنا اثر ڈالدیتا ہے (٦) ایک خارجی شیطان ہے اور ایک داخلی شیطان ہے جس کو اردو میں ہمزہ کہتے ہیں خارجی

شیطان کو قید کر دیا جاتا ہے اور داخلی شیطان کو قید نہیں کیا جاتا، جسکی وجہ سے لوگ گناہوں میں مبتلا رہتے ہیں (فتح الملہم ج ۳/ص ۱۰۶ اور دیگر شروحات صحیح مسلم وغیرہ)

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ ...... الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ۔

تشریحات: یہ حدیث قدسی ہے قولہ فانہ لی ''روزہ میرے ہی لئے ہے'' یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام عبادات تو اللہ ہی کیلئے ہیں پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ اسکی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی، نیز وانا اجزی بہ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے، اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں (۱) روزہ میں ریاکاری کا دخل نہیں ہوتا اسلئے اسکا ثواب اللہ ہی عطا فرمائیں گے بخلاف دوسری تمام عبادات ظاہرہ کے کہ ان میں ریا کا خطرہ ہے کما قال ابوعبیدؒ، اسکی تائید ایک حدیث مرسل سے بھی ہوتی ہے لیس فی الصوم ریاء بیہقیؒ نے دوسرے طریقہ سے اسکو متصل سند سے بھی روایت کیا ہے لیکن اسکی سند ضعیف ہے (۲) روزہ زمانۂ جاہلیت میں بھی غیر اللہ کیلئے نہ ہوتا تھا اور دوسری عبادات غیر اللہ کے لئے بھی ہوتے تھے اسلئے فرمایا روزہ بالخصوص میرے لئے ہے اور ثواب اللہ ہی دینگے (۳) رزوہ اللہ تعالیٰ کیلئے خصوصی طور پر ہوتا ہے بندہ کو اس میں کوئی حصہ نہیں ہے لیکن دوسری عبادتوں میں بندہ کو بھی کچھ نہ کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے جیسے حج میں سیر وتفریح ہوتی ہے وضو وغسل میں ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے (۴) امساک عن المفطرات الثلثۃ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے لہذا صائمین صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں اسلئے اسکی نسبت اللہ تعالےٰ کی طرف فرمائی ہے، (۵) الصوم لی میں نسبت تعظیم کیلئے ہے کمافی بیت اللہ، ناقۃ اللہ (۶) روزہ ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے حق تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتے کے لکھنے میں بھی نہیں آتا ہے (۱) انا اجزی بہ کا مطلب یہ ہے کہ روزے کا ثواب بلاواسطۂ ملائکہ اللہ تعالیٰ خود عطا فرمائیگا (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزے کے ثواب کی مقدار کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ایک کے ثواب کی مقدار بعض الناس اور ملائکہ کو بھی معلوم ہے، مثلاً ایک نیکی کا بدلہ دس گنے سے لیکر سات سو گنے تک ہے، اور روزہ کا بدلہ بغیر حساب اللہ تعالیٰ دیں گے کما

قال اللہ تعالےٰ انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب ، والصابرون ھم الصائمون لانہ قال علیہ السلام ھو شھر الصبر "محدثینؒ فرماتے ہیں ایک شاذ روایت میں انا اجزی بہ بصیغۂ مجہول ہے یعنی اسکا بدلہ میں خود ہو جاؤنگا، یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا گیا من کان للہ کان اللہ لہ، یا اسکا مطلب یہ ہے کہ روزہ دار کو اللہ تعالےٰ اپنا دیدار کرائیگا، قیامت کے دن روزہ کے سوا باقی عبادات کفارہ بنیں گی اور انکے ذریعہ بندوں کے واجب الاداء حقوق ادا کئے جائیں گے لیکن روزہ کسی کو نہیں دیا جائیگا بلکہ باری تعالیٰ اصحاب حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرماویں گے اور اسکو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائیگا کما جاء فی روایۃ ابی ھریرۃؓ کل العمل کفارۃ الا الصوم الصوم لی وانا اجزی بہ (مسند احمد، ابوداؤد طیاسی) (فتح الباری ج ۴/ص ۹۱، دعوت عبدیت، عینی، عرف الشذی وغیرہ)

قولہٗ ولخلوف فم الصائم اطیب عنداللہ من ریح المسک "روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے،

تشریح: خلوف بضم الخاء یہ زیادہ صحیح ہے بمعنی وہ بو جو خلو معدہ کے وقت بخارات چڑھنے سے روزہ دار کے منہ میں پیدا ہوتی ہے اب یہ بو زیادہ پسندیدہ عنداللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں (۱) یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جسطرح انسانوں کے نزدیک مشک کے خوشبو پسندیدہ ہوتی ہے اسطرح اللہ کے نزدیک روزہ دار کے منہ کی بو اس سے زیادہ پسندیدہ ہے (۲) قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوگی (۳) عبادات کے مواقع پر مشک کی خوشبو استعمال کرنے سے اللہ تعالےٰ جس قدر خوش ہوتا ہے روزہ دار کے منہ کی بو سے اسکی بنسبت زیادہ خوش ہوگا (۴) یا اطیب سے رضاء الٰہی اور قبولیت مراد ہے (۵) صائم کو اس قدر ثواب دیا جائیگا جو مشک سے افضل ہوگا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے:- شوافع کہتے ہیں کہ بعد الزوال روزہ دار کیلئے مسواک کرنا مکروہ ہے اور کہتے ہیں جیسا کہ شھید کا خون اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہے کما قال علیہ السّلام الریح ریح المسک تو اسکو دھویا نہیں جاتا بلکہ اس خون کے ساتھ ہی شھید کو دفن کیا

جاتا ہے یہاں بھی روزہ دار کی بوکورکھنے اوراسکے تحفظ کی کوشش کی جانا چاہیئے ۔

احناف وغیرہ کی طرف سے جوابات: (۱) حدیث الباب کامنشأ یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اسکی بوکی بناپراسے برانہ سمجھیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مسواک توہر وقت مستحب ہے اسلئے کہ مسواک سے دانتوں کی بواور زردی زائل ہوجاتی ہے اور خلوف میں جس بوکا ذکر ہے وہ تومعدہ کے خالی ہونیکی وجہ سے اٹھنے والے بخارات سے پیدا ہوتی ہے جس کا سلسلہ مسواک کے بعد بھی جاری رہتا ہے (۲) جب روزہ دار کے منہ کی بدبو پسندیدہ ہے توخوشبوبدرجۂ اولیٰ پسندیدہ ہوگی (۳) مسواک کے استحباب کے بارے جواحادیث کثیرہ مروی ہیں وہ سب مطلق ہیں ان میں روزہ کی حالت یا بعدالزوال کے وقت کو مستثنیٰ نہیں کیا گیالہذاان احادیث سے روزہ دار کیلئے بھی ہروقت مسواک کی اجازت ثابت ہوتی ہے (۴) حضرت معاذؓ، ابن عمرؓ، عمرؓ وغیرہم سے بھی بعدالزوال مسواک کی صراحۃً اجازت ثابت ہے (معارف مدنیہ) (۵) رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بار بار رمضان آیا اگراس بوکی تحفظ کی کوشش افضل ہوتا ہے تو آپؐ اور صحابۂ کرام رمضان میں مسواک نہ کرتے، لیکن کسی حدیث سے تو یہ ثابت نہیں ہے (۶) شہداء کے خون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ شہداء حکماً مردہ ہوتا ہے اور روزہ دار تو زندہ ہوتا ہے (۷) شہداء کونماز وغیرہ میں حاضر ہوکر باری تعالےٰ سے مناجات کی ضرورت نہیں ہوتی روزہ دار کواسکی ضرورت ہوتی ہے (۸) شہداء کا خون اسکی مظلومیت کا نشان ہے، خلوف میں یہ بات تو نہیں ہے (۹) شہداء کولوگوں سے اختلاط اور گفتگو کی ضرورت پیش نہیں آتی روزہ دار کو یہ ضرورت پیش آتی رہتی ہے (فتح الباری، عینی، معارف مدنیہ وغیرہ) (۱۰) شہید کا خون ظلم کا اثر ہے، ظلم کا اظہار مناسب ہے جیسا کہ لایحب اللہ الجہر بالسوء من القول الامن ظلم، اس پر دال ہے اسلئے خون شہید کودھویانہیں جاتا، بخلاف روزہ دار کے منہ کی بدبو یہ اثر عبادت ہے اور عبادت کو چھپانا مناسب ہے اسلئے مسواک کیذریعہ اثر عبادت یعنی روزہ دار کے منہ کی بدتو کو زائل کیا جائیگا۔

قولہ والصیام جنۃ : تشریحات: ـ روزہ دار کو جب کوئی گالی دے تو وہ روزے کو ڈھال بنالے اوراس سے کہے کہ میں روزہ دار ہوں، شیطان کے وساوس، نفسانی

خواہشات ومعاصی سے روزہ، روزہ داروں کو بچاتا ہے جسطرح ظاہری ڈھال دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے لہذا صوم باطنی ڈھال ہے، روزہ دار کے سامنے جب کسی گناہ کا محرک آتا ہے تو روزہ اس کے لئے ڈھال بنجاتا ہے، اور وہ روزہ کے سبب اس گناہ کے ارتکاب سے باز رہتا ہے جہنم کی آگ کیلئے روزہ ڈھال بن جاتا ہے اور روزہ، روزہ دار کی مغفرت کرادیتا ہے۔

باب رؤية الهلال

حدیث : عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ لاتصوموا حتى تروا الهلال ولاتفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له "روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو اور عید کیلئے افطار اس وقت تک نہ کرو جبتک چاند نہ دیکھو اگر چاند تم پر مستور ہوجائے تو حساب لگالو (یعنی حساب سے تیس دن پورے کرلو)

تشریحات: واضح رہے کہ تمام احکام شرعیہ چونکہ چاند کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے، معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا افق پر وجود نہیں کیونکہ چاند کسی وقت اور کسی دن معدوم تو ہوتا نہیں اپنے مدار میں کہیں نہ کہیں موجود ہوتا ہے اسکے لئے نہ انتیس تاریخ شرط ہے اور نہ تیس بلکہ چاند کا رؤیت ہی مقصد ہے اگر چاند افق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اسکے وجود کا اعتبار نہ کیا جائیگا لہذا بذریعۂ ہوائی جہاز پر پرواز کر کے بادلوں سے اوپر جاکر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔

رؤیت ہلال کیلئے طرق موجبۂ شرعیہ: (۱) شہادت رؤیت، یعنی بچشم خود چاند دیکھنے پر شہادت دے (۲) شہادت علی الشہادۃ یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی اسکے سامنے تھا اور گواہ دینے کیلئے کہا اس نے دوسری جگہ جاکر کہا کہ فلاں بن فلاں، فلاں دن کی شام کو چاند دیکھا اور فلاں بن فلاں نے مجھ سے کہا کہ میری اس گواہی پر گواہ ہوجا، تو اس سے بھی چاند کا ثبوت ہوسکتا ہے، شہادت علی القضاء یعنی کسی قاضی نے ثبوت ہلال کا

فیصلہ دیا اسکوایک آدمی نے دوسری جگہ جا کر اسطرح گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے فلاں حاکم گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائیگا، کتاب القاضی الی القاضی یعنی ایک قاضیٔ شرع نے دوسرے شہر کے قاضیٔ شرع کے نام خط لکھا کہ میرے سامنے رؤیت ہلال پر شہادت شرعیہ قائم ہوئی اور خط میں اپنا اور مکتوب الیہ کا نام ونشاں پورا لکھا اب یہ قاضی اگر اس شہادت کو اپنے مذہب کے مطابق ثبوت کیلئے کافی سمجھے تو اس پر عمل کرسکتا ہے، بشرطیکہ شاہد کے اوصاف یعنی (الف) عاقل ہونا (ب) بالغ ہونا (ج) مسلمان ہونا (د) بینا ہونا (ر) عادل ہونا (ط) لفظ شہادت بولنا وغیرہ ان میں موجود ہوں تو ثبوت ہلال ہو جائیگا (۵) استفاضۂ خبر من جہات شتّی یعنی کوئی خبر اتنی عام اور مشہور ومتواتر ہو جائے کہ اسکے بیان کرنے والے کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہوسکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں اور یہ خبر بھی مختلف اطراف سے آرہی ہے ایسی خبر پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے اس میں نہ شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہے ۔

مسئلۂ خلافیہ

مذاہب: (۱) احناف، احمدؒ، شافعیؒ (فی قول واحد) کا مسلک یہ ہے کہ مطلع اگر صاف نہ ہو تو رمضان کے بارے میں ایک عادل شخص کی شہادت معتبر ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام اور اگر مطلع صاف ہو تو اتنی کثیر جماعت کی شہادت کا اعتبار ہوگا جن کی خبر سے یقین ہو جائے کہ یہ غلط نہیں ہوسکتی اور عید کے چاند کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر مطلع صاف نہ ہو تو دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں اور اگر مطلع صاف ہو تو جم غفیر کی ضرورت ہے جنکی خبر سے یقین حاصل ہو جائے (ہدایہ) (۲) مالکؒ اور شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ رمضان کے بارے میں دو عادل آدمیوں کی گواہی ضروری ہے۔

دلائل حنفیہ وحنابلہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال جاء اعرابی الی النبی ﷺ فقال انی رأیت الهلال فقال اتشهدان لااله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمد ارسول الله قال : نعم ، قال یا بلال اذّن فی الناس ان یصوموا غدًا (ابوداؤد، ترمذی، مشکوۃ ج ۱/ص

۱۷۴) (۲) عن ابن عمرؓ قال تراء الناس الهلال فاخبرت رسول الله ﷺ انی رأیتہٗ فصام وامر الناس بصیامه (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج۱/ص۱۷۴) (۳) صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ دینی معاملہ ہے اس میں ایک شخص کی خبر معتبر ہوتی ہے جیسا کہ روایت حدیث میں معتبر ہے، اسکے برخلاف عید کے چاند میں امر دنیوی بھی متعلق ہے اور ایسی چیز میں دو آدمیوں کی گواہی ضروری ہے جیسا کہ معاملات میں دو کی گواہی ضروری ہے۔

دلیل موالک وغیرہ: عن عبد الرحمن بن زید بن الخطاب مرفوعاً فان شهد شاهدان مسلمان فصوموا و افطروا (احمد، نسائی) اس سے ثابت ہوا روزہ اور افطار دونوں کیلئے دو گواہ ہونے چاہئیں ۔

جواب: اعرابی اور ابن عمرؓ کی حدیثوں کے صریح الفاظ سے ایک گواہ کا اعتبار ثابت ہوتا ہے اور حدیث عبد الرحمٰن تو غیر صریح ہے لہذا ایک گواہ والی روایات قابل ترجیح ہے۔

حدیث: عن ابی بکرةؓ قال قال رسول الله ﷺ شهرا عيد لاينقصان رمضان و ذو الحجة ،

سوال: شہر رمضان کو شہر عید کسطرح کہا گیا؟ حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے۔

جوابات: (۱) قرب کی وجہ سے کہا گیا چونکہ عید رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے (۲) چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس بنا پر رمضان کو شہر عید کہا گیا (۳) رمضان میں رحمت خداوندی کی بارش نازل ہوتی ہے ویسا ہی اس میں عتقاء من النار ہوتے ہیں اس بنا پر اسے شہر عید کہنا صحیح ہوا ۔

توجیہات حدیث میں مختلف اقوال: (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں ایک سال میں انتیس نہیں ہوسکتے ہیں (ترمذی) لیکن یہ مشاہدہ کا خلاف ہے اسکا جواب یہ ہے لاینقصان ای اغلبا یعنی یہ حکم اکثری ہے (۲) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں انهما لاینقصا ان فی الفضائل یعنی عشرۂ ذی الحجہ فضیلت میں رمضان کی طرح ہے چونکہ رمضان میں عبادت زیادہ ہوتی ہے اسلئے یہ خیال ہوسکتا تھا کہ اسکی فضیلت زیادہ ہے اسکے ازالہ کیلئے مذکورہ

حدیث ارشاد ہوا (۳) اسحٰق بن راہویہؒ فرماتے ہیں ثواب کے اعتبار سے نقصان نہیں ہوتے ہیں اگر چہ وہ دونوں مہینے عدد میں ۲۹ ہو جائیں یعنی تیس روزہ رکھنے کا جو ثواب ہوگا انتیس روزہ کا وہی پورا ثواب ہوگا لیکن یہ باعتبار ذی الحجہ کے نہیں بن سکتی کیونکہ وہاں تو پورا دس دن ہوتے ہیں تو کہا جائیگا کہ کبھی کبھی وہاں نقص اغماء ہلال ذی قعدہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے، علامہ یوسف بنوریؒ معارف السنن ج ۶/ص ۱۰۶ میں لکھتے ہیں یہ اخری قول ہی راجح ہے، اسکی اور بھی متعدد تو جیہات ہیں اسکے لئے فتح الباری ج ۴/ص ۱۰۶، عینی ج ۱/ص ۲۸۴، معارف ج ۶/ص ۲۵، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہوں ۔

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لایتقدمن احدکم رمضان بصوم یوم اویومین، (مشکوۃ ص ۱۷۴)

تشریح: اہل کتاب اپنی عبادات وعقائد میں اپنی رائے فاسد سے اضافہ کر دیا تھا چنانچہ جس وقت انکو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دو ایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کر دیا تھا اور ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی، نصاری تو روزوں کی مقدار میں اضافہ کر کے پچاس کر لئے تھے اسلئے نبی کریم ﷺ نے اسکے سدباب کیلئے یہ حکم نافذ فرمایا، لہذا رمضان سے پہلے بنیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے، رمضان سے پہلے روزہ رکھنے سے بماہ رمضان عبادت میں کوتاہی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے جو رمضان کی برکات سے محرومی کا سبب ہوگا، آنحضرت ﷺ کا حکم ہے **صوموا الرؤیتہ وافطروا الرؤیتہ** اس سے پہلے روزہ رکھنے سے اس حکم کی بظاہر مخالفت لازم آتا ہے جس سے حدود شرع کی پابندی سے لاپرواہی ظاہر ہوتی ہے ابن ہمامؒ فرماتے ہیں دو ایک روز پہلے نفل روزہ رکھنا کراہت تنزیہی ہے کیونکہ ذات صوم میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ اگر وہ ہر جمعہ اور جمعرات میں روزہ رکھنے کا عادی ہے اتفاق سے رمضان کے قبل یہ دو دن آ گئے تو یہ بھی جائز ہے۔

حدیث: عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا انتصف شعبان فلا تصوموا، (مشکوۃ ص ۱۷۴) جب نصف شعبان ہو جائے تو اس میں روزہ نہ رکھو، اور

حدیث ام سلمۃؓ میں ھے ما رأیت النبی ﷺ یصوم شھرین متتابعین الا شعبان ورمضان (ابوداؤد، ترمذی، مشکوۃ ج۱/ص۱۷۴) **تعارضا**

وجوہ تطبیق: (۱) حدیث الباب ضعیف ہے کما قال احمدؒ وابن معینؒ (۲) نہی کی حدیث شفقت پر محمول ہے کیونکہ نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے سے شاید امت کوضعف پیدا ہو جائے جس سے رمضان کے روزہ رکھنے میں کوتاہی اور نشاط میں کمی آجائے ہاں آنحضرت ﷺ شعبان میں بکثرت روزے اسلئے رکھتے تھے کہ اس ماہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اعمال پیش کئے جاتے ہیں اور آپ ﷺ کی حالت ایسی تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود کمزوری لاحق نہیں ہوتی تھی (۳) نبی علیہ السلام خود وہ کام کر لیتے تھے جنکا دوسروں کو منع فرماتے تھے کیونکہ یہ سد ذرائع کی قسم سے تھیں اور نبی علیہ السلام تو غلو فی الدین وغیرہ سے معصوم تھے اسلئے آنحضرت ﷺ نصف شعبان کے بعد بھی روزہ رکھتے تھے (۴) راوی حدیث ابو ہریرہؓ خود نصف شعبان کے بعد روزہ رکھتے تھے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل اسکے منسوخ ہونیکی دلیل ہے (۵) ازواجِ مطہرات بشہر شعبان قضاء رمضان میں مشغول رہتی تھیں اسلئے حضور ﷺ کو فرصت مل جاتی تھی اور آپ روزہ رکھ لیتے تھے (۶) رمضان میں نفل روزے نہیں ہوسکتے تھے اسلئے اسکے بدلے میں آپ شعبان میں بکثرت روزے رکھتے تھے۔

حدیث: **عن عمار بن یاسرؓ قال من صام الیوم الذی یشک فیه فقد عصیٰ ابا القاسم ﷺ** ۔ (مشکوۃ ص۱۷۴/۱)

یوم الشک کہا جاتا ہے شعبان کی انتیس تاریخ کے بعد والے دن جس میں بادل وغیرہ کیوجہ سے چاند نہیں دیکھا گیا کیونکہ اس دن کے بارے میں یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ رمضان شروع نہ ہوا ہو، اگر انتیس تاریخ کو بادل وغیرہ نہ ہو اور کوئی شخص چاند نہ دیکھے تو تیس تاریخ کو یوم الشک نہیں کہیں گے (ہدایہ مظاہر حق) ابن تیمیہؒ نے فرمایا یوم الشک یوم صحو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس میں چاند کا مطلع

صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہوا نکے نزدیک اگر مطلع ابر آلود ہونیکی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا (معارف السنن ج ۵ ص ۳۴۲) صاحب عنایہؒ لکھتے ہیں یوم الشک ھو الیوم الأخیر من شعبان الذی تحتمل ان یکون اخر شعبان او اول رمضان، بہر حال اکثر علماء کے نزدیک یوم الشک یوم غیم ہے اور اسی دن روزہ رکھنے کے متعلق مختلف اقوال ہیں بعض نے کہا اسی دن رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے، شافعیؒ کے نزدیک اس دن فرض اور نفل کسی قسم کا روزہ جائز نہیں، ابوحنیفہؒ اور مالکؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک (الف) اسی دن رمضان کی فرض کی نیت سے روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے اور حدیث الباب کا محمل انکے نزدیک یہی ہے، لیکن اسکے باوجود اگر کسی نے بنیت رمضان روزہ رکھ لیا اور پھر بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی یہ رمضان کا دن تھا تو اسکو یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا کیونکہ یہ شخص شہر رمضان میں موجود ہے اور روزہ رکھ چکا ہے تو یہ باری تعالیٰ کا قول فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ پر عامل ہوگیا اور اگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شعبان کا دن تھا تو یہ نفل روزہ شمار ہوگا اور مع الکراہت جائز ہوگا اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا اور یہ محقق ہو چکا کہ یہ دن شعبان کا ہے تو اس پر اسکی قضاء لازم نہ ہوگی، لانہ فی معنی المظنون، کما قال صاحب الھدایہؒ (ب) رمضان کے علاوہ اگر واجب آخر کی نیت کرے تو یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کراہت کمتر ہے (ج) تردد ہو کہ کل رمضان ہوا تو روزہ ہے ورنہ نہیں تو یہ روزہ نہیں ہوگا کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی ہے (د) صرف نفل کی نیت سے روزہ رکھے، یہ عند الاحناف خواص کیلئے بلا کراہت جائز ہے اور عوام کیلئے مکروہ ہے، خواص وہ لوگ ہیں جو یوم الشک کے روزے کی نیت کرنا جانتے ہوں، عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسی دن کے روزے کی نیت کرنا صحیح طریقہ سے نہ جانتے ہوں، چونکہ وہ وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے ہیں اسلئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا، صوم یوم الشک کی اور بھی چند صورتیں ہیں ان کیلئے ہدایہ، عینی، فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہو۔

مسئلۂ اختلاف مطالع: حدیث: عن ابی البختریؒ قال خرجنا للعمرة فلما نزلنا ببطن نخلة ترآينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث....... فقال ان رسول الله ﷺ مدّه للرؤية فهو ليلة رايتموه ،یعنی رسول اللہ ﷺ نے رؤیت کیطرف منسوب فرمایا ہے اسلئے یہ اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اسکی رؤیت ہوئی ہے، یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر میں چاند نظر آجائے اور دوسرے شہر میں چاند نظر نہ آئے تو دوسرے شہر میں پہلے شہر کی رؤیت ہلال سے روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ چنانچہ ماہرین علم ہیئت کی یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ مشرق ومغرب کے ایک ہزار میل کے فاصلہ پر سورج کے طلوع اور غروب میں ایک گھنٹہ کا فرق پڑجاتا ہے ایسے فی پانچسو میل پر آدھ گھنٹہ کا اور ڈھائی سومیل پر پندرہ منٹ کا، لہذا ائمۂ اربعہ اور انکے مقلدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام مسائل اور احکام شرعیہ میں اختلاف مطالع معتبر ہے چنانچہ نماز کے اوقات خمسہ، ماہ رمضان، افطار وسحور، قربانی اور عدت وغیرہ کیلئے اپنے اپنے مطالع کا اعتبار ہوگا، لیکن صوم رمضان اور عید کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا کہ ایک شہر میں دیکھنے سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا اور عید کرنا ضروری نہیں ہوگا (۲) متأخرین حنفیہ مثلاً علامہ ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ، علامہ زیلعیؒ ور امام قدوریؒ وغیرہم نے اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے کیلئے بلاد متباعدہ کا شرط لگایا ہے (۳) متقدمین حنفیہ کے نزدیک مطلقاً اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں چنانچہ متون میں تصریح ہے کہ لاعبرة لاختلاف المطالع، لہذا ایک شہر کی رؤیت سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہوگا بشرطیکہ اس شہر میں رؤیت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہوجائے یہاں تک کہ امریکہ میں رہنے والے باشندگاں کی رؤیت سے اہل بنگلہ دیش پر روزہ رکھنا لازم ہوجائیگا، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں اگر متقدمین حنفیہ کے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، تاریخوں میں عید کرنا پڑیگا مثلاً قسطنطنیہ میں دودن پہلے چاند نظر آیا اب انکی

رؤیت کو اہل ہندیا اہل بنگلہ دیش اعتبار کریں تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس میں ہو جائیں گے اسلئے فتویٰ متأخرین حنفیہ کے قول پر ہوگا لیکن شہروں کے قرب وبعد کے معیار میں متعدد اقوال ہیں (۱) جمہور اہل عراق اور صیدلانی کا نظریہ یہ ہے کہ جب دو شہروں کے مطلع مختلف ہوتو وہ شہر بعید قرار پائیں گے جیسا کہ بغداد اور کوفہ (۲) علامہ حمیدی وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ ایک ملک کے شہر باہم متقارب دوملکوں کے شہر باہم متباعد ہیں (۳) امام الحرمینؒ، غزالیؒ، بغویؒ اور خراسانیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ قرب اور بعد کا مدار مسافت قصر پر ہے (۴) بعض نے کہا عرف کا اعتبار ہے (۵) بعض نے کہا مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے (۶) ابن عابدینؒ نے ایک مہینہ کی مسافت کو بعید کہا اور اسکے کم کو قریب کہا (۷) سب سے صحیح قول یہ ہے کہ دو مقامات کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ تاریخ بدل جاتی ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا کیونکہ وہ بعید ہے اور اگر تاریخ نہ بدلتی ہو تو وہ قریب ہے لہذا وہاں اختلاف مطالع معتبر نہ ہوگا کیونکہ احادیث میں تصریح ہے کہ مہینہ ۲۹ دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہوتا، لہذا جہاں اسکا خلاف لازم آئے اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا (ردالمختار ج ۲/ص ۱۳۱، فتح الملہم ج ۳/ص ۱۱۳ وغیرہ) حضرت مفتی شفیعؒ فرماتے ہیں ''احقر کا گمان یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلاف مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اسکا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق ومغرب فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا نادر کو بحکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر فرمایا لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق ومغرب کو ایک کرڈالا، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی شہادت مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلاد بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی ہو اختلاف مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہوگا (رؤیت ہلال ص ۶۰-۶۷)

صوم وصال: حدیث :عن ابی هریرةؓ قال نهی رسول اللہﷺ عن الوصال فی الصوم

صوم وصال کے معنی: مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا، قال العینیؒ فان من صام یومین او اکثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل ومن صام عمره وافطر جمیع لیا لیه فهو صائم الدهر ولیس بمواصل (عمدۃ القاری ج ۱۱/ص ۹۰) صوم وصال آنحضرتﷺ کیلئے خاص تھا اسلئے امت کو نہ رکھنا اولیٰ ہے اب اگر کوئی رکھ لے تو اسکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) جمہور کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے (۲) شوافع کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے (۳) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل جمہور: حدیث الباب ہے کیونکہ جمہور نے نہی کو تحریم پر حمل کیا ہے اور شوافع نے تنزیہی پر۔

دلائل احمدؒ واسحٰقؒ: (۱) قول عائشہؓ نهاهم عن الوصال رحمة لهم اس سے معلوم ہوا کہ صوم وصال کو امت کیلئے صرف رحمت وشفقت کے پیش نظر منع فرمایا ہے نہ کہ الزاماً (۲) عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ کے بارے میں منقول ہے کہ یہ حضرات صوم وصال رکھتے تھے۔

جواب: جمہور کہتا ہے قول عائشہؓ میں جو رحمۃ ہے یہ تحریم کا سبب ہے، عبداللہ بن زبیرؓ کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اسلئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ارشاد پر محمول کیا ہو، یا کراہت کا حکم ان لوگوں کیلئے سمجھتے ہوں جو اسکا اہل نہیں ہوں۔

قوله قال ایکم مثلی آپؐ نے فرمایا تم میں سے کون شخص میری مثل ہے، اور قرآن مجید میں ہے انما انا بشر مثلکم (الایۃ) "میں تمہاری مثل بشر ہوں" بظاہر ان میں تعارض ہے

جواب: قرآن نے جس مثلیت کو ثابت کیا ہے وہ آدم علیہ السلام کے فرزند ہونے کے اعتبار سے ہے یا معنی یہ ہیں کہ معبود نہ ہونے میں بھی تمہارے مثل ہوں اور حدیث میں مثلیت کی نفی کی گئی، اسکا مقصد یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شخص صفات میں آپ کی مثل نہیں ہے۔

مسئلۂ امکانِ نظیر: علماء حقانی اور علماء فلسفی کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ رسول ﷺ کی نظیر کو تخلیق کرنا آیا ممکن ہے یا نہیں؟ شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ اور علامہ قاسم نانوتویؒ اور شیخ الہند محمود الحسن دیوبندیؒ وغیرہم آپ ﷺ کی نظیر کی تخلیق کو ممکن مانتے ہیں، اور مولانا فضل الحق خیرآبادیؒ اور مولانا عبدالحق خیرآبادیؒ وغیرہما آپ کی نظیر کی تخلیق کو ناممکن مانتے ہیں نظیر سے مراد وہ شخص ہے جو تمام اوصاف محمودہ میں آپؐ کے مساوی ہو حضرت اسماعیل شہیدؒ بالاکوٹ کی اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف ہے جسکا نام "رسالۂ ایک روزی" اسطرح علماء دیوبند کی طرف سے بھی اس موضوع پر متعدد کتابیں ہیں مثلاً امکان النظیر فی النبی البشیر والنذیر، اور علماء خیرآباد سے بھی امتناع النظیر فی النبی البشیر والنذیر نامی ایک رسالہ ہے، لہذا اس مسئلہ کی تحقیق کیلئے کتب مذکورہ ملاحظہ ہو۔

قولہ' انی ابیت یطعمنی ویسقینی "میں تو اسطرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے میرے پروردگار کھلاتا ہے اور میری پیاس بجھاتی ہے"

اشکال: جب آپؐ نے کھا پی لیا تو صوم وصال کیسے ہوئے؟

جوابات: (۱) وصال کے روزے دنیاوی کھانے کے اعتبار سے تھے اور آپکو جنت کے کھانے کھلائے جاتے تھے چونکہ یہ معتاد طعام نہیں تھا اسلئے افطار نہیں ہوتا تھا (۲) آپ کو جمال باری تعالیٰ کا دیدار کرایا جاتا تھا اور اس دیدار سے آپؐ اس قدر فائز ہوتے تھے کہ آپکو کھانے پینے کی ضرورت نہیں رہتی (۳) آپکو اللہ کے عشق ومحبت وعظمت ایسی حاصل تھی کہ آپکو کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا، یعنی آپ کو روحانی غذا اکمل طور پر حاصل تھے اور وہ جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہے۔

حدیث: **عن حفصةؓ قولہ' من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ'**

مسئلۂ خلافیہ: مذاہب: (۱) مالکؒ اور ابن ابی ذئبؒ کے نزدیک ہر روزہ کیلئے رات سے نیت ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا کفارہ یا صوم نذر یا صوم نفل ہو یہ ابن عمرؓ اور ... بھی منقول ہے (۲) شافعیؒ، اسحٰقؒ اور احمدؒ کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے را...

ضروری ہے اور نفل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے (۳) احناف، ثوریؒ، اور نخعیؒ وغیرہم کے نزدیک رمضان، نذر معین اور نفل کیلئے رات سے نیت کرنا واجب نہیں ہے نصف نہار شرعی سے پہلے پہلے کر لینا کافی ہے البتہ کفارہ اور صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

دلیل مالکؒ وغیرہ: حدیث الباب، وہاں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس میں کسی روزہ کی تخصیص نہیں ہے۔

دلیل شوافع: انکی دلیل بھی حدیث الباب ہے لیکن نوافل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کیونکہ متعدد صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبیؐ نے نفل کی نیت دن میں کی ہے نیز نفل روزہ انکے نزدیک متجزی ہے لہذا رات ہی میں نیت کرنا ضروری نہ ہوگی۔

دلائل احناف: (۱) عن عائشةؓ قالت دخل علی رسول الله ﷺ یوماً فقال هل عندكم شئ ؟ قالت قلت لاقال فانی صائم (مسلم، ترمذی، مشکوٰۃ ج ۱/ص ۱۸۱) اس سے ظاہر ہے کہ نفل کی نیت آپ نے دن میں کی ہے، اور فرائض کے بارے میں (۲) سلمی بن اکوع کی روایت قال أمر النبی ﷺ رجلا من اسلم ان اذن فی الناس ان من اکل فلیصم بقیة یومه ومن لم یكن اكل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء (بخاری ج ۱/ص ۲۶۸) (هذه الروایة من ثلاثیات البخاری) ومسلم ج ۱/ص ۳۵۹) اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا اور ابوداؤد ج ۱/ ۳۳۲ میں واقضوه کا لفظ تصریح ہے، لہذا معلوم ہوا کہ صوم فرض کی نیت دن میں کرنیکا حکم دیا (۳) ایک اعرابی نے دن میں آکر رؤیت ہلال کی شہادت دی تو آپؐ نے فرمایا کہ الا من اکل فلا یاکل بقیة یومه ومن لم یاکل فلیصم (ابن جوزی، لمعات) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فرض روزہ کی نیت دن میں بھی ہو سکتی ہے (۴) اللہ تعالےٰ نے شہر رمضان کو روزوں کیلئے متعین کر دیا ہے اور شارع کی تعیین بندہ کی تعیین (نیت) سے زیادہ قوی ہے لہذا اول نہار میں امساک روزہ ہی میں شمار ہونا چاہئے یہ علت نذر معین میں بھی موجود

ہے کیونکہ بندہ اس دن کو روزہ کیلئے متعین کر دیتا ہے نحکمہٗ لحکم رمضان، اور کفارہ، قضاء اور نذر مطلق میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اسلئے پورے دن کو اس روزے کیساتھ مخصوص کرنے کیلئے رات ہی سے نیت کرنا واجب ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے فرمایا ہے اور ابوداؤدؒ فرماتے ہیں لایصح رفعہٗ بخاریؒ نے فرمایا ھو خطأ فیہ اضطراب، لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے (۲) نفی کمال پر محمول ہے (۳) حدیث کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس وقت بھی نیت کرے رات ہی سے روزہ ہونے کی نیت کرے اگر دن کے کسی حصہ سے روزہ شروع ہونیکی نیت کرلیا تو روزہ نہ ہوگا (ہدایہ) (۴) حدیث الباب صوم قضاء و کفارہ اور نذر غیر معین پر محمول ہے تاکہ تمام احادیث کے مابین تطبیق ہوجائے۔

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قولہ' اذا سمع النداء احدکم والاناء فی یدہ فلایضعہ حتی یقضی حاجتہ منہ،، مودودی صاحب اور بعض علماء اس حدیث کے ظاہر کی بنا پر صبح صادق کے طلوع کے بعد بھی جواز اُکل وشرب کے قائل ہیں مگر جمہور امت کے نزدیک صبح صادق کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔

اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ج ۲/ص ۵۱۸-۵۲۰ میں ملاحظہ ہو۔

باب تنزیہ الصوم

"روزہ کو پاک کرنیکا بیان،،

حدیث: عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ ﷺ یدرکہ الفجر فی رمضان وھو جنب من غیر حلم فیغتسل ویصوم (مشکوۃ ص۱۷۶)

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: امام نوویؒ لکھتے ہیں (۱) فضل ابن عباسؓ اور حسن بن صالحؒ وغیرہ بعض تابعین کے نزدیک حالت جنابت میں روزہ رکھنا جائز نہیں (۲) ابراہیم نخعیؒ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ نفل روزہ صحیح ہوجائیگا اور فرض باطل ہوجائیگا (۳) ائمہ اربعہ اور جمہور علماء

کے نزدیک جنابت روزہ کے منافی نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل البتہ صبح کے پہلے پاک ہوجانا افضل ہے، اسطرح اور بھی چار مذاہب ہیں ۔

دلیل فضلؒ، حسنؒ وغیرھما: قول ابی ھریرۃؓ من اصبح جنبا ویرید الصوم لیس له صوم بل یفطر (طحاوی، بخاری تعلیقات) ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے اسکو فرض پر حمل کیا ہے۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) حدیث ام سلمہؓ (ترمذی وغیرہ) ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں ان دونوں کی احادیث صحیح اور متواتر ہیں اور یہ دونوں نبی علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے ہیں جو شوہر کے احوال سے زیادہ باخبر ہیں (۳) قولہٗ تعالیٰ "فالئٰن باشروھن وابتغوا ما کتب الله لکم وکلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام إلی اللیل" (بقرہ آیت ۱۸۷) یہاں مفطرات ثلثہ کی اجازت صبح صادق تک دی گئی لہذا جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کریگا وہ تو صبح صادق کے بعد ہی غسل کر سکے گا معلوم ہوا جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

جوابات: (۱) ابتداءً ابوہریرہؓ کا بھی جنابت سے بطلان صوم کا مسلک تھا پھر وہ اپنے مسلک سے رجوع کی تصریح مسلم شریف ج ۱/ص ۳۵۲ میں موجود ہے (۲) ابن المنذرؒ فرماتے ہیں آیت مذکورہ سے سابقہ حکم منسوخ ہوگیا (۳) قول ابی ہریرہؓ اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ رات میں سوجانے کے بعد کھانا، پینا اور جماع حرام ہوجاتا تھا (۴) بعض نے کہا قول ابی ہریرہؓ کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع صبح صادق بھی جماع میں مشغول رہے اسکا روزہ تو بالاتفاق نہ ہوگا (عینی ج ۱۱/ص ۶، معرف السنن ج ۶/ص ۱۷۹، بذل المجھود ج ۳/ص ۱۵۲ وغیرہ)

قولهٗ من غیر حلم: اسکو بطور خاص اس لئے ذکر کیا گیا کہ انبیاء کرام کو احتلام نہیں ہوتا تھا کیونکہ یہ خواب میں شیطان کے آنے کا اثر سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس سے قطعی محفوظ تھے ۔

رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کا بیان: حدیث: عنہ قال بینما جلوس عند النبی ﷺ اذجاءہ رجل فقال یا رسول اللہ ھلکت قال مالک قال وقعت علی إمرأتی .

یہاں مختلف فیہ چند مسائل ہیں: مسئلہ اولیٰ یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقاً قصداً افطار سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک صرف قصداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے اکل وشرب عمداً سے کفارہ واجب نہیں صرف قضاء واجب ہوتی ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور ثوریؒ کے نزدیک قصداً اجماع واکل وشرب سے قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ۔

دلائل شافعیؒ واحمدؒ: (۱) حدیث الباب ہے چنانچہ اس میں کفارہ کا حکم صرف جماع کی صورت میں وارد ہوا ہے اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہو کر آیا تھا والتائب من الذنب کمن لاذنب لہٗ کی بنا پر توبہ سے گناہ دور ہو گیا اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہذا یہ حکم اپنے مورد پر منحصر رہیگا (۲) جماع پر اکل وشرب کا قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ انکے مابین بہت فرق ہیں۔

دلائل احناف وموالک: (۱) عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ امر رجلا افطر فی رمضان ان یعتق رقبۃ اویصوم شھرین اوان یطعم ستین مسکینا (مسلم) یہاں تو مطلقاً افطار پر کفارہ کا حکم دیا گیا (۲) عن عائشۃؓ انہ ' علیہ الصلوۃ والسلام سألہ الرجل فقال افطرت فی رمضان فامرہ بالتصدق بالعرق ولم یسألہ بماذا افطر (نسائی)
(۳) کفارہ کا تعلق افطار کی جنایت سے ہے اور جنایت کاملہ جسطرح جماع کی صورت میں پائی جاتی ہے اس طرح اکل وشرب کی صورت میں بھی پائی گئی لہذا حکم میں تینوں برابر ہونا چاہئے یہ نہیں ہوسکتا ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو اور دوسرے سے نہیں (ہدایہ) (۴) عرف سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ جماع کی طرف کفارہ کی اضافت نہیں ہوتی چنانچہ کفارۂ افطار کہا جاتا ہے کفارۂ جماع نہیں کہا جاتا ہے ۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں فقط جماع کی صورت بیان کی اس میں انحصار تو نہیں کیا تا کہ اکل وشرب موجب کفارہ ہونے کی نفی ہو جائے اور شوافع نے جو یہ دعویٰ کیا کہ توبہ رافع ذنوب ہونیکی بنا پر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا (۲) اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے احادیث مذکورہ سے کفارہ کا حکم اکل وشرب میں ثابت کیا نہ کہ قیاس سے (۳) نیز توبہ کے بعد بھی جب شریعت نے اعتاق رقبہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ محض توبہ اس جنایت کیلئے مکفر نہیں ہوئی جیسے چوری اور زنا کی جنایتوں کیلئے توبہ مکفر نہیں ہوتی بلکہ حدود لگا نے کی ضرورت پڑتی ہے (۴) نیز کفارہ کا وجوب ماہ رمضان کے احترام میں خلل پیدا کرنے سے روکنے کیلئے ہوا ہے یہ بات جماع کی طرح اکل وشرب میں بھی موجود ہے لہذا ان میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے ۔

قوله هل تجد رقبة تعتقها الخ : مسئلۂ ثانیہ اس میں کفارۂ فطر کی ترتیب اس طرح بیان کی گئی پہلے اعتاق رقبہ ہے اگر اس کی قدرت نہ ہو تو دو ماہ کے متواتر روزہ رکھے اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے (۲) مالکؒ، ابن جریجؒ وغیرہ کے نزدیک یہ ترتیب اختیاری ہے واجب نہیں۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: حدیث الباب ہے چونکہ وہاں **فهل تستطيع** میں فاء تعقیب کیلئے ہے اور اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ صیام شہرین متتابعین پر عمل اس صورت میں جائز ہے جبکہ عتق رقبہ کی طاقت نہ ہو۔

دلیل مالکؒ: حدیث ابی ہریرۃؓ ہے: **ان رجلا افطر في رمضان فامره رسول الله ﷺ ان يكفر بعتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا** (مؤطا مالک) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تینوں میں سے ایک چیز کا اختیار ہے جو چاہے کرے۔

جوابات: (۱) امام زہریؒ سے ترتیب روایت کرنے والوں کی تعداد تیس منقول ہے کما نقل الحافظ ابن حجرؒ وغیرہ لہذا وہ روایات قابل ترجیح ہیں (۲) موالک نے لفظ اَو سے یہ سمجھا ہے کہ حکم اختیاری ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ لفظ او کبھی ترتیب کیلئے مستعمل ہے (۳) ابن حجرؒ اور ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں ائمہ ثلاثہ کے قول میں احتیاط ہے لہذا وہ راجح ہوگا۔

قوله' فقال الرجل اعلی افقرمنی یا رسول الله ، اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میں یہ کسی ایسے شخص کو دوں جو مجھ سے بھی زیادہ محتاج ہو یعنی میں خود سب سے زیادہ محتاج ہوں پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے اہل وعیال کو کھلاؤ۔

مسئلہ ثالثہ: سقوط کفارہ: مذاہب: (۱) جمہور ائمہ کے نزدیک تنگ دست سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا ہے (۲) احمدؒ (فی روایۃ) اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ ساقط ہوجاتا ہے۔

دلیل جمہور: وہ عام نصوص ہیں جن میں تنگ دست اور مالدار کا کوئی فرق مذکور نہیں

دلیل احمدؒ وغیرہ: حدیث الباب ہے۔

جوابات: (۱) چونکہ یہ صحابی کفارہ کی تینوں صورتوں سے عاجز تھے اسلئے کفارہ انکے ذمے میں دَین ہوگیا وہ مفلس کے مثل ہوگیا لہذا قادر ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کرلے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسکا کفارہ ساقط ہوگیا کیونکہ کفارہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوسکتا یہ ابوحنیفہؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے (۲) امام زہریؒ نے کہا یہ حکم اسی شخص کیلئے خاص تھا اس کی دلیل دارقطنی کی روایت فقد کفر اللہ عنک ہے (۳) یہ حدیث منسوخ ہے کما قال سعید بن جبیرؒ (۴) ''اھلک،، سے مراد مجازاً اخویش واقارب ہیں (۵) انکی عاجزی ظاہر ہونے کے بعد انکو کھجوریں عطا کی گئیں اور کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا گیا اگر عاجز سے کفارہ ساقط ہوجاتا (کما قال احمدؒ) تو اس کی ادائیگی کا کیوں حکم دیا گیا لہذا قدرت کے بعد ادائیگی ضروری ہے۔

مسئلہ رابعہ: جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کفارہ الگ الگ مرد پر واجب ہوتا ہے اور عورت پر بھی کیونکہ مرد پر وجوب کفارہ کے حکم کی علت افطار صوم ہے یہ علت عورت کے حق میں بھی موجود ہے اس لئے اس پر بھی کفارہ ہونا چاہئے البتہ اگر عورت اس فعل میں مجبور تھی تو اس

پر کفارہ واجب نہیں اس حدیث میں اور بھی متعدد بحثیں ہیں اس کیلئے فتح الباری ج ۴/ص ۱۴۵، عمدۃ القاری ج ۱۱/ص ۳۴، التعلیق ج ۳/ص ۳۸۸ وغیرہ ملاحظہ ہو۔

قبلہ اور مباشرۂ صائم کا مسئلہ حدیث: عن عائشۃؓ ان النبی ﷺ یقبلھا وھو صائم۔ صائم کیلئے قبلہ اور مباشرت بمس کے متعلق متعدد اقوال ہیں ، **مذاہب:** (۱) احمدؒ، داؤد ظاہریؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک مطلقاً مباح ہے (۲) بعض تابعین کے نزدیک یہ دونوں عمل مطلقاً ممنوع ہے (۳) مالکؒ (فی روایۃ مشہورۃ) کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نفلی روزہ میں مباح ہے اور فرض میں مکروہ ہے (۴) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ، ثوریؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک جوان کیلئے مکروہ اور بوڑھے کیلئے مباح ہے اس سے مراد یہ ہے کہ صائم کو اگر نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا تو مباح ہے ورنہ مکروہ، البتہ سب اس پر متفق ہیں کہ روزہ نہیں ٹوٹتا جبتک انزال منی نہ ہو علامہ شامیؒ لکھتے ہیں قبلۂ فاحشہ جو بصورت مضغ شفتین ہو وہ مطلقاً مکروہ ہے اور مس لسان سے اگر ابتلاع ریق ہو تو وہ بالاتفاق مفطر ہے۔

قولہ ویمس لسانھا : ''عائشہؓ کی زبان اپنے دہن مبارک میں لیتے تھے'' یعنی زبان اپنے منہ میں لیکر تھوک منہ سے باہر پھینک دیتے تھے نیز یہ حدیث تو ضعیف ہے ،

کراھیۃ الحجامۃ للصائم: عن شداد بن اوس....... افطر الحاجم والمحجوم :

اختلاف مذاہب: (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہم کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے حاجم اور محجوم دونوں کا ایک حکم ہے (۲) اوزاعیؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے (۳) ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک احتجام نہ مفسد ہے اور نہ مکروہ۔

دلیل احمدؒ واسحٰقؒ: حدیث الباب۔

دلائل جمہور (۱) عن ابن عباسؓ قال ان النبی ﷺ احتجم وھو محرم واحتجم وھو صائم (متفق علیہ، مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۷۶)

(۲) نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجامة والواصلة ولم يحرمها ابقاء على أمته (ابوداؤد) (۳) عن أبى سعيد الخدريؓ ثلاث لايفطرن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام (ترمذی) **جوابات** (۱) افطر یہ کاد ان یفطر کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کردیتا ہے چونکہ حاجم کے حلق میں خون کا قطرہ چلے جانیکا خطرہ ہے اور محجوم کو ضعف بڑھ جانے سے روزہ توڑنے پر مجبور ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ (۲) یہ کراہت پر محمول ہے کما قال الاوزاعیؒ وحسن بصریؒ (۳) الحاجم والمحجوم میں لام عہد کا ہے اس سے مراد وہ خاص اشخاص ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے اور افطار سے مراد ثواب کا ضائع ہوجانا ہے (۴) افطار سے مراد روزے کے برکات ختم ہوجانا ہے کیونکہ حجامت سے تلویث بالنجاست ہوتی ہے (۵) شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا کہ حدیث الباب منسوخ ہے۔ **وجوہِ ترجیح مذاہب جمہور** (۱) حدیث ابن عباسؓ قاعدۂ کلیہ اور اصل کے موافق ہے اور حدیث الباب واقعۂ جزئیہ پر محمول ہے لہذا حدیث ابن عباسؓ قابل ترجیح ہے۔ (۲) حدیث الباب میں اور بھی متعدد احتمالات ہیں۔ لہذا صریح احادیث کے مقابلے میں یہ مرجوح ہے (معارف السنن ص۱۶۴ ج۶ عمدۃ القاری ص۳۹ ج۱۱ وغیرہما)

بَابُ صَوْمِ الْمُسَافِرِ

حدیث :- عن عائشةؓ ... قال للنبى صلى الله عليه وسلم أصوم فى السفر فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر. سفر میں رمضان کا روزہ رکھنے نہ رکھنے میں علماء کا اختلاف ہے **مذاہب** (۱) داؤد ظاہریؒ اور بعض کے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے (۲) احمدؒ، اسحٰقؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے (۳) احناف، موالک، اور شوافع اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک حالت سفر میں صوم وافطار دونوں جائز ہیں البتہ روزہ رکھنا بہتر ہے **دلائل داؤد ظاہریؒ وغیرہ** (۱) قوله تعالىٰ. أو على سفر فعدة من أيام أخر (الآية) اس آیت میں سفر کے اختتام پر بحالت اقامت روزہ قضاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے خواہ بحالت سفر روزہ رکھے یا نہ رکھے اس سے معلوم ہوا کہ روزہ بحالت سفر جائز نہیں (۲) عن جابرؓ ... فقال ليس من البر الصوم فى السفر (متفق علیہ) مشکوٰۃ ص۱۷۶ ج۱ (۳) عن جابرؓ ... ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة (مسلم مشکوٰۃ ص۱۷۶ ج۱) **دلائل جمہور** حدیث الباب اس طرح وہ تمام احادیث جن میں آنحضرتؐ اور صحابۂ کرامؓ سے بحالت سفر روزہ رکھنا ثابت ہے۔ (ال احمدؒ، واسحٰقؒ وغیرہ نے عملاً بالرخصت افطار کو افضل قرار دیا لیکن ائمہ ثلاثہ وغیرہم نے اگر روزہ رکھنے یہ

کوئی تکلیف نہ ہو تو اس وقت رکھنے کو افضل قرار دیا چنانچہ باری تعالیٰ نے مرض وسفر کی حالت بیان کرنے کے بعد وان تصوموا خیر لکم (الآیۃ) فرمایا لہذا یقیناً مسافر کا روزہ رکھنا افطار سے افضل ہوگا۔ ابن عباسؓ کی حدیث ابوداؤد میں مروی ہے جس میں افطار اور صوم میں اختیار دیا گیا۔ پھر اجرکم علیٰ قدر نصبکم،، فرما کے صوم فی السفر کی افضلیت کی طرف اشارہ کیا (۳) عن سعید بن جبیرؓ قال الصوم فی السفر افضل والافطار رخصۃ (طحاوی) (۴) عن انسؓ قال ان افطرت فرخصۃ وان صمت فالصوم افضل (طحاوی وغیرہ) اور بھی متعدد آثار ہیں جن سے مسلک ائمہ ثلاثہ کی اولیت ظاہر ہوتی ہے **جوابات** (۱) آیت مذکورہ میں جمہور مفسرین کے نزدیک فافطر کا جملہ محذوف ہے ای فافطر فعدۃ من ایام اُخر اگر بحالت سفر افطار کرلیا تو قضاء کا حکم ہے ورنہ نہیں (۲) احادیث جابرؓ ایسے اشخاص کے بارے میں ہیں جن کیلئے صوم فی السفر موجب کلفت تھے ورنہ آپؐ نے کیسے روزہ رکھا اور دوسرے صائمین پر کیوں نکیر نہیں فرمائی (۳) وہ روایات ان لوگوں پر محمول ہیں جو بحالت سفر افطار کو ناجائز سمجھیں (۴) احادیث جابرؓ کو مجاہدین کیلئے کہا جائے ان کیلئے بحالت حرب میں روزہ رکھنا گناہ ہے کیونکہ اس میں کمزوری کا اندیشہ ہے **وجوہِ ترجیح مذہب جمہور** (۱) رمضان کی خصوصی برکات کا حصول اسکے گذرنے کے بعد نہیں رہتا (۲) سب کے ساتھ روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے۔ (۳) کسی چیز کا فرض ہوتے ہی ادائیگی سے انسان کا ذمہ بری ہو جاتا ہے دیر کرنے میں رکاوٹیں پیش آنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے رمضان ہی میں روزہ رکھنا افضل ہونا چاہئے (التعلیق ص۹۳ ج۲ فتح الباری ص۱۵۹ ج۴ وغیرہ)

باب القضاء

حدیث: عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات وعلیہ صوم صام عنہ ولیہ **اختلاف مذاہب** (۱) اہل ظاہر، شافعیؒ (فی قول قدیم) کے نزدیک میت کی طرف سے روزہ میں نیابت درست ہے (۲) حنابلہ اور اسحٰقؒ کے نزدیک میت کی طرف سے صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے (۳) ابوحنیفہؒ احمدؒ، شافعیؒ (فی قول جدید) کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت چل نہیں سکتی بلکہ فدیہ دینا چاہئے **دلائل اہل ظاہر شوافع وحنابلہ** (۱) حدیث الباب (۲) حدیث بریدۃؓ ... قالت یا رسول اللہ انہ کان علیہا صوم شہر افاصوم عنہا قال صومی عنہا الخ (مسلم، مشکوٰۃ ص۱۷۳ ج۱) **دلائل ائمہ ثلاثہ** (۱) حدیث ابن عمرؓ مرفوعاً من مات وعلیہ صیام شہر رمضان فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا (ترمذی، مشکوٰۃ ص۱۷۸ ج۱) (۲) عن مالکؒ بلغہ ان ابن عمرؓ کان یسئل ھل یصوم احد من احد او یصلی احد عن احد فقال لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد (مؤطا مالک)

مشکوٰۃ ص۱۷۸/۱۶) (۳) عن ابن عباسؓ انہ علیہ السلام قال لا یصوم احد عن احد و لکن یطعم عنہ (زئی) (۴) عائشہؓ کی حدیث، عمرہؓ نے ان سے سوال کیا ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا قالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم مسکینا طحاوی (۵) روزہ عبادت بدنی ہے لہٰذا اس میں نیابت جائز نہ ہوگی جیسے نماز میں بالاتفاق جائز نہیں۔

جوابات (۱) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کے ذمہ سے صوم کی ذمہ داری اٹھا دے جس کی صورت دوسری احادیث میں اطعام مساکین کو قرار دی گئی یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ التراب وضوٗ المسلم اذا لم یجد الماء میں تیمم کو وضو کہا گیا حالانکہ وہ وضو کا قائم مقام ہے اس طرح یہاں فدیہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ وہ روزہ کا قائم مقام ہے (۲) ولی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ ایصال ثواب کی نیت بطریق تبرع ہے (۳) حدیث بریدہؓ میں بھی دلائل مذکورہ کے قرینے سے صوم حکمی یعنی فدیہ مراد ہے (۴) حدیث عائشہؓ منسوخ ہے کیونکہ راوی کا یعنی عائشہؓ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا اسکی منسوخ ہونے کی دلیل ہے (کما نقل آنفا)

بَابُ صیام التطوع

حدیث:۔ عنہ قال حین صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وامر بصیامہ، عاشوراء لغۃ عشر سے ماخوذ ہے بمعنی عاشرہ یعنی محرم کی دسویں تاریخ یہ روزہ پہلے فرض تھا رمضان کے روزے فرض ہونے کے بعد اسکی فرضیت ۲ھ میں منسوخ ہو گئی اسکے متعلق ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبیؐ فی صوم عاشوراء صوموہ وصوموا قبلہ وبعدہ یوما ولا تتشبہوا بالیہود (طحاوی) ص۲۸۶/۱) اس سے معلوم ہوا صرف دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا مفضول ہے اور ابن العابدینؒ اور ابن الہمامؒ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے واضح رہے کہ یہود مدینہ عاشوراء کا روزہ اسلئے رکھتے تھے کہ اسی دن بنی اسرائیل کو فرعون سے نجات ملی تھی اور فرعون مع لشکر بحر قلزم میں غرق ہوا تھا شیخ سعدیؒ نے غرق آب نیل جو فرمایا یہ صحیح نہیں کیونکہ دریائے نیل مصر کے دار السلطنت کے مغربی جانب میں ہے اور بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ اور فرعون مع لشکر مشرقی جانب سے بحر قلزم پار ہو کر افریقہ سے براعظم ایشیا میں آئے تھے اور کفار مکہ اسی دن روزہ اسلئے رکھتے تھے کہ ابراہیمؑ کو اسی دن نار نمرود سے نجات ملی تھی اور وہ انکی پیروی کا دعویٰ کرتے تھے اسکے علاوہ اسی دن متعدد اہم امور واقع ہوئے تھے مثلاً اسی دن حضرت آدمؑ کی توبہ قبول ہوئی تھی حضرت یوسفؑ کو کنویں سے نکالا گیا حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کوہ جودی پر آ کر ٹھہری تھی حضرت یونسؑ کو مچھلی کی پیٹ سے نجات ملی اور حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے نیز آسمان پر اٹھائے گئے حضرت داؤدؑ کی توبہ قبول ہوئی حضرت یعقوبؑ کی بینائی واپس آئی حضرت سلیمانؑ کو حکومت ملی حضرت ایوبؑ کو مرض سے نجات ملی

اور ادریس علیہ السلام کو آسمان پر اٹھایا گیا وغیرہ (معارف مدینہ بحوالہ علینی اوجز)

صوم یوم عرفہ حدیث: عن ام الفضل ان ناسا تماروا عندھا یوم عرفۃ مسئلہ خلافیہ، مذاہب۔ اسحقؒ وغیرہ کے نزدیک یوم عرفہ کا روزہ مطلقاً مندوب ہے خواہ حجاج ہو یا غیر حجاج یہ ابن الزبیرؓ اور عائشہؓ، اور اسامہؓ سے بھی منقول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک غیر حجاج کیلئے مندوب ہے اور حجاج کیلئے عرفہ میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے **دلائل اسحق وغیرہ** عن ابی قتادۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی بعدہ و السنۃ التی قبلہ (ترمذی) **دلائل جمہور ائمہ** (۱) حدیث الباب میں ہے فارسلت الیہ بقدح لبن وھو واقف علی بعیرہ بعرفۃ فشربہ (۲) عن ابن عمرؓ حججت مع النبیؐ فلم یصمہ یعنی یوم عرفۃ ومع ابی بکرؓ فلم یصمہ ومع عمرؓ فلم یصمہ ومع عثمانؓ فلم یصمہ (ترمذی) (۳) ان ابا ھریرۃؓ حدثھم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن صوم یوم عرفۃ بعرفۃ (ابوداؤد)

اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یحیی بن سعید الانصاریؒ نے کہا کہ اسی دن روزہ نہ رکھنا واجب ہے (فتح الباری ص ۳۰۷/۴) (۴) روزہ رکھنے سے کمزوری لاحق ہوگی جس سے آداب وقوف عرفہ اور غروب آفتاب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینے اس طرح دوسرے احکام حج میں خلل واقع ہوگا ہاں اگر حاجیوں کو خلل واقع نہ ہونے پر یقین ہو تو انکے حق میں بھی مستحب ہونا چاہئیے کما قال ابن عمرؓ وانا لا اصوم ولا امر بہ ولا انھی عنہ (معارف السنن ص ۱۰۵/۶) اور حدیث ابی قتادہؓ غیر حاجیوں پر محمول ہے۔ عنہ (ای عن ابی قتادۃ) قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صوم الاثنین فقال فیہ ولدت وفیہ انزل علیّ

آپؐ سے پیر کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا آپؐ نے فرمایا میں اس دن پیدا ہوا اور اسی دن مجھ پر دین فطرت دنیا میں نازل ہونا شروع ہوا۔ **مروجہ عید میلاد النبیؐ** فرقہ بریلوی کہتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم میلاد کی خوشی کی اور اسی نعمت پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کیلئے روزہ رکھا لہذا یوم میلاد کو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا سنت رسولؐ ہے اور شکر روزے سے بھی ادا ہوتا ہے اور صدقہ وخیرات سے بھی، خصوصاً ماہ ربیع الاوّل کی بارہ تاریخ میں آپکی ولادت کا ذکر کرنا اور آپکے فضائل ومناقب اور آپکے شمائل وخصائل کو مجالس ومحافل میں بیان کرنا مستحب ہے (شرح مسلم غلام رسول ص ۱۲۹/۳) علماء محققین فرماتے ہیں مروجہ عید میلاد النبیؐ بدعت مذموم اور امر منکر ہے آنحضرتؐ کا ارشاد من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو رد میں داخل ہے۔

حدیث الباب کے متعلق حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں (اول) تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ روزہ رکھنے کی علت یوم ولادت ہونا ہے کیونکہ دوسری حدیث میں اسکی علت یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جمعرات اور پیر کو نامۂ اعمال پیش ہوتے ہیں تو میرا جی چاہتا ہے کہ میرے اعمال روزے کی حالت میں پیش ہوا اس سے صاف معلوم ہوا کہ علت صوم عرض اعمال ہے پس جب یہ علت ہوئی تو ولادت کا ذکر فرمانا محض حکمت ہوگی اور حکم کا مدار علت ہوتی ہے نہ کہ حکمت کیونکہ اس پر حکم دائر نہیں ہوتا

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ حکم کی علت یہی ہے لیکن علت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ علت جو اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو اور ایک وہ کہ جس کا تعدیہ دوسری جگہ میں بھی ہو اگر یہ علت متعدیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس دن میں تلاوت قرآن اور اطعام طعام وغیرہا منقول نہیں نیز اس طرح نعمتیں اور بھی ہیں مثلاً ہجرت، فتح مکہ، معراج وغیرہا ان دنوں میں بھی عید کرنا چاہیئے اگر کہا جائے یوم ولادت کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام نعمتوں کی اصل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حمل اسکی بھی اصل ہے لہذا اسکو اصل ٹھہرانا چاہیئے پھر حیرت یہ ہے کہ یوم ولادت جو پیر کے روز ہے اس دن تو عید نہ کریں حالانکہ اس کی فضیلت حدیث الباب میں آئی ہے اور تاریخ ولادت یعنی ۱۲ ربیع الاول کو عید منادیں یہ کیا تعجب کی بات ہے اور اسی تاریخ میں تو کوئی بھی عبادت شارع علیہ السلام سے منقول نہیں (اشرف الجواب ص ۱۲۴/۲ مع تغیر یسیر) (۳) آنحضرت ﷺ نے حدیث الباب میں پیر کے دن روزہ رکھنے کی فضیلت بتائی لیکن یہ کہاں ہے کہ رسول ﷺ نے خود روزہ رکھا جو مولوی غلام رسول بریلوی نے دعویٰ کیا (۴) نیز تاریخ ولادت میں مختلف اقوال ہے ۲-۳-۹-۱۲ وغیرہ اب میلاد مروجہ جو ۱۲ ربیع الاول میں کیا جاتا ہے یہ تاریخ کبھی سنیچر کبھی اتوار کبھی بدھ وغیرہ کو ہوتی ہے اب پیر کے دن روزہ رکھنا جو حدیث الباب میں مذکور ہے اس کے ساتھ اور میلاد مروجہ کے ساتھ کیا مناسبت ہے (۵) بارہ ربیع الاول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال متفق علیہ ہے لہذا اسی دن کو سوگ کا دن منانا چاہیئے۔ نہ کہ عید کا دن، علامہ محمد سرفراز خان صفدر لکھتے ہیں: اس میں شک وشبہ کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق وعقیدت اور محبت عین ایمان ہے اور آپ کی ولادت سے لیکر وفات تک زندگی کے ہر شعبہ کے صحیح حالات وواقعات اور آپکے اقوال وافعال کو پیش کرنا باعث نزول رحمت خداوندی ہے اور ہر مسلمان کا یہ فریضہ ہے کہ وہ آپکی زندگی کے حالات کو معلوم کرے اور انکو مشعل راہ بنائے۔ سال کے ہر مہینہ میں اور ہر مہینہ کے ہر ہفتہ میں اور ہر ہفتہ کے ہر دن میں اور ہر دن کے ہر گھنٹہ اور ہر منٹ میں کوئی وقت ایسا نہیں

جس میں آپؐ کی زندگی کے حالات بیان کرنا اور سنا ممنوع ہوں۔ یہ بات محل نزاع نہیں ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا ربیع الاول کی بارھویں ۱۲ تاریخ کو مقرر کر کے اس میں میلاد منانا، محفل اور مجلس منعقد کرنا۔ جلوس نکالنا یا اسی دن کو مخصوص کر کے فقراء اور مساکین کو کھانا کھلانا وغیرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ اور اہل خیر القرون سے ثابت ہے اگر ثابت ہے تو کسی مسلمان کو اس میں پس وپیش کرنے کا ہرگز حق حاصل نہیں ہے کیونکہ جو کچھ انھوں نے فعلاً یا ترکاً کیا وہی دین ہے۔ اور اسکی مخالفت بے دینی ہے۔ تیئس ۲۳ سال آپ بعد از نبوت قوم میں زندہ رہے اور پھر تیس ۳۰ سال خلافت راشدہ کے زمانہ گزرے ہیں اور پھر ایک سو دس ہجری تک حضرات صحابہ کرامؓ کا دور رہا ہے کم وبیش دو سو بیس برس تک اتباع تابعینؒ کا زمانہ تھا، عشق ان میں کامل تھا محبت ان میں زیادہ تھی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا احترام اور تعظیم ان سے بڑھ کر کون کر سکتا ہے اگر فریق مخالف ہمت کر کے ان سے یہ ثابت کر دے۔ "تو چشم ما روشن دل ما شاد" کسی مسلمان کو اس سے سر مو اختلاف نہیں ہو سکتا لیکن اگر فریق مخالف خیر القرون سے اسکا ثبوت نہ پیش کر سکے اور تا قیامت نہیں کر سکے گا۔ تو سوال یہ ہے کہ باوجود محرک اور سبب کے یہ مبارک کام اور کار ثواب اس وقت کیوں نہ ہوا؟ اور آج یہ کیسے کار ثواب اور مبارک ہو گیا ہے۔؟ بس صرف اسی ایک نقطہ پر نگاہ جما کر لوگ فیصلہ کرنا چاہیئے وہ تمام فوائد وبرکات اور منافع اس وقت بھی تھے جن کو آج اہل بدعت حضرات بیان کرتے ہیں یہ بھی یاد رہے کہ محفل میلاد و مجلس میلاد اور چیز ہے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نفس ذکر ولادت باسعادت اور شئی ہے اوّل بدعت ہے۔ اور ثانی مندوب ومستحب ہے چنانچہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ المتوفی ۱۳۲۳ھ تحریر فرماتے ہیں۔ نفس ذکر ولادت مندوب ہے اور اس میں کراہت قیود کے سبب سے آئی ہے (فتویٰ رشیدیہ ج ۱ ص ۱۰۲) نیز لکھتے ہیں: نفس ذکر ولادت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مندوب ہے مگر بسبب انضمام ان قیود کے یہ مجلس ممنوع ہو گئی ص ۱۱۰ ج ۱ اگر کسی عالی فہم کو نفس ذکر ولادت اور عقد مجلس اور محفل میلاد کا فرق سمجھ میں نہ آئے تو اسکا ہمارے پاس کیا علاج ہے؟ ؎

ع آنکھیں اگر ہیں بند تو پھر دن بھی رات ہے۔ اس میں بھلا قصور کیا ہے آفتاب کا

(راہ سنت) اسکے متعلق کچھ بحث ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۰۸ ج ۲ ملاحظہ ہو۔

باب الفصل الثانی

عن ام ھانیؓ قوله فلا یضرك ان كان تطوعًا۔ نفل روزہ اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور توڑنے سے قضاء لازم ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کے نزدیک اتمام ضروری نہیں اور توڑ ڈالنے سے قضاء بھی لازم نہیں (۲) حنفیہؒ اور مالکیہؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک اولاً تو اتمام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑے تو قضاء لازم ہے یہ ابوبکرؓ عمرؓ و علیؓ ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے بھی منقول ہے۔ **دلائل شوافع وغیرہ**

(۱) حدیث الباب (۲) یہ حدیث طحاوی میں درج ذیل عبارت سے ہے وان کان تطوعًا فان شئت فاقض وان شئت فلا تقض۔ (۳) عن ام ہانیؓ مرفوعًا الصائم المتطوع امیر نفسہ ان شاء صام وان شاء افطر (ترمذی، مشکوٰۃ ص۱۸۱) **دلائل حنفیہ و مالکیہ** قولہ تعالٰی ولا تبطلوا اعمالکم (محمد آیت ۳۳) یہاں ابطال عمل کی ممانعت کی گئی اور نفل روزہ بھی ایک عمل ہے لہٰذا اسکا اتمام ضروری ہوگا اور اتمام نہ کرنے سے قضاء دیکر اسکی تلافی کرنی ہوگی (۲) حدیث عائشہؓ قالت کنت انا وحفصۃ صائمتین الی قولہ اقضیا یومًا اٰخر مکانہ (ترمذی، مشکوٰۃ ص۱۸۱) اگرچہ اس حدیث کے بعض طرق منقطع ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے فرمایا مگر اس کی بعض سندیں متصل بھی ہیں چنانچہ نسائی، ابن حبان، ابن ابی شیبہ میں متعدد سندوں سے یہ حدیث موصول بھی مروی ہے لہٰذا یہ قابل حجت ہے (مرقاۃ) (۳) عن عائشۃؓ قالت دخل علیّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انا قد جئنا لک حیسًا فقال اما انی کنت ارید الصوم ولکن قربیہ سا صوم یومًا مکانہ (طحاوی، بیہقی، دار قطنی) (۴) نفل عمرہ اور حج نفل فاسد کرنے کی صورت میں بالاتفاق قضاء واجب ہوتی ہے نیز احمدؒ کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضاء بھی ضروری ہو۔ **جوابات** (۱) حدیث الباب کے متعلق ترمذیؒ فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال اور علامہ منذریؒ فرماتے ہیں لا یثبت وفی اسنادہ اختلاف کثیر (مرقاۃ) اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث سندًا و متنًا مضطرب ہیں لہٰذا یہ قابل حجت نہیں (۲) یا اسکا مطلب یہ ہے کہ متطوع کیلئے چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی افطار صوم کی گنجائش ہے (۳) ہوسکتا ہے حضرتؐ نے اسکو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے ذکر نہ کیا ہو۔ عدم ذکر عدم وجود کا مستلزم نہیں (۴) الصائم المتطوع الخ سے مراد جو نفلی روزہ کا ارادہ کرے وہ خود مختار ہے کہ اب چاہے اسکو رکھے اور چاہے نہ رکھے اگر ابتداء کرے تو پھر کیا کرے اسکا یہاں ذکر نہیں اور احادیث مذکورہ میں اس کا ذکر ہے (۵) یہ حدیث خاص عذر پر محمول ہے تاکہ دوسری احادیث سے تطبیق ہو جائے (التعلیق ص۲۰۵ ج۲ وغیرہ۔)

باب لیلۃ القدر قدر کے ایک معنی عزت و عظمت کے ہیں لہٰذا اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی

اس رات میں عبادت و توبہ کے ذریعہ وہ صاحب قدر و منزلت بن جاتا ہے۔ اور قدر کے دوسرے معنی تقدیر میں چنانچہ فرشتے اس رات میں تقدیر نقل کرتے ہیں یعنی ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں لوح محفوظ سے نقل کرکے مقررہ فرشتوں کے حوالے کر دئے جاتے ہیں اور اصل نوشتۂ تقدیر پہلے لکھا جا چکا ہے

لیلۃ القدر میں مذاہب علماء لیلۃ القدر کے متعلق ابن حجرؒ نے چالیس سے زیادہ اقوال مع الدلائل ذکر کئے ہیں (۱) روافض اور شیعہ کا قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر مطلقاً اٹھالی گئی ہے (۲) لیکن جمہور اہل السنۃ کہتا ہے کہ لیلۃ القدر ہر سال واقع ہوتی ہے ہاں تعیین میں مختلف اقوال ہیں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے اس دس میں سے خاص طاق راتیں یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹ میں از روئے احادیث صحیحہ زیادہ متوقع ہے چنانچہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے "فاطلبوہا فی الوتر منہا" یعنی شب قدر کو رمضان کے عشرۂ آخرہ کی طاق راتوں میں طلب کرو۔ (۲) ابی بن کعبؓ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) اور بعض شافعیہ کا نظریہ یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کی ستائیسویں شب ہونے کا زیادہ متوقع ہے چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں طاق اعداد میں سات کا عدد زیادہ پسندیدہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (۱) سات زمین (۲) اور سات آسمان بنائے (۳) اور سات اعضاء پر سجدہ مشروع کیا (۴) اور طواف کے سات پھیرے مقرر کئے (۵) اور ہفتے کے سات دن بنائے، لہٰذا رمضان کے آخری عشرہ کی ستائیسویں رات ہونی چاہیئے۔ نیز ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا کہ لیلۃ القدر کے حرف نو ہیں اور یہ لفظ سورۃ القدر میں تین بار ذکر کیا گیا ہے جن کا حاصل ضرب ستائیس (۲۷) ہے امام رازیؒ نے کہا سورۃ القدر میں ہی حتیٰ مطلع الفجر میں ہی ضمیر لیلۃ القدر کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ اسی سورت کا ستائیسواں کلمہ ہے اس اشارے سے بھی ستائیسویں شب کی تائید ہوتی ہے (۳) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) اور قاضی خانؒ اور ابوبکر رازیؒ کا قول یہ ہے یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں بلکہ پورے سال میں سے کسی ایک رات میں گھومتی رہتی ہے کما قال ابن مسعودؓ من قام السنۃ کلہا اصاب لیلۃ القدر (طحاوی)

لیلۃ القدر کو مخفی رکھنے کی حکمت بخاری صـ۲۷۱ میں ہے کہ عبادہ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ رسولؐ ہمیں لیلۃ القدر بتلانے کیلئے تشریف لائے ناگاہ دو آدمی آپس میں لڑنے لگے آپؐ نے فرمایا تم کو لیلۃ القدر کی خبر دینے آیا تھا انکے تنازع کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی تعیین اٹھالی، شاید یہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔ لہٰذا اس رات کو انتیس (۲۹) ستائیس (۲۷) اور پچیس (۲۵) تاریخ میں تلاش کرو۔ حافظ ابن حجرؒ اس کی شرح میں فرماتے ہیں اگر کسی خاص شب میں لیلۃ القدر کی تعیین بتلا دی جاتی تو لوگ صرف اسی رات میں عبادت کرتے اور دوسری راتوں میں عبادت نہ کرتے (فتح الملہم صـ ۱۸۹/۲)

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قبولیت توبہ کو مخفی رکھا تاکہ بندے مسلسل توبہ کرتے رہیں موت اور قیامت کے وقت کو مخفی رکھا تاکہ بندے ہر ساعت میں گناہوں سے باز رہیں۔ اور نیکی کیلئے جد و جہد میں مصروف رہیں۔

شب قدر کی علامت

فی حدیث زر بن حبیش انها تطلع یومئذ لا شعاع لها۔ یہاں شب قدر کی ایک علامت بتائی گئی وہ یہ ہے کہ اس رات کی روشنیاں آفتاب کی روشنی پر غالب آجاتی ہے یا فرشتوں کی کثرت آمد و رفت کی وجہ سے آفتاب انکے بازو کے آڑ میں آجاتا ہے چنانچہ اس رات روح الامینؑ ان گنت فرشتوں کو لیکر عابدوں کو سلام عرض کرتا ہے اور ان سے مصافحہ کرتا ہے امام رازیؒ لکھتے ہیں فرشتوں کا سلام کرنا سلامتی کا ضامن ہے جس طرح سات فرشتوں نے آکر ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا تھا تو ان پر نمرود کی جلائی ہوئی آگ سلامتی کا باغ بن گئی تھی (۲) شب قدر کی بڑی علامت یہ ہے کہ اس رات کی عبادت میں قلب کو دلجمی اور سکون حاصل ہوگا نیز زیادہ لذت معلوم ہوگی (۳) بعض نے کہا اس رات میں ہلکی بارش ہوگی (۴) رات کی ہوا معتدل ہوگی نہ ٹھنڈی نہ گرم (۵) بعض نے کہا اس رات ہر شئی سجدہ کرتی ہے (۶) بعض لوگوں کو ملائکہ کے سلام و کلام کی آواز آتی ہے (۷) اس رات میں شہاب ثاقب نہیں پھینکے جاتے ہیں۔ (۸) ابولبابہ نے فرمایا کہ اس رات میں کھارا پانی میٹھا ہو جاتا ہے

بَابُ الاعتکاف

اعتکاف کے معنی لغوی ٹھہرنا اور جمع رہنا ہے اور معنی شرعی یہ ہے ہو الاقامۃ فی المسجد واللبث فیہ مع الصوم والنیۃ۔ یعنی لبث رکن ہے اور مسجد میں ہونا شرط ہے (تبیین الحقائق ص۲۲۶) باری تعالیٰ کا قول ولا تباشروهن وانتم عاكفون فی المسجد (بقرۃ) اور اپنی بیویوں کا جنسی تقرب حاصل نہ کرو۔ درانحالیکہ تم اعتکاف میں ہو، یہ شرعی معنی میں مستعمل ہے عطاء خراسانی کہتے ہیں معتکف اس شخص کی مثل ہے جو کسی سخی داتا سے بھیک لینے کیلئے اس کے دروازے پر دھرنا دیکر بیٹھ جائے کہ جبتک مجھے داتا بھیک نہیں دیگا میں یہاں سے نہیں اٹھونگا اعتکاف کی تین قسمیں ہیں (۱) واجب، یہ وہ ہے جو زبان سے نذر ماننے ہو یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہو گئی ہو (۲) سنت مؤکدۃ کفایہ، یہ وہ ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں (۲۱) شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے۔ یعنی کسی محلے میں کوئی ایک شخص بھی اعتکاف کر لے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائیگی لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہیں کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا اور دوسرے سنن کے مانند اسکے بھی قضاء نہیں کیونکہ قضاء سوائے واجب کے لازم نہیں ہوتی شامی ص۱۲۹ ج۲ میں ہے الاعتکاف سنۃ کفایۃ نظیرها اقامۃ التراویح بالجماعۃ فاذا اقام بہ البعض سقط الطلب عن الباقین فلم یاثموا بالمواظبۃ علی الترک بلا عذر ولو کان سنۃ عین لاثموا بترک السنۃ المؤکدۃ اثما دون اثم ترک الواجب

اس سے معلوم ہوا کہ ہر محلہ کی کسی ایک مسجد میں اقامت تراویح سے سنت کفایہ ادا ہو جائیگی اور اعتکاف کو اقامت تراویح کی نظیر قرار دینے سے ثابت ہوتا ہے کہ اعتکاف کا بھی یہی حکم ہے (احسن الفتاویٰ ص۴۹۸/۴)

(۲) اعتکاف نفل جو کسی بھی وقت بغیر نذر کیا جائے " امام محمدؒ اور ابو حنیفہؒ (فی ظاہر الروایۃ) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ نفل اعتکاف نیت کے ساتھ مسجد میں تھوڑی دیر ٹھہرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں۔ (۲) ابو حنیفہ رح بروایت حسن بن زیادؒ اور مالکؒ کے نزدیک اس کی مدت کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے۔ پہلا قول پر فتویٰ ہے (فتح الملہم) لہٰذا ہر مسلمان کیلئے مناسب ہے کہ وہ جب بھی مسجد میں داخل ہو خواہ نماز کیلئے یا اور کسی مقصد کیلئے تو اس طرح اعتکاف کی نیت کرے کہ میں اعتکاف کی نیت کرتا ہوں جب تک میں مسجد میں ہوں۔ **ضروری حاجات کیلئے معتکف کے نکلنے کا بیان** حدیث: عن عائشۃؓ ....

وکان لایدخل البیت الا لحاجۃ الانسان۔ رسول اللہ ﷺ جب اعتکاف میں ہوتے تو میری طرف سر جھکا دیتے تھے میں اس میں کنگھی کر دیتی تھی اور آپ ﷺ ضروری حاجات کے بغیر گھر میں داخل نہیں ہوتے تھے **تشریح** یہ حدیث ان دو باتوں کی دلیل ہے (۱) کہ اگر معتکف اپنا کوئی عضو مسجد سے باہر نکالے تو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا (۲) معتکف کیلئے کنگھی کرنا جائز ہے اور حاجت انسان سے مراد بول و براز اور غسل جنابت ہے اور صاحب مجمع الانہر نے کہا اس سے مراد الطہارۃ ومقدماتہا ہے اس میں استنجا اور وضو بھی داخل ہے طہارت سے مراد طہارت واجبہ ہے اور حاجت سے مراد حاجت لازمہ ہے لہٰذا وضوء علی الوضوء کیلئے نکلنا جائز نہ ہوگا ہاں کھانے پینے کیلئے نکل سکتا ہے بشرطیکہ کوئی اسکا مہیا کرنے والا نہ ہو اور جمہور کے نزدیک غسل جمعہ کیلئے نکلنا منع ہے کیونکہ نبی ﷺ نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا اور ہر اعتکاف میں لازماً جمعہ بھی آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ ﷺ غسل جمعہ کیلئے باہر تشریف لیگئے ہوں اور اشعۃ اللمعات ص۱۲۰/۲ الاکلیل ص۱۲/۲ احکام القرآن ص۱۹۰/۱ میں غسل جمعہ کیلئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے نیز حنفیہ کے نزدیک مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کیلئے نکلنا جائز نہیں کیونکہ عیادت فرض نہیں ہے اور نماز جنازہ فرض عین نہیں ہے اور نبی علیہ السلام سے نماز جنازہ اور عیادت کیلئے نکلنے کی اجازت جو منقول ہے وہ اعتکاف نفل پر محمول ہے۔ یا ضروری حاجات کیلئے نکلنے والے کے واسطے تبعاً بغیر کھڑے ہوئے چلتے چلتے عیادت اور نماز جنازہ میں شرکت کرنے پر محمول ہے

غسل تبرید کا حکم سوال۔ گرمیوں کے موسم میں دس دن بغیر غسل کے گزارنا سخت تنگی کا موجب ہے پسینہ کے بدبو سے سخت برا حال ہو جاتا ہے اس صورت میں باہر نکل کر غسل کر سکتا ہے یا نہیں ؟ —

جواب۔ یہ سوال ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ کہے کہ موسم صیف کے لمبے دنوں میں پیاس سے برا حال ہو جاتا ہے

تو کیا تشنگی دور کرنے کیلئے روزے میں پانی پینے کی اجازت ہے؟ (۱) اللہ تعالیٰ نے اعتکاف کو اس پر فرض تو نہیں کیا جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ یہ بہت مشکل عبادت ہے تو اس کو اس دس دن کی اس مشقت اٹھانے کیلئے کون مجبور کر رہا ہے؟ (۲) کسی مسنون عبادت کی شرعی حدود میں ترمیم کا مطالبہ کرنے سے بہتر یہ ہے کہ وہ اس عبادت کو اپنے ذمہ پر نہ لے، البتہ حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ فرماتے تھے کہ بنگالی لوگ ہر دن غسل کرنے کا عادی ہے لہذا وہ اگر ضروری حاجات کیلئے نکلے تو بغیر ٹھہرے ہوئے نہایت جلدی سے تالاب میں ایک غوطہ لگا لینے سے شاید اعتکاف میں خلل پیدا نہ ہو۔ حدیث: عن ابن عمرؓ ...... قال — کنت نذرت فی الجاهلية ان اعتكف ليلة فی المسجد الحرام قال فاوف بنذرك

تشریح:۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور اسلام کے ظہور سے قبل عرب میں جو معاشرہ تھا اسے زمانۂ جاہلیت کہا جاتا ہے یہاں دو مسئلہ خلافیہ ہیں **اختلافٌ فی نذرِ الجاهلية**

مذاہب (۱) زمانۂ جاہلیت میں اگر کوئی مشرک اعتکاف یا صدقہ وغیرہ کی نذر کرے تو قبول اسلام کے بعد شافعیؒ کے نزدیک اس کا ایفاء واجب ہے (۲) ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک نذر ہی صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا ایفاء کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

دلیل شوافعؒ وحنابلہؒ حدیث الباب میں حضرتؐ کا ارشاد فَاَوْفِ بِنَذْرِكَ ہے

دلیل احنافؒ ومالکؒ حدیث: عبد الله بن عمرو بن العاصؓ مرفوعًا انما النذر ما ابتغی به وجه الله تعالیٰ (طحاوی) چونکہ فعل کفار لوجہ اللہ نہیں ہوتا ہے اور ان کے اندر نذر کی اہلیت بھی نہیں ہوتی ہے لہذا ان کی نذر صحیح نہیں **جوابات** (۱) اوف بنذرك کا حکم عمرؓ کو تسلی خاطر کیلئے بطور استحباب دیا تھا۔ (۲) جاہلیت سے مراد قریب بجاہلیت یعنی ابتدائے اسلام ہے لہذا نذر پوری کرنا واجب تھا۔ **صوم اعتکاف نذر** اعتکاف نذر کیلئے صوم ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے **مذاہب** (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ کے نزدیک اعتکاف نذر کیلئے صوم شرط نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک صوم شرط ہے

دلیل شوافع حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں اعتكف ليلة کا ذکر ہے اور رات محل صوم نہیں۔ معلوم ہوا اعتکاف نذر کیلئے روزہ شرط نہیں **دلیل احناف** (۱) حدیث عائشہؓ ولا اعتكاف الا بصوم (ابوداؤد مشکوٰۃ ص ۱۸۳ ج ۱) (۲) عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ قالا لا اعتكف الا بصوم (بیہقی) (۳) قوله تعالیٰ ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون فی المساجد (الآیة)

یہاں صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کرنے سے اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہونے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے **جوابات** (۱) یہ روایت مختصر ہے دراصل یہ نذر رات ودن دونوں کی تھی چنانچہ صحیح بخاری ص۲۷۵ میں ہے انہ کان اعتکاف یوم فی الجاهلیۃ اور مسلم ص۲ میں ہے انی نذرت فی الجاهلیۃ ان اعتکف یوما فی المسجد الحرام اور ابوداؤد دونوں میں یوما ولیلۃ مذکور ہے لہذا حدیث الباب میں لیلۃ مع یومہا مراد ہے چنانچہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمیع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں یوما ولیلۃ کا ذکر کیا (۲) ابن حجرؒ نے کہا یہ امر استحباب کیلئے ہے اور اعتکاف مستحب میں بالاتفاق روزہ شرط نہیں اور اختلاف تو وجوبی اعتکاف میں جس کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں ہے۔

اعتکاف کی ابتداء حدیث:۔ عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفہ

مسئلہ خلافیہ **مذاہب** (۱) احمدؒ فی روایۃ اوزاعیؒ ثوریؒ، اور لیثؒ کے نزدیک ابتداء اعتکاف رمضان کے اکیس تاریخ صبح کی نماز کے بعد سے ہوتا ہے (۲) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہیئے **دلیل احمدؒ و اوزاعیؒ وغیرہ** حدیث الباب کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز کے بعد جائے اعتکاف میں جا بیٹھے

دلیل جمہور عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان (مسلم) اور لفظ عشر بغیر تاء لیالی کی صفت ہوتی ہے اور دس راتیں اس وقت ہوگی جب کہ اکیسویں رات بھی اعتکاف میں شمار ہو یہ اس وقت ہوگا جبکہ بیس تاریخ کو غروب شمس سے پہلے اعتکاف میں داخل ہو جائے اسی طرح اور بھی چند روایات ہیں **جواب** حدیث الباب سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فجر جائے اعتکاف پر خیمہ لگوایا اور خیمہ لگوا کر خیمہ میں داخل ہوا تو آپؐ مسجد میں بیس تاریخ غروب شمس کے وقت داخل ہوئے تو معتکفہ سے مراد مسجد نہیں بلکہ خاص جگہ مراد ہے چنانچہ آپؐ کے خیمے کے ساتھ حضرت زینبؓ نے خیمہ لگوایا پھر باقی ازواج نے بھی خیمہ لگوائے آنحضرتؐ کو یہ عمل ناگوار معلوم ہوا اور آپؐ نے سب خیمے کھلوا دئے آپؐ کی ناگواری کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے خیال میں ازواجؓ نے ایک دوسری کی ضد میں خیمے لگوائیں (۲) ابویعلیؒ نے الفجر سے بیس تاریخ کا فجر مراد لیا ہے یعنی مسابقت بالخیر کی نیت سے پہلے دن بعد الفجر اعتکاف کا ابتداء کر دئے تھے

حدیث عنہا۔۔ ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع مسئلہ خلافیہ۔ مذاہب
(۱) عروہؒ عطاؒ، حسن بصریؒ، شافعیؒ (فی الروایۃ المشہورہ) اور مالکؒ (فی المدونہ) کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے یہ علیؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ احمدؒ شافعیؒ (فی قول جدید) اسحٰقؒ اور ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک اعتکاف ہر مسجد میں درست ہے جہاں پانچوں وقت کی نماز جماعت سے پڑھی جاتی ہیں۔

دلائل عروہؒ وغیرہ (۱) حدیث الباب (۲) جمعہ کی نماز فرض ہے اور جمعہ کی مسجد میں اعتکاف لینے سے جمعہ کیلئے نکلنا نہ پڑیگا لہذا وہاں اعتکاف لینا چاہیئے۔ **دلیل ابو حنیفہؒ، احمدؒ وغیرہ۔** قولہ تعالیٰ ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد۔ یہاں لفظ مساجد جمع اور عام ہے۔ لہذا ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہونا چاہیئے **جوابات** (۱) اگر حدیث الباب میں مسجد جامع سے جمعہ کی مسجد مراد لیجائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اعتکاف جامع مسجد میں افضل ہے چنانچہ علماء لکھتے ہیں کہ افضل اعتکاف وہ ہے جو مسجد حرام میں ہو پھر جو مسجد نبوی میں ہو پھر وہ جو مسجد اقصیٰ میں ہو پھر وہ جو جامع مسجد میں ہو پھر وہ جو اس مسجد میں ہو جس میں نمازی بہت ہو (۲) مسجد جامع سے مراد وہ مسجد ہے جس میں لوگ باجماعت نماز پڑھتے ہوں (۳) نص قرآنی کے مقابلے میں قیاس قابل حجت نہیں (عمدۃ القاری ص ۱۴۱ / ۱۱ وغیرہ)

کتاب فضائل القرآن

قرآن مصدر بمعنی مقروء PAST PARTICIPLE یعنی جسکو پڑھا گیا اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسکو عموماً نمازوں اور دینی محافل وغیرہ میں پڑھا جاتا ہے قرآن کی اتنی آیتوں کو یاد کرنا کہ جن سے نماز ہو جائے ہر مسلمان پر فرض عین ہے پورا قرآن یاد کرنا فرض کفایہ ہے اور اس کے احکام کو جاننا اور سیکھنا نفل نماز سے اولیٰ ہے قرآن کلام اللہ کے ناموں سے ایک نام ہے امام الحرمین ابو المعالیؒ نے قرآن کے پچپن نام شمار کئے ہیں اور بعض حضرات نے انکی تعداد نوے سے تجاوز بتائی ہے قاضی ابوبکر عربی کے نزدیک علوم القرآن تین لاکھ نوے ہزار اٹھ سو علوم کا مجموعہ ہے (التفسیرات الاحمدیہ ص ۳) دوسری ایک کتاب میں ہے کہ ان الشیخ ابراھیم المعتولی اخرج من سورۃ الفاتحۃ مأتی الف و سبعۃ اربعین الفاً وتسع ماۃ وتسعۃ وتسعین علماً اسکی تفصیلی بحث بندہ کی تصنیف زہر النجوم فی معرفۃ الفنون والعلوم میں ملاحظہ ہو۔ علماء کے مابین اختلاف ہے کہ قرآن شریف کے ہر ہر جزء فضیلت

کی حیثیت سے برابر ہے یا بعض اجزاء بعض اجزاء سے افضل ہے **مذاہب** مالک[۱] (فی روایۃ) ابوالحسن اشعریؒ اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ وغیرہ کے نزدیک ہر اجزاء قرآن متساوی ہیں۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک بعض بعض سے افضل ہیں۔ **دلیل مالک وغیرہ**

قرآن کلام اللہ ہے اگر بعض کو بعض سے افضل کیا جائے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئیگا یہ شان باری تعالیٰ میں محال ہے

دلائل جمہور چونکہ یہ روایات کثیرہ سے ثابت ہے قال علیہ السلام یٰسٓ قلب القرآن و فاتحۃ الکتاب افضل سور القرآن و اٰیۃ الکرسی سیدۃ اٰی القرآن و قل ہو اللہ احد تعدل ثلث القرآن وغیر ذالک ان سے صراحۃ اٰیات و سورہ بعض بعض سے افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما قال الشاعر ۔

در بیان در فصاحت کئے بود یکساں سخن ٭ گرچہ گوئندہ بود چوں حافظ و چوں اصمعی

در کلام ایزد بیچوں کہ وحی منزل ست ٭ کئے بود تبت یدا چوں قیل یا ارض ابلعی

جواب انکا قیاس صحیح نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا قول تلک الرسل فضلنا بعضھم علی بعض (الایۃ) سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض انبیاء بعض انبیاء سے افضل ہیں اس سے تو کسی کی شان نبوت میں نقص نہیں آتا ایسا ہی یہاں بھی نقص لازم نہیں آئیگا ہاں یہ فضیلت بعض کے نزدیک اجر و ثواب کے اعتبار سے ہے اور بعض کے نزدیک بحیثیت الفاظ و معانی عجیبہ کے اعتبار سے۔ اور قرآن کریم کا ہر ہر لفظ بھی بلاغت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہے واضح رہے کہ کسی زبان کا کوئی شاعر یا ادیب خواہ اپنے فن میں کمالیت کی چوٹی پر پہنچ گیا ہو یہ ہرگز دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کے کلام میں کہیں بھی کوئی لفظ غیر فصیح استعمال نہیں ہوا لیکن پورے قرآن میں الحمد سے لیکر والناس تک صرف یہ کہ کہیں کوئی ایک لفظ بھی غیر فصیح نہیں ہے بلکہ ہر لفظ جس مقام پر آیا ہے وہ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے ایسا اٹل ہے کہ اسے بدل کر اس قسم کی فصاحت و بلاغت کی ساتھ دوسرا لفظ لانا ممکن نہیں ہے مثلاً ارض کی جمع ارضون اراضی آتی ہے۔ لیکن یہ دونوں ثقیل اور غیر فصیح سمجھی جاتی ہیں اسلئے جہاں بہت سی زمینوں کا ذکر کرنا تھا وہاں قرآن نے اس صیغہ جمع سے احتراز کر کے ایسی خوبصورت تعبیر اختیار کی کہ ادائے مفہوم کے ساتھ ساتھ حسن میں بھی چند در چند اضافہ ہوگیا ارشاد ہے اللہ الذی خلق سبع سمٰوات ومن الارض مثلھن دیکھئے یہاں سماء کی جمع تو لائی گئی لیکن قرآن نے ارض کی جمع لانے کے بجائے اس کے مفہوم کو ادا کرنے کیلئے من الارض مثلھن کی تعبیر اختیار فرمائی جس کے اسرار و نکات پر جس قدر غور کیجئے معجزانہ بلاغت کا دریا موجزن نظر آتی ہے۔ فی حدیث عقبۃ بن عامرؓ فیعلم او یقرأ اٰیتین من کتاب اللہ خیر لہ من ناقتین ۔

یعنی کتاب اللہ کی دو آیتیں کسی کو سکھانا یا خود پڑھنا تو اس کیلئے دو اونٹنیوں سے بہتر ہے
اشکال قرآن کی ایک آیت تو دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اور اونٹ اس کی بنسبت کوئی چیز بھی نہیں پھر اس کے ذریعہ سے افضلیت قرآن کیسے بیان کیا گیا **جوابات** (۱) لوگ دنیا کے مال و متاع حاصل کرنے میں نہایت مشقت جھیلتے ہیں حالانکہ اشتغال بامور الدینیہ (کالقرآن) اس سے بہت بہتر ہے آپؐ نے اس کو سمجھانے کیلئے بطریق تمثیل اونٹ کا ذکر فرمایا اس لئے کہ اہل عرب کوہان والا اونٹ کو زیادہ پسند کرتے تھے لہذا بڑے بلیغ اسلوب کے ساتھ انسان کیلئے دنیا فانی (کالناقہ) سے نفرت دلائی (۲) اس سے مراد یہ ہے کہ تعلیم قرآن سے دنیوی امور میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے مثلاً رزق کا بڑھنا اور معاملہ آخرت میں تو وہ دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اس کا اصل مقصد تعلیم قرآن کی طرف ترغیب دینا ہے

فی حدیث ابی سعید بن المعلیٰ الم یقل اللہ استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم۔ آپؐ نے فرمایا کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہا ہے کہ اللہ اور رسول کا جواب دو جبکہ رسول اللہ تمہیں بلائیں **تشریح** اس سے معلوم ہوا کہ حضور پر نورؐ کو نماز کی حالت میں جواب دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی تھی جیسا کہ نماز میں آپؐ کو بلفظ خطاب درود بھیجنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ قولہ انک قلت لاعلمنک اعظم سورۃ من القرآن قال الحمد للہ رب العلمین ھی السبع المثانی۔ یہاں سورۂ فاتحہ کو اعظم سورہ کہا گیا کیونکہ اس کے الفاظ کے اختصار کے باوجود اس کے فوائد و معانی بہت زیادہ ہیں عارفین نے کہا کہ جو مضامین کتب سابقہ میں ہیں وہ سب قرآن مجید میں ہیں اور قرآن میں جتنے مضامین ہیں وہ سب اجمالاً سورۂ فاتحہ میں ہیں اس لئے اسکو ام القرآن کہا جاتا ہے اور جو کچھ سورۂ فاتحہ میں ہے وہ سب بسم اللہ میں ہے اور جو کچھ بسم اللہ میں ہے وہ سب حرف بار کے اندر ہے کیونکہ پورے قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور بار الصاق کیلئے ہے پھر یہ سب کچھ نقطہ بار کے اندر ہے کیونکہ ان سب کا مقصد وحدانیت باری تعالیٰ ہے اور وہ نقطۂ بار سے ظاہر ہوتی ہے (تفسیر کبیر وغیرہ) **قولہ السبع المثانی** کہہ کر قرآن حکیم کی اس آیت کیطرف اشارہ ہے وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ ۝ یعنی ہم نے وہ سات آیتیں عطا کی ہیں جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں اصل میں مثانی وہ سورتیں جن میں سو سے کم آیتیں ہوں و عد الفاتحہ لکثرۃ معانیہا (الکوکب ص ۱۷۰/۲) قولہ والقران العظیم اس سے بھی سورۂ فاتحہ مراد ہے کیونکہ وہ بحیثیت معانی کثیرہ اور فوائد بے انتہا کے قرآن کا جزء اعظم ہے اس لئے مبالغۃ

اسکو قرآن عظیم کہا گیا۔

۶۹۰

عن ابی هريرة رضؓ قال وكلنی رسول الله صلی الله علیہ وسلم وفی اٰخر الحدیث قال ذالك شيطان. **اشکال** حضرت ابوہریرۃ رضؓ سے مروی ایک حدیث جو بخاری ص۶۶ج۱ میں ہے کہ نبیؐ نے ایک شیطان کو پکڑکر مسجد کے ستونوں سے باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا پھر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمانؑ کی تسخیر قوم جن کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے اور حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضؓ نے ایک شیطان کو روک رکھا جس سے حضرت سلیمانؑ کی خصوصیت باطل ہونا لازم آتی ہے۔

جوابات۔ (۱) حضرتؐ نے ایسے شیطان کو باندھنے کا ارادہ فرمایا تھا جو تمام شیطانوں کا سردار تھا جس کی تسخیر سے تمام شیطانوں پر قابو پانا لازم آتا ہے اور اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مشابہت بھی لازم آتی ہے اور حدیث الباب میں ایک خاص چھوٹا شیطان مراد ہے جس کی تسخیر سے مشابہت سلیمان لازم نہیں آتی (۲) آنحضرتؐ کے پاس شیطان اپنی اصل صورت پر آیا تھا جیسا کہ شیاطین سلیمانؑ کے پاس آتے تھے ابوہریرہ رضؓ کے پاس شیطان انسانی صورت میں آیا تھا لہٰذا اس سے مشابہت لازم نہیں آتی اسکے

متعلق بخاری شریف ایضاً ج ۲ ص ۷۴۸ میں بھی ملاحظہ ہو

سورۂ اخلاص قل یاایہا الکافرون اور اذا زلزلت کے فضائل

عن ابی الدرداءؓ ..... قال قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن. قاضی عیاضؒ نے کہا کہ سورۂ اخلاص کو جو ثلث القرآن کہا گیا یہ مضامین کے اعتبار سے ہے کیونکہ قرآن میں بنیادی طور پر تین قسم کے مضمون مذکور ہیں قصص، احکام، توحید اور سورۂ اخلاص تیسری قسم توحید کے نہایت اونچا اور بلیغ انداز پر مشتمل ہے اور یہ پہلی دو قسموں کیلئے اصل بھی ہے (۲) یا ثواب کے اعتبار سے سورۂ اخلاص ثلث القرآن ہے یعنی جسنے قل ہو اللہ پڑھا اس کو اس شخص کے برابر ثواب ملیگا کہ جسنے تہائی قرآن پڑھا ہو (۳) یہ سورہ اس تہائی قرآن کا برابر ہے کہ جس میں سورۂ اخلاص نہ ہو۔

(۴) قال الطيبی و ذالك لان القرآن علی ثلثة انحاء قصص و احكام وصفات الله تعالٰی وقل هو الله احد متمحضة للصفات فهی ثلث القرآن (مرقاۃ ص۶۴ج۲ وغیرہ۔) اسی طرح قل یاایہا الکافرون کو چوتھائی قرآن کے برابر کہا گیا یہ اس طرح ہے کہ قرآن میں توحید نبوت احکام، قصص یہ چاروں مذکور ہیں اور اس سورہ میں انمیں سے توحید کا بیان بہت اعلیٰ

اسی لئے یہ سورہ چوتھائی قرآن کے برابر ہوا اور قرآن میں مبدأ و معاد کا بیان ہے اور چونکہ اذا زلزلت میں معاد کا بہت عمدہ انداز میں ذکر کیا گیا اس لئے یہ سورہ آدھے قرآن کے برابر ہوا۔

الفصل الثانی فی حدیث عبد الرحمٰن بن عوفؓ لہا ظہر وبطن۔ اس کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۲۶۴ ج۱ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث عن عقبۃ بن عامرؓ لو جعل القرآن فی اہاب ثم القی فی النار ما احترق

تشریح (۱) یہ درحقیقت آنحضرتؐ کے زمانہ میں قرآن مجید کا ایک معجزہ تھا کہ اسے اگر کسی کھال وغیرہ میں لپیٹ کر آگ میں ڈالتے تو اس پر آگ اثرانداز نہ ہوتی (۲) بعض نے کہا کھال سے مراد انسان کا قلب ہے یعنی جس شخص کے قلب میں قرآن مجید کی روشنی فروزاں ہو اور قرآن پر عمل کرتا ہو تو وہ دوزخ کی آگ وعذاب سے محفوظ رہیگا (مرقاۃ ص۳۶۲ ج۴ وغیرہ) فی حدیث نعمان بن بشیر بالفی عام اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے کتاب لکھی یعنی لوح محفوظ میں فرشتوں کو لکھنے کا حکم دیا" اور عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے آسمان وزمین کو پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے مخلوقات کی تقدیروں کو لکھا ہے فتعارضا۔ **جوابات**۔

① قال الملاعلی قاریؒ لاتنافی کتابۃ الکتاب المذکور بالفی عام لجواز اختلاف الکتابۃ فی اللوح ② ولجواز ان لایراد بہ التحدید بل مجرد السبق الدال علی الشرف ③ ولجواز مغایرۃ الکتابین (مرقاۃ ص۳۶۳ ج۴) اس کی کچھ تفصیل ایضاح المشکوٰۃ ص۱۶۷ ج۱ میں ملاحظہ ہو

معوذتین کی فضیلت اور ابن مسعودؓ کی طرف معوذتین کے انکار کی نسبت

حدیث:۔ عن عقبۃ بن عامرؓ...... یتعوذ باعوذ برب الفلق واعوذ برب الناس

تشریح آفات وبلیات کے وقت اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنے میں یہ دونوں سورتیں سب سے افضل ہیں **اشکال** مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں عاصم سے روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھتے تھے اسی طرح عبدالرحمٰن بن یزید نخعیؒ سے مروی ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ مصاحف سے معوذتین کو کھرچ کر نکال دیتے تھے اور کہتے تھے یہ کتاب اللہ نہیں ہے (طبرانی، ابن مردویہ وغیرہ)

جوابات تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ معوذتین قرآن کریم میں شامل ہے اس کا منکر کافر ہے اور ابن مسعودؓ کے متعلق جو روایات نقل کی گئیں یہ صحیح نہیں۔

ابن حزمؒ نے محلی میں اور امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اس نقل کو باطل قرار دیا ہے (۲) ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں اگر بالفرض یہ روایات صحیح بھی ہوں تو اسکی توجیہ یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک معوذتین کا قرآن ہونا ثابت تھا لیکن انکے نزدیک خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معوذتین کا قرآن میں لکھوانا ثابت نہیں تھا (اگرچہ دوسرے تمام صحابہؓ کے نزدیک لکھوانا بھی ثابت تھا) اس لئے ابن مسعودؓ معوذتین کے لکھنے پر رد فرماتے تھے (۳) فی نفسہٖ اگرچہ معوذتین کا قرآن ہونا تواتر ہے لیکن ابن مسعودؓ کے نزدیک یہ تواتر نہیں تھا (۴) بعض صحابہ کا اختلاف وہ اخبار آحاد کے حکم میں ہے اور آحاد میں اتنی قوت نہیں ہے کہ وہ تواتر کے مزاحم ہو سکیں کیونکہ ظن یقین کے معارض نہیں ہوسکتا (فتح الباری ص ۷۴۳/۸، روح المعانی ص ۲۷۹/۳۰ وغیرہ)

حدیث عنہ (ابی ہریرۃؓ) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس منا من لم یتغن بالقرآن

تشریح | تغنی بالقرآن کے متعدد معانی بیان کئے گئے (۱) خوش الحانی کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے زَیِّنُوْا القرآن باصواتکم علماء کے مابین حسن صوت سے قرآن پڑھنے کے متعلق کچھ اختلاف ہے مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک خوش الحانی سے قرآن پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ اس سے خشوع خضوع نہیں رہتا (۲) ابو حنیفہؒ شافعیؒ (فی قول واحد) کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ تجوید و قرأت کے قوانین کے تابع ہو کر پڑھے۔ دلیل حدیث الباب وغیرہ ہے مثلاً جہاں مد نہ ہو وہاں مد کے ساتھ پڑھے اور جہاں مد ہو وہاں مد نہ پڑھے یا غنہ کے طول و قصر میں خلاف قواعد پڑھے تو ایسی خوش الحانی مکروہ ہے۔ (۲) بالجہر صاف واضح طور پر پڑھنا (۳) سفیان بن عیینہؒ سے منقول ہے کہ اس سے استغناء عن الناس مراد ہے یعنی جسکو اللہ تعالیٰ نے علوم قرآن سے نوازا اس کیلئے مناسب ہے کہ اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے لوگوں سے بے نیاز ہو جائے (۴) اشتغال بالقرآن مراد ہے یا (۵) اس سے مراد یہ ہے جو شخص تنہا متفکر بیٹھا ہے اس کیلئے مناسب ہے کہ وہ گیت وغیرہ کے بجائے خوش الحانی کے ساتھ قرآن کریم پڑھتے رہے (اکمال اکمال المعلم ص ۲۱۲/۲۔ شرح صحیح مسلم ص ۲۶۸/۱ وغیرہ۔)

حدیث عن انسؓ..... ان اللہ امرنی ان اقرأ علیک القرآن تشریح ۔ اس حدیث سے حسب ذیل فوائد حاصل ہوتے ہیں (۱) علم تجوید کے ماہر کے سامنے قرآن سنانا مستحب ہے خواہ قرآن سنانے والا سننے والے سے افضل ہو۔

(۲) حضرت ابی بن کعبؓ کی عظیم فضیلت اور امتیاز و شرف کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیؓ کو قرآن مجید سنایا (۳) حضرت ابیؓ کی اور ایک فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انکا نام لیا (۴) خوشی کی خبر سننے کے بعد رونے کا جواز وغیرہ

سوال حضرت ابی بن کعبؓ کو قرآن سنانے کا حکم کیوں دیا؟ **جوابات** (۱) تاکہ کوئی شخص کسی کو قرآن مجید سنانے میں عار محسوس نہ کرے (۲) تجوید میں ابی بن کعبؓ کا مرتبہ تمام صحابہ میں فائق تھا اس پر دلیل بنے (۳) ابیؓ کو قرآن مجید یاد ہو جائے اور حضرت ﷺ سے قرآن مجید پڑھنے کا طریقہ بھی سیکھ لیں۔

حدیث:- عن عبد اللہ بن عمروؓ...... قال لم یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلاث

تشریح جس شخص نے تین دن یا تین رات سے کم میں قرآن ختم کیا وہ قرآن کے ظاہری معنی تو سمجھ سکتا ہے لیکن قرآن کے حقائق و معارف و نکات تک اسکی رسائی نہیں ہوتی سلف میں سے بعض لوگوں نے اس حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے تین دن سے کم میں ختم کرنیکو مکروہ سمجھتے تھے لیکن حضرت عثمانؓ اور تمیم داریؒ اور ابو حنیفہؒ کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ ایک رکعت میں ایک قرآن ختم کرتے تھے لہٰذا حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کم فہم ہوتے ہیں اور جو اگر تین دن سے کم میں قرآن ختم کریں تو اسکے ظاہری معنی بھی نہ سمجھ سکتے ہوں اور اکثر صحابہ وغیرہم کا بھی معمول تھا کہ وہ سات دن میں قرآن ختم کرتے تھے کیونکہ نبی ﷺ نے عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا کہ قرآن سات دن میں ختم کرو۔ اور اس پر زیادتی نہ کرو مشائخ اصطلاح میں اسکو ختم الاحزاب کہا جاتا ہے اور اس ختم کا طریقہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز ابتدائے قرآن سے سورۂ مائدہ کے آخر تک بروز سنیچر سورہ انعام سے سورۂ توبہ کے آخر تک اتوار کو سورۂ یونس سے سورۂ مریم کے آخر تک پیر کو سورۂ طٰہٰ سے سورۂ قصص کے آخر تک منگل کو سورۂ عنکبوت سے سورۂ صٓ کے آخر تک بدھ کو سورۂ زمر سے سورۂ رحمٰن کے آخر تک اور جمعرات کو سورۂ واقعہ سے آخر قرآن تک پڑھا جاتے یہ اکثر حاجات کی تکمیل کیلئے مجرب ہے۔ اس طرح "فمی بشوق" کی ترتیب کے ساتھ ختم قران بھی مجرب ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ فا سے سورۂ فاتحہ کی طرف میم سے مائدہ کی طرف ی سے یونس کی طرف ب سے بنی اسرائیل کی طرف ش سے شعراء کی طرف و سے والصفات کی طرف اور ق سے سورۂ ق کی طرف اشارہ ہے یہ ترتیب حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے مظاہر حق جدید ۲ ص ۶۱ وغیرہ

تاریخ حفاظت قرآن: الفصل الثالث عن زید بن ثابتؓ قال ارسل الیّ ابوبکر ....حتی شرح الله صدری (مشکوٰۃ ص۱۹۳)

عہد رسالتؐ میں حفاظتِ قرآن: قرآن کریم چونکہ ایک ہی دفعہ پورا کا پورا نازل نہیں ہوا، بلکہ اس کی مختلف آیات ضرورت اور حالات کی مناسبت سے نازل کی جاتی رہی ہیں، اس لئے عہد رسالتؐ میں یہ ممکن نہیں تھا کہ شروع ہی سے اُسے کتابی شکل میں لکھ کر محفوظ کرلیا جائے چنانچہ ابتدائے اسلام میں قرآن کریم کی حفاظت کے لئے سب سے زیادہ زور حافظہ پر دیا گیا، شروع شروع میں جب وحی نازل ہوتی تو آپؐ اس کے الفاظ کو اُسی وقت دُہرانے لگتے تھے، تاکہ وہ اچھی طرح یاد ہوجائیں، اس پر سورۂ قیامہ کی آیات میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہدایت فرمائی کہ قرآن کریم کو یاد رکھنے کے لئے آپ کو عینِ نزولِ وحی کے وقت جلدی جلدی الفاظ دُہرانے کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ خود آپ میں ایسا حافظہ پیدا فرمادے گا کہ ایک مرتبہ نزولِ وحی کے بعد آپ اُسے بھول نہیں سکیں گے، چنانچہ یہی ہوا کہ ادھر آپ پر آیاتِ قرآنی نازل ہوتیں اور ادھر وہ آپ کو یاد ہوجاتیں، اس طرح سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا سینہ مبارک قرآن کریم کا سب سے زیادہ محفوظ گنجینہ تھا، جس میں کسی ادنیٰ غلطی یا ترمیم وتغیر کا امکان نہیں تھا، پھر آپ مزید احتیاط کے طور پر ہر سال رمضان کے مہینے میں حضرت جبرائیلؑ کو سنایا کرتے تھے اور جس سال اپ کی وفات ہوئی اس سال آپؐ نے دومرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ دور کیا (صحیح بخاری مع فتح الباری، ج۹/ص ۳۶) پھر آپ صحابۂ کرامؓ کو قرآن کریم کے معانی کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے، بلکہ انہیں اس کے الفاظ بھی یاد کراتے تھے، اور خود صحابۂ کرام کو قرآن کریم سیکھنے اور اسے یادرکھنے کا اتنا شوق تھا کہ ہر شخص اس معاملہ میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی فکر میں رہتا تھا، بعض عورتوں نے اپنے شوہروں سے سوائے اس کے کوئی مہر طلب نہیں کیا کہ وہ انہیں قرآن کریم کی تعلیم دیں گے، سینکڑوں صحابہؓ نے اپنے آپ کو ہر غمِ ماسوا سے آزاد کرکے اپنی زندگی اسی کام کے لئے وقف کردی تھی، وہ قرآن کریم کو نہ صرف یاد کرتے بلکہ راتوں کو نماز میں اسے دہراتے رہتے تھے، حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہجرت کرکے مکۂ مکرمہ سے مدینۂ طیبہ آتا تو آپ اُسے ہم انصاریوں میں سے کسی کے حوالے فرمادیتے، تاکہ وہ اسے قرآن سکھائے، اور مسجدِ نبویؐ میں قرآن سیکھنے سکھانے والوں کی آوازوں کا اتنا

شور ہونے لگا کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ تاکید فرمانی پڑی کہ اپنی آوازیں پست کرو، تا کہ کوئی مغالطہ پیش نہ آئے (مناہل العرفان ۱/۲۳۴) چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں صحابۂ کرامؓ کی ایک ایسی بڑی جماعت تیار ہوگئی جسے قرآن کریم ازبر حفظ تھا، اس جماعت میں خلفائے راشدین کے علاوہ حضرت طلحہؓ، حضرت سعدؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عمرو بن عاصؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت عبداللہ بن السائبؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں

غرض ابتدائے اسلام میں زیادہ زور حفظ قرآن پر دیا گیا، اور اس وقت کے حالات میں یہی طریقہ زیادہ محفوظ اور قابل اعتماد تھا، اس لئے کہ اس زمانے میں لکھنے پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی، کتابوں کو شائع کرنے کے لئے پریس وغیرہ کے ذرائع موجود نہ تھے، اس لئے اگر صرف لکھنے پر اعتماد کیا جاتا تو نہ قرآن کریم کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہوسکتی، اور نہ اس کی قابل اعتماد حفاظت، اس کے بجائے اللہ تعالیٰ نے اہل عرب کو حافظے کی ایسی قوت عطا فرمادی تھی کہ ایک ایک شخص ہزاروں اشعار کا حافظ ہوتا تھا، اور معمولی معمولی دیہاتیوں کو اپنے اور اپنے خاندان ہی کے نہیں ان کے گھوڑوں تک کے نسب نامے یاد ہوتے تھے، اس لئے قرآن کریم کی حفاظت میں اسی قوت حافظہ سے کام لیا گیا، اور اسی کے ذریعہ قرآن کریم کی آیات اور سورتیں عرب کے گوشے گوشے میں پہنچ گئیں۔

<u>کتابتِ وحی:</u> قرآنِ کریم کو حفظ کرانے کے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کو لکھوانے کا بھی خاص اہتمام فرمایا، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ میں آپؐ کے لئے وحی کی کتابت کرتا تھا، جب آپؐ پر وحی نازل ہوتی تو آپ ﷺ کو سخت گرمی لگتی، اور آپؐ کے جسم اطہر پر پسینہ کے قطرے موتیوں کی طرح ڈھلکنے لگتے تھے، پھر جب آپؐ سے یہ کیفیت ختم ہوجاتی تو میں مونڈھے کی کوئی ہڈی یا (کسی اور چیز کا) ٹکڑا لے کر خدمت میں حاضر ہوتا، آپ لکھواتے رہتے، اور میں لکھتا جاتا، یہاں تک کہ جب میں لکھ کر فارغ ہوتا تو قرآن کو نقل کرنے کے بوجھ سے مجھے یوں محسوس ہوتا جیسے میری ٹانگ ٹوٹنے والی ہے اور میں کبھی چل نہیں سکوں گا بہر حال جب میں فارغ ہوتا تو آپؐ فرماتے پڑھو اور میں پڑھ کر سناتا، اگر اس میں کوئی فروگذاشت ہوتی

تو آپؐ اس کی اصلاح فرمادیتے اور پھر اسے لوگوں کے سامنے لے آتے (مجمع الزوائد ج ۱ص ۱۵۶ بحوالہ طبرانی)

حضرت زید بن ثابتؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ کتابتِ وحی کے فرائض انجام دیتے تھے جن میں خلفائے راشدینؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زبیر بن عوامؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت خالد بن الولیدؓ، حضرت ثابت بن قیسؓ، حضرت ابان بن سعیدؓ وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری ج ۹ص ۱۸ اور زادالمعاد ج ۱ص ۱۳۰)

اس طرح عہد رسالتؐ میں قرآن کریم کا ایک نسخہ تو وہ تھا جو آنحضرت ﷺ نے اپنی نگرانی میں لکھوایا تھا، اگرچہ وہ مرتب کتاب کی شکل میں نہیں تھا، بلکہ متفرق پارچوں کی شکل میں تھا، اس کے ساتھ ہی بعض صحابۂ کرام بھی اپنی یادداشت کے لئے آیاتِ قرآنی اپنے پاس لکھ لیتے تھے، اور یہ سلسلہ اسلام کے ابتدائی عہد سے جاری تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے اسلام لانے سے پہلے ہی ان کی بہن اور بہنوئی کے پاس ایک صحیفہ میں آیاتِ قرآنی لکھی ہوئی تھیں (سیرت ابن ہشام)

<u>حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں جمع قرآن:</u> لیکن آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں قرآن کریم کے جتنے نسخے لکھے گئے تھے انکی کیفیت یہ تھی کہ یا تو وہ متفرق اشیاء پر لکھے ہوئے تھے، کوئی آیت چمڑے پر، کوئی درخت کے پتے پر کوئی ہڈی پر، یا وہ مکمل نسخے نہیں تھے، کسی صحابی کے پاس ایک سورت لکھی ہوئی تھی، کسی کے پاس دس پانچ سورتیں اور کسی کے پاس صرف چند آیات، اور بعض صحابہؓ کے پاس آیات کے ساتھ تفسیری جملے بھی لکھے ہوئے تھے۔

اس بناء پر حضرت ابوبکرؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہ ضروری سمجھا کہ قرآن کریم کے ان منتشر حصوں کو یکجا کر کے محفوظ کر دیا جائے، انہوں نے یہ کارنامہ جن محرکات کے تحت اور جس طرح انجام دیا اس کی تفصیل حضرت زید بن ثابتؓ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ جنگ یمامہ کے فوراً بعد حضرت ابوبکرؓ نے ایک روز مجھے پیغام بھیج کر بلوایا میں ان کے پاس پہنچا تو وہاں حضرت عمرؓ بھی موجود تھے حضرت ابوبکرؓ مجھ سے فرمایا کہ ''عمرؓ نے ابھی آ کر مجھ سے یہ بات کہی ہے کہ جنگ یمامہ میں قرآن کریم کے حفاظ کی ایک بڑی جماعت شہید ہوگئی، اور اگر مختلف مقامات پر قرآن کریم کے حافظ اسی طرح شہید ہوتے رہے تو مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں قرآن کریم کا ایک بڑا حصہ ناپید نہ ہو جائے، لہٰذا میری رائے یہ ہے کہ آپ اپنے حکم سے قرآن کریم کو جمع کروانے کا کام شروع

کر دیں'' میں نے عمرؓ سے کہا کہ جو کام آنحضرت ﷺ نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کریں۔

عمرؓ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم ! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد عمرؓ مجھ سے بار بار یہی کہتے رہے یہاں تک کہ مجھے بھی اس پر شرح صدر ہوگئی اور اب میری رائے بھی وہی ہے جو عمرؓ کی ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ ''تم نوجوان اور سمجھدار آدمی ہو، ہمیں تمہارے بارے میں کوئی بدگمانی نہیں ہے، تم رسول اللہ ﷺ کے سامنے کتابت وحی کا کام بھی کرتے رہے ہو لہذا تم قرآن کریم کی آیتوں کو تلاش کر کے انہیں جمع کرو۔

حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کی قسم! اگر یہ حضرات مجھے کوئی پہاڑ ڈھونے کا حکم دیتے تو مجھ پر اس کا اتنا بوجھ نہ ہوتا جتنا جمع قرآن کے کام کا ہوا، میں نے ان سے کہا کہ آپ وہ کام کیسے کر رہے ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم! یہ کام بہتر ہی بہتر ہے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے بار بار یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرا سینہ اسی رائے کے لئے کھول دیا، جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی رائے تھی، چنانچہ میں نے قرآنی آیات کو تلاش کرنا شروع کیا، اور کھجور کی شاخوں، پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے قرآن کریم کو جمع کیا (صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن)

اس موقع پر جمع قرآن کے سلسلے میں حضرت زید بن ثابتؓ کے طریق کار کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے جیسا کہ پیچھے ذکر آ چکا ہے، وہ خود حافظ قرآن تھے، لہذا وہ اپنی یادداشت سے پورا قرآن لکھ سکتے تھے، ان کے علاوہ بھی سینکڑوں حفاظ اس وقت موجود تھے، ان کی ایک جماعت بنا کر بھی قرآن کریم لکھا جا سکتا تھا۔

نیز قرآن کریم کے جو نسخے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لکھ لئے گئے تھے حضرت زیدؓ ان سے بھی قرآنِ کریم نقل فرما سکتے تھے، لیکن انہوں نے احتیاط کے پیش نظر صرف کسی ایک طریقہ پر بس نہیں کیا، بلکہ ان تمام ذرائع سے بیک وقت کام لیکر اس وقت تک کوئی آیت اپنے صحیفوں میں درج نہیں کی جب تک اس کے متواتر ہونے کی تحریری اور زبانی شہادتیں نہیں مل گئیں، اسکے علاوہ آنحضرت ﷺ نے قرآن کریم کی جو آیات اپنی نگرانی میں لکھوائی تھی وہ مختلف صحابہؓ کے پاس محفوظ تھیں، حضرت زیدؓ نے انہیں یکجا فرمایا تا کہ نیا نسخہ ان سے ہی نقل کیا جائے، چنانچہ

یہ اعلانِ عام کر دیا گیا کہ جس شخص کے پاس قرآن کریم کی جتنی آیات لکھی ہوئی موجود ہوں وہ حضرت زیدؓ کے پاس لے آئے اور جب کوئی شخص ان کے پاس قرآن کریم کی کوئی لکھی ہوئی آیت لے کر آتا تو وہ مندرجۂ ذیل چار طریقوں سے اس کی تصدیق کرتے تھے۔

(۱) سب سے پہلے اپنی یادداشت سے اس کی توثیق کرتے تھے (۲) پھر حضرت عمرؓ بھی حافظ قرآن تھے، اور روایات سے ثابت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو بھی اس کام میں حضرت زیدؓ کے ساتھ لگا دیا تھا اور جب کوئی شخص کوئی آیت لیکر آتا تھا تو حضرت زیدؓ اور حضرت عمرؓ دونوں مشترک طور پر اسے وصول کرتے تھے (فتح الباری ج ۹ ص ۱۱ بحوالۂ ابی داؤد)

(۳) کوئی لکھی ہوئی آیت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی تھی جب تک دو قابل اعتبار گواہوں نے اس بات کی گواہی نہ دے دی ہو کہ یہ آیت آنحضرت ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھی (اتقان ج ۱ ص ۶۰) (۴) اس کے بعد ان لکھی ہوئی آیتوں کا ان مجموعوں کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا تھا جو مختلف صحابہؓ نے تیار کر رکھے تھے (البرہان فی علوم القرآن للزرکشیؒ ج ۱ ص ۲۳۸)

حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں جمع قرآن کا یہ طریق کار ذہن میں رہی تو حضرت زید بن ثابتؓ کے اس ارشاد کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آسکتا ہے کہ سورۂ براءۃ کی آخری آیات لقد جاء کم رسول من انفسکم الخ مجھے صرف حضرت ابوخزیمہؓ کے پاس ملیں، ان کے سوا کسی اور کے پاس نہیں ملیں، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ یہ آیتیں سوائے حضرت ابوخزیمہؓ کے کسی اور کو یاد نہیں تھیں، یا کسی اور کے پاس لکھی ہوئی نہ تھیں اور ان کے سوا کسی کو ان کا جزء قرآن ہونا معلوم نہ تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کو جو لوگ آنحضرت ﷺ کی لکھوائی ہوئی متفرق آیتیں لے لے کر آرہے تھے ان میں سے یہ آیتیں سوائے حضرت ابوخزیمہؓ کے کسی کے پاس نہیں ملیں، ورنہ جہاں تک ان آیات کے جزء قرآن ہونے کا تعلق ہے یہ بات تواتر کے ساتھ سب کو معلوم تھی، کیونکہ سینکڑوں صحابہؓ کو یاد بھی تھی، اور جن حضرات کے پاس آیات قرآنی کے مکمل مجموعے تھے ان کے پاس لکھی ہوئی بھی تھیں، لیکن آنحضرت ﷺ کی نگرانی میں الگ لکھی ہوئی صرف حضرت ابوخزیمہؓ کے پاس ملیں، کسی اور کے پاس نہیں (البرہان ج ۱ ص ۲۳۴، ۲۳۵)

بہرکیف! حضرت زید بن ثابتؓ نے اس زبردست احتیاط کے ساتھ آیات قرآنی کو جمع کر کے انہیں کاغذ کے صحیفوں پر مرتب شکل میں تحریر فرمایا (اتقان ۱/۶۰) لیکن ہر سورہ علیحدہ

صحیفے میں لکھی گئی، اس لئے یہ نسخہ بہت سے صحیفوں پر مشتمل تھا، اصطلاح میں اس نسخہ کو "ام" کہا جاتا ہے اور اس کی خصوصیات یہ تھیں۔

(۱) اس نسخہ میں آیات قرآنی تو آنحضرت ﷺ کی بتائی ہوئی ترتیب کے مطابق مرتب تھیں، لیکن سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی (اتقان، حوالۂ بالا)

(۲) اس نسخہ میں قرآن کے ساتوں حروف (جن کی تشریح پیچھے آچکی ہے) جمع تھے (مناہل العرفان ج۱ص ۲۴۶، تاریخ القرآن للکردیؒ ص ۲۸)

(۳) اس میں وہ تمام آیتیں جمع کی گئی تھیں جن کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی تھی۔

(۴) اس نسخہ کو لکھوانے کا مقصد یہ تھا کہ ایک مرتب نسخہ تمام امت کی اجماعی تصدیق کے ساتھ تیار ہو جائے، تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

حضرت ابوبکرؓ کے لکھوائے ہوئے یہ صحیفے آپ کے پاس رہے، پھر حضرت عمرؓ کے پاس رہے، حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد انہیں ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس منتقل کر دیا گیا، پھر حضرت حفصہؓ کی وفات کے بعد مروان بن الحکم نے اسے اس خیال سے نذر آتش کر دیا کہ اس وقت حضرت عثمانؓ کے تیار کرائے ہوئے مصاحف تیار ہو چکے تھے، اور اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا تھا کہ رسم الخط اور سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے ان مصاحف کی پیروی لازم ہے، مروان بن الحکم نے سوچا کہ اب کوئی ایسا نسخہ باقی نہ رہنا چاہئے جو اس رسم الخط اور ترتیب کے خلاف ہو (فتح الباری ج۹ص ۱۶)

<u>حضرت عثمانؓ کے عہد میں جمع قرآن</u>: جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو اسلام عرب سے نکل کر روم اور ایران کے دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا، ہر نئے علاقے کے لوگ جب مسلمان ہوتے تو وہ ان مجاہدین اسلام یا ان تاجروں سے قرآن کریم سیکھتے جنکی بدولت انہیں اسلام کی نعمت حاصل ہوئی تھی، اُدھر آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا تھا، اور مختلف صحابۂ کرامؓ نے اسے آنحضرت ﷺ سے مختلف قرأتوں کے مطابق سیکھا تھا، اسلئے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قرأت کیمطابق قرآن پڑھایا، جس کے مطابق خود انہوں نے حضورؐ سے پڑھا تھا، اس طرح قرأتوں کا یہ اختلاف دور دراز ممالک تک پہنچ گیا، جب

لوگ اس حقیقت سے واقف تھے کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی، لیکن جب یہ اختلاف دور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات ان میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے بعض لوگ اپنی قرأت کو صحیح اور دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دینے لگے ان جھگڑوں سے ایک طرف تو یہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کی متواتر قرأتوں کو غلط قرار دینے کی سنگین غلطی میں مبتلا ہوں گے، دوسرے سوائے حضرت زیدؓ کے لکھے ہوئے ایک نسخہ کے جو مدینۂ طیبہ میں موجود تھا، پورے عالم اسلام میں کوئی ایسا معیاری نسخہ موجود نہ تھا جو پوری امت کے لئے حجت بن سکے، کیونکہ دوسرے نسخے انفرادی طور پر لکھے ہوئے تھے، اور ان میں ساتوں حروف کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام نہیں تھا، اس لئے ان جھگڑوں کے تصفیہ کی قابل اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالم اسلام میں پھیلا دیا جائے جس میں ساتوں حروف جمع ہوں دیکھکر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ کونسی قراءت صحیح اور کونسی غلط ہے، حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں یہی عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔

اس کارنامے کی تفصیل روایات حدیث سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ آرمینیا اور آذربیجان کے محاذ پر جہاد میں مشغول تھے، وہاں انہوں نے دیکھا کہ لوگوں میں قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے، چنانچہ مدینۂ طیبہ واپس آتے ہی وہ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس پہونچے، اور جا کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین؟ قبل اس کے کہ یہ امت اللہ کی کتاب کے بارے میں یہود ونصاریٰ کی طرح اختلافات کی شکار ہو اب اس کا علاج کیجئے حضرت عثمانؓ نے پوچھا بات کیا ہے؟ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں کہا کہ میں آرمینیا کے محاذ پر جہاد میں شامل تھا وہاں میں نے دیکھا کہ شام کے لوگ ابی بن کعبؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل عراق نے نہیں سنی ہوتی اور اہل عراق عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت پڑھتے ہیں جو اہل شام نے نہیں سنی ہوتی، اسکے نتیجہ میں ایک دوسرے کو کافر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت عثمانؓ خود بھی اس خطرے کا احساس پہلے ہی کر چکے تھے، انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ خود مدینۂ طیبہ میں ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ قرآن کریم کے ایک معلم نے اپنے شاگردوں کو ایک قرأت کے مطابق قرآن پڑھایا، دوسرے معلم نے دوسرے قرأت کے مطابق اس طرح

مختلف اساتذہ کے شاگرد جب باہم ملتے تو ان میں اختلاف ہوتا، اور بعض مرتبہ یہ اختلاف اساتذہ تک پہنچ جاتا اور وہ بھی ایک دوسرے کی قرأت کو غلط قرار دیتے جب حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے بھی اس خطرے کی طرف توجہ دلائی تو حضرت عثمانؓ نے جلیل القدر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا اور فرمایا کہ ''مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ بعض لوگ ایک دوسرے سے اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ میری قرأت تمہاری قرأت سے بہتر ہے، اور یہ بات کفر کی حد تک پہونچ سکتی ہے، لہذا آپ لوگوں کی اس بارے میں کیا رائے ہے صحابہؓ نے خود حضرت عثمانؓ سے پوچھا کہ ''آپ نے کیا سوچا ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ ''میری رائے یہ ہے کہ ہم تمام لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تا کہ کوئی اختلاف اور افتراق پیش نہ آئے، صحابہؓ نے اس رائے کو پسند کر کے حضرت عثمانؓ کی تائید فرمائی۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو جمع کر کے ایک خطبہ دیا، اور اس میں فرمایا کہ تم لوگ مدینۂ طیبہ میں میرے قریب ہوتے ہوئے قرآن کریم کی قرأتوں کے بارے میں ایک دوسرے کی تکذیب اور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہو، اس سے ظاہر ہے کہ جو لوگ مجھ سے دور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور اختلاف کرتے ہوں گے، لہذا تمام لوگ مل کر قرآن کریم کا ایسا نسخہ تیار کریں جو سب کے لئے واجب الاقتداء ہو۔

اس غرض کے لئے حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کے پاس (حضرت ابوبکرؓ کے تیار کرائے ہوئے) جو صحیفے موجود ہیں وہ ہمارے پاس بھیج دیجئے ہم ان کو مصاحف میں نقل کر کے آپ کو واپس کر دیں گے، حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کے پاس بھیج دیئے، حضرت عثمانؓ نے چار صحابہؓ کی ایک جماعت بنائی، جو حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت سعید بن العاصؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ پر مشتمل تھی، اس جماعت کو اس کام پر مامور کیا گیا کہ وہ حضرت ابوبکرؓ کے صحیفوں سے نقل کر کے کئی ایسے مصاحف تیار کرے جن میں سورتیں بھی مرتب ہوں، ان چار صحابہؓ میں سے حضرت زیدؓ انصاری تھے، اور باقی تینوں حضرات قریشی، اسلئے حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ ''جب تمہارا اور زیدؓ کا قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو (یعنی اس میں اختلاف ہو کہ کونسا لفظ کس طرح لکھا

جائے؟) تو اسے قریش کی زبان کے مطابق لکھنا، اس لئے کہ قرآن کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

بنیادی طور پر تو یہ کام مذکورہ چار حضرات ہی کے سپرد کیا گیا تھا، لیکن پھر دوسرے صحابہؓ کو بھی ان کی مدد کیلئے ساتھ لگا دیا گیا، ان حضرات نے کتابت قرآن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل کام انجام دیئے (۱) حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو نسخہ تیار ہوا تھا اس میں سورتیں مرتب نہیں تھیں، بلکہ ہر سورت الگ الگ لکھی ہوئی تھی، ان حضرات نے تمام سورتوں کو ترتیب کے ساتھ ایک ہی مصحف میں لکھا (مستدرک ۲/ ۲۲۹) (۲) قرآن کریم کی آیات اس طرح لکھیں کہ ان کے رسم الخط میں تمام متواتر قراءتیں سما جائیں، اسی لئے ان پر نہ نقطے لگائے گئے اور نہ حرکات (زیر زبر پیش) تا کہ اسے تمام متواتر قرائتوں کے مطابق پڑھا جاسکے، مثلاً "ننسرھا" لکھا تا کہ اسے "ننشرھا" اور "ننشزھا" دونوں طرح پڑھا جاسکے کیونکہ یہ دونوں قراءتیں درست ہیں (مناھل العرفان ۱/ ۲۵۳،۲۵۴) (۳) اب تک قرآن کریم کا مکمل معیاری نسخہ جو پوری امت کی اجتماعی تصدیق سے تیار کیا گیا ہو صرف ایک تھا، ان حضرات نے اس نئے مرتب مصحف کی ایک سے زائد نقلیں تیار کیں، عام طور سے مشہور یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے پانچ مصاحف تیار کرائے تھے، لیکن ابو حاتم سجستانیؒ کا ارشاد ہے کہ کل سات نسخے تیار کئے گئے تھے جس میں سے ایک مکۂ مکرمہ، ایک شام، ایک یمن، ایک بحرین، ایک بصرہ اور ایک کوفہ بھیج دیا گیا، اور ایک مدینۂ طیبہ میں محفوظ رکھا گیا (فتح الباری ۹/ ۱۷) (۴) مذکورہ بالا کام کرنے کے لئے ان حضرات نے بنیادی طور پر تو انہی صحیفوں کو سامنے رکھا جو حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں لکھے گئے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی مزید احتیاط کیلئے وہی طریق کار اختیار کیا جو حضرت ابوبکرؓ کی زمانہ میں اختیار کیا گیا تھا، چنانچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ کی جو متفرق تحریریں مختلف صحابہ کے پاس محفوظ تھیں انہیں دوبارہ طلب کیا گیا اور ان کے ساتھ از سر نو مقابلہ کر کے یہ نسخے تیار کئے گئے، اس مرتبہ سورۂ احزاب کی ایک آیت "من المؤمنین رجال صدقوا ماعاھدوا اللہ علیہ" علیحدہ لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمہ بن ثابت انصاریؓ کے پاس ملی، پیچھے ہم لکھ چکے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت کسی اور شخص کو یاد نہیں تھی، کیونکہ حضرت زیدؓ خود فرماتے ہیں کہ "مصحف لکھتے وقت سورۂ احزاب کی وہ آیت نہ ملی جو میں رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا کرتا تھا" اس سے صاف واضح ہے کہ

یہ آیت حضرت زیدؓ اور دوسرے صحابہ کو اچھی طرح یاد تھی، اسی طرح اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ یہ آیت کہیں اور لکھی ہوئی نہ تھی، کیونکہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں جو صحیفے لکھے گئے ظاہر ہے کہ یہ آیت ان میں موجود تھی، نیز دوسرے صحابہؓ کے پاس قرآن کریم کے جو انفرادی طور پر لکھے ہوئے نسخے موجود تھے ان میں یہ آیت بھی شامل تھی، لیکن چونکہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے کی طرح اس مرتبہ بھی ان تمام متفرق تحریروں کو جمع کیا گیا تھا جو صحابۂ کرام کے پاس لکھی ہوئی تھیں اس لئے حضرت زیدؓ وغیرہ نے کوئی آیت ان مصاحف میں اس وقت تک نہیں لکھی جب تک ان تحریروں میں بھی وہ نہ مل گئی، اس طرح دوسری آیتیں تو متعدد صحابہؓ کے پاس علیحدہ لکھی ہوئی بھی ملیں لیکن سورۂ احزاب کی یہ آیت سوائے حضرت خزیمہؓ کے کسی اور کے پاس الگ لکھی ہوئی دستیاب نہیں ہوئی (۵) قرآن کریم کے یہ متعدد معیاری نسخ تیار فرمانے کے بعد حضرت عثمانؓ نے وہ تمام انفرادی نسخے نذر آتش فرمادیئے جو مختلف صحابہؓ کے پاس موجود تھے تاکہ رسم الخط، مسلمہ قراتوں کی اجتماع اور سورتوں کی ترتیب کے اعتبار سے تمام مصاحف یکساں ہوجائیں، اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

واضح رہے کہ آیتوں کی تلاش کا یہ سلسلہ شہادتوں کی تکمیل کے لئے تھا ورنہ خود رسول ﷺ کی نگرانی میں حضرت معاویہؓ اور شرحبیل بن حسنہؓ کے ہاتھوں لکھے ہوئے نسخے سرکاری طور پر محفوظ تھے

حضرت عثمانؓ کے اس کارنامے کو پوری امت نے بنظر استحسان دیکھا، اور تمام صحابہؓ نے اس کام میں ان کی تائید اور حمایت فرمائی، صرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس معاملہ میں کچھ رنجش رہی جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

<u>حضرت علیؓ فرماتے ہیں</u>: ’’عثمانؓ کے بارے میں کوئی بات ان کی بھلائی کے سوا نہ کہو، کیونکہ اللہ کی قسم! انہوں نے مصاحف کے معاملہ میں جو کام کیا وہ ہم سب کی موجودگی میں مشورے سے کیا (فتح الباری ۹/ ۱۵)

<u>تلاوت میں آسانی پیدا کرنے کے اقدامات</u>، <u>نقطے</u>: اہل عرب میں ابتداءً حروف پر نقطے لگانے کا رواج نہیں تھا، اور پڑھنے والے اس طرز کے اتنے عادی تھے کہ انہیں بغیر نقطوں کی تحریر پڑھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی تھی، اور سیاق وسباق کی مدد سے مشتبہ حروف میں امتیاز بھی بآسانی ہوجاتا تھا، خاص طور سے قرآن کریم کے معاملے میں کسی اشتباہ کا امکان اس

لئے نہیں تھا کہ اس کی حفاظت کا مدار کتابت پر نہیں بلکہ حافظوں پر تھا، اور حضرت عثمانؓ نے جو نسخے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں بھیجے تھے ان کے ساتھ قاری بھی بھیجے گئے تھے، جو اسے پڑھنا سکھا سکیں۔

اس میں روایات مختلف ہیں کہ قرآن کریم کے نسخے پر سب سے پہلے کس نے نقطے ڈالے؟ بعض روایتیں یہ کہتی ہیں کہ یہ کارنامہ سب سے پہلے حضرت ابوالاسود دؤلیؒ نے انجام دیا (البرہان ۱/۲۵۰) بعض کا کہنا ہے کہ انہوں نے یہ کام حضرت علیؓ کی تلقین کے تحت کیا (صبح الاعشیٰ ۳/۱۵۵) اور بعض نے کہا ہے کہ کوفہ کے گورنر زیاد بن ابی سفیان نے ان سے یہ کام کرایا اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ کارنامہ حجاج بن یوسف نے حسن بصریؒ، یحییٰ بن یعمرؒ اور نصر بن عاصم لیثیؒ کے ذریعہ انجام دیا (تفسیر القرطبی ۱/۶۳)

<u>حرکات</u>: اس سلسلے میں تمام روایات کو پیش نظر رکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکات سب سے پہلے ابوالاسود دؤلیؒ نے وضع کیں، لیکن یہ حرکات اس طرح کی نہ تھیں جیسی آجکل رائج ہیں، بلکہ زبر کیلئے حرف کے اوپر ایک نقطہ (-) زیر کے لئے حرف کے نیچے ایک نقطہ (-) اور پیش کیلئے حرف کے سامنے ایک نقطہ (-) اور تنوین کیلئے دو نقطے (-یا-یا-) مقرر کئے گئے بعد میں خلیل بن احمدؒ نے ہمزہ اور تشدید کی علامتیں وضع کیں (صبح الاعشیٰ ۳/۱۶۰ و ۱۶۱) اس کے بعد حجاج بن یوسف نے یحییٰ بن یعمرؒ، نصر بن عاصم لیثیؒ اور حسن بصریؒ سے بیک وقت قرآن کریم پر نقطے اور حرکات دونوں لگانے کی فرمائش کی، اس موقع پر حرکات کے اظہار کے لئے نقطوں کے بجائے زیر زبر پیش کی موجودہ صورتیں مقرر کی گئیں تاکہ حروف کے ذاتی نقطوں سے ان کا التباس پیش نہ آئے، اللہ سبحانہ اعلم،

<u>احزاب یا منزلیں</u>: صحابہؓ اور تابعینؒ کا معمول تھا کہ وہ ہر ہفتے ایک بار قرآن ختم کر لیتے تھے، اس مقصد کے لئے انہوں نے روزانہ تلاوت کی ایک مقدار مقرر کی ہوئی تھی جسے حزب یا منزل کہا جاتا ہے، اس طرح پورے قرآن کو کل سات احزاب پر تقسیم کیا گیا تھا (البرہان ۱/۲۵۰)

<u>قرآن کریم کی طباعت</u>: جب تک پریس ایجاد نہیں ہوا تھا قرآن کریم کے تمام نسخے قلم سے لکھے جاتے تھے، اور ہر دور میں ایسے کاتبوں کی ایک بڑی جماعت موجود رہی ہے جس کا کتابت قرآن کے سوا کوئی مشغلہ نہیں تھا، قرآن کریم کے حروف کو بہتر سے بہتر انداز میں لکھنے

کے لئے مسلمانوں نے جو محنتیں کیں اور جس طرح اس عظیم کتاب کے ساتھ اپنی والہانہ شغف کا اظہار کیا، اس کی ایک بڑی مفصل اور دلچسپ تاریخ ہے جس کیلئے مستقل تصنیف چاہئے، یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔ پھر جب پریس ایجاد ہوا تو سب سے پہلے ہیمبرگ کے مقام پر ۱۱۱۳ھ میں قرآن کریم طبع ہوا جس کا ایک نسخہ اب تک دار الکتب المصریہ میں موجود ہے، اس کے بعد متعدد مستشرقین نے قرآن کریم کے نسخے طبع کرائے، لیکن اسلامی دنیا میں ان کو قبولیت حاصل نہ ہوسکی، اس کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے مولائے عثمان نے روس کے شہر سینٹ پیٹرس برگ میں ۱۷۸۷ء قرآن کریم کا ایک نسخہ طبع کرلیا اسی طرح قازان میں بھی ایک نسخہ چھاپا گیا ۱۸۲۸ء میں ایران کے شہر تہران میں قرآن کریم کو پتھر پر طبع کیا گیا، پھر اس کے مطبوعہ نسخے دنیا بھر میں عام ہوگئے (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ القرآن للکردیؒ ص ۱۸۶ و علوم القرآن، ڈاکٹر صبحی صالح اردو ترجمہ از غلام احمد حریری ص ۱۴۲۔

کتاب الدعوات

دعوات دعوۃ کی جمع ہے بمعنی عاجزی سے مانگنا، مدد چاہنا اصطلاح میں اسکا مطلب یہ ہے کہ انسان کا اپنی طلب اور خواہش کیلئے اللہ کی طرف رجوع کرنا اسکے دربار میں فریاد کرنا سارے نبی اور رسول دعا مانگتے تھے لہذا یہ مستحب ہے لیکن بعض اولیائے کرام رضا بر قضا پر اکتفا کرتے ہوئے جو چھوڑ دیتے تھے شاہ اسحٰق دہلویؒ فرماتے تھے انکا یہ قول دراصل اس حالت پر محمول ہے جو کسی خاص بندے میں رضا بالقضا کا تعلق غالب آجاتا ہے، اس کی مثال حضرت ابراہیمؑ کی وہ حالت ہے جو آتش نمرود میں ڈالے جانے کے وقت ان پر غالب آگئی تھی جب ان کو آگ میں پھینکا جارہا تھا تو حضرت جبرئیلؑ نے ان سے کہا اللہ سے نجات وسلامتی کی دعا مانگو حضرت ابراہیمؑ بولے اللہ میرا حال خوب جانتا ہے مجھے مانگنے کی حاجت نہیں (مظاہر حق ۴/ص ۸۲)

دعا تقدیر کو بدل دیتی ہے: حدیث: عن سلمان الفارسیؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یرد القضأ الا الدعاء

اشکال: متعدد نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا وقدر کبھی بدلتا نہیں حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کو دعا بدل دیتی ہے۔

جوابات (۱) تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک تو مبرم اور دوسری معلّق تقدیر مبرم تو حق تعالیٰ کا اٹل فیصلہ ہوتا ہے اس میں کچھ بھی تبدل ممکن نہیں ہے مگر تقدیر معلق میں بعض اسباب کی بنا پر تبدل بھی ہوتا ہے حدیث الباب میں تقدیر معلق ہی مراد ہے (۲) یہاں دعا کی شدت تاثیر کو واضح کرنیکیلئے مبالغۃً ایسا کہا گیا قولہٗ ولا یزید فی العمر الا البر۔ یہاں بھی عمر کی کمی و زیادتی تقدیر معلق کے اعتبار سے ہے اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوح محفوظ میں اس طرح لکھا جاتا ہے کہ مثلاً اگر فلاں شخص حج کریگا یا جہاد کریگا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اور اگر حج و جہاد دونوں کریگا تو اسکی عمر ساٹھ سال کی ہوگی لہذا اگر اس شخص نے حج بھی کیا اور جہاد بھی کیا تو اسکی عمر ساٹھ سال کی ہوگی اسطرح اسکی عمر بڑھ گئی اور اگر اس نے صرف حج ہی کیا تو اسکی عمر چالیس سال کی ہوگی اسطرح اسکی عمر انتہاء عمر سے کہ جو ساٹھ سال تھی کم ہوئی (۲) یا عمر میں اضافہ ہونے سے مراد برکت ہونا ہے کہ قلیل عمر میں طویل عمر کا کام کر سکتا ہے اس لئے اسکو زیادہ سے تعبیر کی (۳) بعض نے کہا جس شخص نے پوری عمر نیکی کی اس کی عمر ضائع نہیں ہوئی بس گویا اسکی عمر زیادہ ہوئی اس اعتبار سے یہاں فرمایا گیا ہے کہ نیکی انسان کی عمر میں اضافہ کر دیتی ہے۔

باب ذکر اللہ والتقرب الیہ

ذکر کے معنی یاد کرنا یہ قلب سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ ہے خدا کی عظمت میں جبروت و ملکوت اور اسکی قدرت کی نشانیوں میں غور و فکر کرنا اور مستغرق رہنا اس کو ذکر خفی کہا جاتا ہے اسکا مرتبہ بہت اعلیٰ ہے اسکی دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ کے اوامر و نواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ کو یاد کرنا دل اور زبان دونوں سے اللہ کا یاد کرنا یہ قسم ثانی سے افضل ہے ذکر جلی اور ذکر خفی کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ صفحہ ۵۴ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث:۔ عن ابی موسیٰؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل الذی یذکر ربہ والذی لا یذکر کمثل الحی والمیت۔ **تشریح** ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی (۱) کیونکہ ذکر دل اور روح کی غذا ہے اور ذکر سے غافل رہنے والا کا دل اور روح مردہ ہے کیونکہ وہ غذا و حیات سے محروم ہے چنانچہ عطارؒ نے فرمایا۔

؎ ذکر حق آمد غذا ایں روح را ٭ مرہم آمد ایں دل مجروح را۔ میرے والد مرحوم نے فرمایا

؎ ہم حب خدا خشیت او حبل نجات است ٭ از ذکر خدا نفس کشی اصل حیات ست

(۲) ذاکر بعد الموت بھی زندہ کی طرح حشر میں شافع نہیں گے اور غیر ذاکر وہاں بھی مردہ کی طرح بالکل بے بس نہ ہیگا (۳) زندہ آدمی کے ذریعہ جسطرح دوستوں کو نفع پہنچتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اسی طرح ذاکر سے بھی بخلاف غافل از ذکر خداوندی (۴) یا اسمیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ذاکرین کو حیات جاودانی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے اولیاء اللہ لا یموتون ولکن ینتقلون من دار الی دار

سہ نباشد موت ہرگز انبیاء را ❊ نہ ہر یک اولیاء و اتقیاء را

حدیث - عن ابی ہریرۃؓ ... یقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبدی بی "اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے قریب ہوں" تشریح اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان و خیال رکھتا ہے میں اس کیلئے ایسا ہی ہوں اگر وہ مجھ سے عفو و معافی کی امید رکھتا ہے تو اس کو معافی دیتا ہوں اگر وہ میرے عذاب کا گمان رکھتا ہے تو عذاب دیتا ہوں اور اگر وہ قبول توبہ کا گمان کرے تو میں اس کی توبہ قبول کرتا ہوں۔ قولہ ذکرتہ فی ملاء خیر منہ **اشکال** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں کما قال المعتزلہ حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اسکا قائل نہیں **جوابات** (۱) ملاء سے ملائکہ مقربین اور ارواح انبیاء اللہ مراد ہے صرف جماعت ملائکہ مراد نہیں (۲) فرشتے کی افضلیت قرب خداوندی کے اعتبار سے ہے اور انسان کی افضلیت دوسری حیثیت سے ہے مثلاً انسان میں نفسانی خواہشات رہنے کے باوجود عبادت الٰہی میں مشغول رہتے ہیں اس حیثیت سے بھی انسان ملائکہ سے افضل ہے۔ (التعلیق ص ۶۰ ج ۳ وغیرہ)

کتاب اسماء اللہ تعالیٰ

حدیث :- قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للہ تسعۃ وتسعین اسما مائۃ الا واحدۃ من احصاھا دخل الجنۃ | **تشریح** واضح رہے کہ اللہ تعالی کے نام توقیفی ہیں یعنی سماع اور اذن پر موقوف ہیں صرف معنی کا لحاظ کر کے ازراہ عقل کوئی نام اطلاق کرنا نہ چاہیئے حتی کہ ایک نام کے مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے مثلاً اللہ پر شافی کا اطلاق ہوگا لیکن طبیب کا اطلاق نہیں ہوگا جواد کہا جائیگا سخی نہ کہا جائیگا. نور کہا جائیگا ضوء نہیں کہا جائیگا وغیرہ۔

حدیث الباب میں جو ننانوے ۹۹ نام کہا گیا اس سے انحصار مراد نہیں کیونکہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں اللہ تعالی کے ایک ہزار نام ہیں اور بعض علماء کہتے ہیں چار ہزار نام ہیں دراصل اللہ کی صفات غیر متناہی ہیں

لہذا اسکے اسماء بھی غیر متناہی ہونگے ننانوے وہ ایسے اسماء ہیں جو مشہور ہیں احصاء سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے(۱) خطابی نے کہا ان تمام اسماء کو شمار کرنا بعض پر اکتفا نہ کرنا(۲) امام بخاری وغیرہ نے کہا احصاء کے معنی حفظ کرنا(۳) اور بعض نے کہا ان اسماء کے مطابق عمل کرنا یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کے ان ننانوے اسماء کے مقتضاء کے موافق عمل کرے گا وہ جنت میں ضرور داخل ہوگا۔

اسم اعظم کی تعیین میں اختلاف | حدیث:- عن بریدۃؓ.... دعا اللہ باسمہ الاعظم

اسم اعظم کا خاصہ یہ ہے کہ اسکے ساتھ اللہ تعالیٰ سے بھی دعا کی جائے قبول ہوتی ہے اور جو کچھ مانگا جاتے اللہ کی طرف سے عطا کر دیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا قول قال الذی عندہ علم من الکتاب انا اٰتیک بہ قبل ان یرتد الیک طرفک (النمل ایت) سے اسکی طرف اشارہ ہے کیونکہ مفسرین نے الذی عندہ علم من الکتاب سے وہ شخص مراد لیا ہے جو اسم اعظم جانتا تھا اور وہ کون شخص تھا اسکے متعلق کچھ اختلاف ہے امام رازیؒ نے کہا وہ خود حضرت سلیمانؑ تھے بعض نے کہا وہ حضرت سلیمانؑ کا خالہ زاد بھائی تھا ابن اسحٰقؒ نے کہا اسکا نام آصف بن برخیا ASAF BINBARCHIAH جو یہودیوں کی روایات کے مطابق رئیس الرجال PRINCOF MEN تھا حافظ شیرازیؒ نے درج ذیل شعر میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے ہر کسے گویند حافظ مے خورند ہم ۔ واصف ملک سلیمان نیز ہم ۔ اس کی تعیین کے بارے مختلف اقوال ہیں (۱) ابو حنیفہ، شیخ عبد القادر جیلانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں اللہ اسم اعظم ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ زبان سے جب لفظ اللہ ادا ہو تو دل ما سوی اللہ سے بالکل خالی ہو کیونکہ اسکا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا نیز اسماء حسنیٰ میں وہی اصل ہے (۲) بعض نے کہا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم (۳) اور بعض حضرات نے کہا الحی القیوم (۴) اور بعض نے کہا مالک الملک (۵) اور بعض نے کلمہ توحید کو (۶) اور بعض نے اللہ لا الہ الا ہو رب العرش العظیم کو (۷) اور بعض نے لا الہ الا اللہ کو (۸) اور بعض نے الٓمٓ کو اسم اعظم قرار دیا (۹) اور بعض کی رائے یہ ہے یہ اللہ کے اسماء میں پوشیدہ ہے جیسا کہ لیلۃ القدر (۱۰) حضرت جنید بغدادیؒ وغیرہ نے فرمایا کہ بندہ بحالت استغراق اللہ کا کوئی بھی نام لے بشرطیکہ دل غیر اللہ سے خالی ہو اور اس حالت میں جو بھی دعا کرے قبول ہوئی ہو وہ اسم اعظم ہے۔ (۱۱) اللھم لا الہ الا انت الاحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد ولم یکن لہ کفوا احد (۱۲) لفظ ربّ (۱۳) لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین وغیرہ کو بعض علماء نے اسم اعظم قرار دیا۔

کتابت محمد ابو الہاشم غفرلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور شرارۂ ابدی

حضرت ابوالربیعؒ سے منقول ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ "کن" کہہ کر جو چاہتا ہے پیدا فرما دیتا ہے ایسے ہی بندہ جس کام کی ابتداء میں بسم اللہ کہتا ہے وہ کام پورا ہو جاتا ہے علماء لکھتے ہیں کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم انیس حروف ہیں دوزخ کے موکل بھی انیس ہیں لہٰذا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ہر حرف کے ذریعہ ان میں سے ہر ایک کی بلا دفع ہو سکتی ہے نیز علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ دن رات کے چوبیس گھنٹے ہوتے ہیں پانچ گھنٹوں کیلئے تو پانچ وقت کی نمازیں مقرر فرمائی گئیں اور بقیہ انیس گھنٹوں کیلئے یہ انیس حروف عطا فرمائے گئے تاکہ ان انیس گھنٹوں میں ہر نشست و برخاست ہر حرکت و سکون اور ہر کام کے وقت ان انیس حروف کے ذریعہ برکت و عبادت حاصل ہو یعنی ان حروف (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) پڑھنے کی برکت سے یہ انیس گھنٹے بھی عبادت میں لکھے جائیں بسم اللہ کے اتنے فضائل ہیں جن کو لکھنے سے ایک ضخیم کتاب ہو جائیگی اس کے باوجود سکولرزم SECULARISM کے متبعین اسکو دستور حکومت سے خارج کر دیا ہے اسکو خارج کر دینا گویا قرآن کو خارج کر دینا ہے کیونکہ جتنے مضامین قرآن میں ہیں وہ سب اجمالاً سورۂ فاتحہ میں ہیں اور جو کچھ سورۂ فاتحہ میں ہیں وہ سب بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں پوشیدہ ہے کسی مومن کا قلب ایسا بدتر کام کرنیکی اجازت نہیں دے گی۔ اب یہاں با دنیٰ مناسبت بتقاضا دور حاضر ایک بات نقل کیجا رہی ہے کہ انہوں نے ایک غیر مذہبی چیز شرارۂ ابدی کو ایجاد کیا اسکے سامنے ارباب اقتدار اور دوسرے لوگ ہاتھوں کو پھیلا دیتے ہیں یہ تو شرک فی العبادات کے قبیل سے ہے اور بحری و بری اور ہوائی فوجوں وغیرہم جاکر سلیوٹ SLUTE کرتے ہیں راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق یہ تشبہ بالمجوس والہنود نیز شرک فی العبادۃ کی مشابہت ہے جو قطعی حرام ہے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے من تشبہ بقوم فہو منہم (احمد، ابو داؤد، مشکوۃ ص۳۷۵/۲) تمام علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ تشبہ بالکفار امور مذہبیہ میں حرام ہے چنانچہ مساجد میں اجتماع کیلئے قبل الاذان آگ، ناقوس وغیرہما کا تذکرہ ہوا تھا (بخاری ص۸۵) حدیث میں آتا ہے او رفعنا نارا فقال ذالک للمجوس (ابو داؤد ص۷۱) حضورؐ نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر آگ بلند کیا جائے تو یہ مجوس کے ساتھ مشابہت ہوگی کیونکہ مجوس آگ کو خالق شر مانتے ہیں اور ہنود آگ کو حقیقۃً جلانیوالا تسلیم کرتے ہیں اور انکو مرنیکے بعد آگ سے جلا یا بھی جاتا ہے۔

اس لئے وہ اسکی تعظیم اور عبادت کرتے ہیں مسلمانوں میں سیکولرزم کے متبعین بھی تعظیماً سلیوٹ کر رہے ہیں لہذا یہ حرام اور شرک فی العبادۃ کا مشابہ ہے مجوس کا آگ کا پوجا کرنا یہ مسلمانوں سے سجدۂ عبادت کے مانند ہے لہذا کفر اور شرک ہے اور شرارۂ ابدی کے سامنے سلوٹ کرنا حرام اور قریب الکفر ہے یا یہ شرک عملی ہے

ہو جس میں عبادت کا دعوکا ٭ مخلوق کی وہ تعظیم نہ کر

اور آگ جس طرح نعمت ہے اسی طرح عذاب بھی ہے لہذا یہ تعظیم کا مستحق کسطرح ہو؟ واضح رہے کہ شعار قومی کا تشبہ بھی حرام ہے گو امور مذہبیہ کے درجے میں نہیں. حضرت علامہ اشرف علی تھانوی رح لکھے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کوٹ پتلون پہن کر ٹوپی تو اسلامی پہن لی ہے اب تشبہ کہاں رہا میں کہتا ہوں تشبہ کامل نہ سہی ناقص تو ہوا اگر آپ ایسا کر سکیں کہ سارا لباس زنانہ پہن کر اوپر سے مردانہ ٹوپی پہن لیں اور اسی حلیہ سے محفل میں جا سکیں تو ہم آپ کو اسلامی ٹوپی اور کفری پائجامہ کی بھی اجازت دیدیں گے (اشرف الجواب ص۴۷۰) الحاصل مسلمانوں سے ایسا کام سرزد ہونا درج ذیل شعر کا مصداق ہے۔

حج کعبہ بھی کیا گنگا کا اشنان بھی ٭ رحمٰن بھی راضی رہے اور شیطان بھی

باب الاستغفار والتوبۃ

استغفار یعنی بخشش چاہنا توبہ کے معنی گناہوں سے طاعت کی طرف، غفلت سے ذکر کی طرف اور غیبت سے حضور کی طرف رجوع کرنا. سہیل تستری رح سے پوچھا گیا کہ توبہ کا کیا مفہوم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ تمہارے اللہ خداوند کا خوف سما جاوے دل سے گناہ کا خیال تک نکل جائے

حدیث :- عن عبد اللہ بن مسعودؓ ۔۔۔۔ التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ۔ تشریح

ای التائب من الذنب توبۃ صحیحۃ کمن لا ذنب لہ۔ یہ الحاق الناقص بالکامل کیلئے ہے تسویہ کیلئے نہیں یعنی تائب عدم مواخذہ میں بے گنہ کی طرح ہے جب کوئی گنہگار شخص صدق دل سے اپنے گناہ پر شرمندہ اور نادم ہوتا ہے اور تمام شرائط کے ساتھ توبہ کرتا ہے تو اسکی توبہ قبول ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا کیونکہ خود حق تعالیٰ نے یہ وعدہ فرمایا کہ وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہٖ۔ (اور اللہ تعالیٰ ایسا ہے جو اپنے بندہ کی توبہ قبول کرتا ہے) شرائط توبہ درج ذیل ہیں. (۱) ایک توبہ محض خدا کے عذاب کے خوف سے اور اسکے حکم کی تعظیم کے پیش نظر ہی توبہ کی جائے

(۲) گذشتہ گناہوں پر واقعی شرمندگی وندامت ہو (۳) پختہ عہد اور عزم بالجزم کرے کہ آئندہ ہر گز گناہ نہیں کرونگا (۴) حتی المقدور اعمال کا اعادہ کرتے ہوئے تدارک کرے ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں گناہ سے توبہ کرنے کے بعد بعض تائبین اپنی اصلی حالت کی طرف عود نہیں کرتے یعنی گناہ کرنے سے پہلے جو حالت تھی اس کی طرف عود نہیں کرتے اور بعض عود کرتے ہیں اور بعض پہلی حالت سے بھی اعلیٰ درجہ کیطرف پہونچ جاتے ہیں جسطرح انبیاء کرام سے کوئی لغزش صادر ہونے کے بعد توبہ کرتے تھے، اس سے انکی شان اور بھی اعلیٰ ہوجاتی تھی یعنی توبہ اگر نہایت خلوصیت سے ہوتو اس کا مرتبہ پہلے سے بھی زیادہ ہوجائیگا (التعلیق ۳/۱۱۸) (مدارج السالکین مظاہر حق)

کتاب المناسک

مناسک منسک (بفتح السین وکسرہا) کی جمع ہے یہ نسک سے مصدر میمی ہے افعال حج کو مناسک کہا جاتا ہے اور منسک کا اطلاق مذبح پر بھی ہوتا ہے، یہاں اٹھ مباحث ہیں:۔

حج کی لغوی واصطلاحی معنی: الحج فی اللغة القصد الی معظم وقیل القصد مرةً بعد اخری وقیل مطلق القصد (حج بکسر الحاؤ فتحہا) بم قصد کرنا، اصطلاح میں حج کہا جاتا ہے زیارة مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص والمراد بالزیارة الطواف والوقوف والمراد بالمکان المخصوص البیت الشریف والعرفات والمنی والمزدلفة (کنز الدقائق ص ۷۲، معارف السنن) حج کا سبب بیت اللہ ہے، سبب کی عدم تکرار کی وجہ سے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے۔

فرائض حج: (۱) احرام (۲) وقوف عرفہ (۳) طواف زیارت (۴) ان تینوں کے درمیان ترتیب کا لحاظ رکھنا (فتاوائے عزیزی ۱/ص ۱۹)

حج کے وقت فرضیت کے بارے میں اختلاف: بعض نے کہا قبل الہجرة فرض ہوا اور بعض کہتا ہے ۵ھ میں اور کوئی ۷ھ اور کوئی ۸ھ اور کوئی ۹ھ کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور کے نزدایک راجح قول یہ ہے کہ ٦ھ میں فرض ہوا ہے کیونکہ لانہ نزل فیہا قولہ تعالیٰ ﴿واتموا الحج والعمرة للہ﴾ والمراد من الاتمام ابتداء الفرض پھر آنحضرت ﷺ نے تعلیم افعال حج اور تیاری اسباب سفر حج کی مشغولیت کے سبب نیز حج واجب علی التراخی کی تعلیم نیز مقامات مقدسہ کو کفار مشرکین سے پاک وصاف فرمانے کیلئے تاخیر کی اور ۹ھ میں ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا اسمیں مشرکین کا خلط تھا اسلئے علیؓ کو اعلان براءة کیلئے بھیجا گیا جنہوں نے یہ اعلان فرمایا ہے۔

الا لا یحجن بعد عامهم ھذا مشرک ولا عریان اس کے بعد ۱۰ ہجری میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کرام کی معیت میں مکہ حج کرنے کیلئے ارادہ سے پہنچے وہی آپکا حجۃ الوداع ہے۔ **حج پر (۴) مخالفین اسلام کے اعتراضات** . عیسائی اور ہنود کہتے ہیں کہ حج عرب کے جاہلوں کا میلہ ہے جو بغرض تجارت قائم ہوا تھا یہ بعید از عقل ہے کہ ننگا سر کرکے ایک چوکھونٹے مکان (خانہ کعبہ) کے گرد گھومو اور وحشیانہ وضع بناؤ پھر دو پہاڑوں کے درمیان دیوانوں کی طرح ہر سے پھیرے کرو بیفائدہ منی اور عرفات میں رہو پتھر کے مناروں کو کنکریاں مارو ناحق جانوروں کو ذبح کرو وغیرہ ان کو تو فرض واجب بھی قرار دیا گیا

جوابات (۱) عیسائیوں کے مذہب میں عشاء ربانی جس میں خمیری روٹیاں مسیح کا گوشت تصور کرکے اور کچھ ارنگ برنگ کرکے کھائے جاتے ہیں اور بپتسمہ حوض میں تمام گناہوں کا تصور کرکے غوطہ دلایا جاتا ہے کیا یہ نامعقول اور فضول نہیں ہے؟ اور ہندو مذہب میں گنگا اور جمنا کا اشنان اور ایک تھیلی میں پوجا کے آلات چھوٹی چھوٹی پتالیاں اور صندل گھسنے کا پتھر اور بجانے کا سنکھ ہر مہاراج کے بغل میں ہوتا ہے وغیرہ یہ سب تو فضول ہی فضول امور ہیں (تفسیر حقانی) اب وہ لوگ اسلام پر کسطرح اعتراض کرتے ہیں؟

(۵) **حج کا فلسفہ اور حکمتیں** خانہ کعبہ اس اللہ تعالیٰ کی تجلی اور ظہور انوار کی جگہ ہے جو کسی صورت اور دیوی دیوتا سے پاک ہے بلکہ ایک چوکھونٹے اونچا سا مکان ہے گو اس بے نشان خدا نے اپنے عاشقوں کیلئے دنیا میں ایک نشان قائم کر دیا ہے۔ گویا عاشق اور وحشی جانور کی حالت ایک ہی ہوتی ہے اسلئے حاجی کو شکار کرنے سے منع کیا گیا کہ اپنے ہم جنس کو قتل مت کرو چنانچہ مجنون کہتا ہے

باللہ یا ظبیات القاع قلن لنا الیلای منکن ام لیلی من البشر پھر فرمایا افضل الحج العج والثج (ترمذی ص ۱۳۲ ابن ماجۃ ص ۲۱۰) فضیلت ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور آخر میں جاکر اپنے آپکو ذبح کر دیا جائے چنانچہ اسماعیل ع نے اپنے آپکو ذبح کر دیا تھا اور حضرت ابراھیم ع نے اسماعیل ع کو ذبح کرنے کیلئے جاتے وقت ناصح شیطان کو پتھر مارے تھے اللہ تعالیٰ کو یہ فعل ایسا پسند آیا کہ ہمیشہ کیلئے رمی جمار کی شکل میں اسکی یادگار باقی رکھی گئی (۲) ابراھیم ع اس دور میں سادہ اور بن سلے کپڑے پہنتے تھے اسلئے مسلمانوں حج کے دوران بن سلے کپڑے پہنتے ہیں (۳) تقریباً چار ہزار برس پہلے جسطرح ابراھیم ع نے لبیک کہا تھا اسی طرح حاجیوں اللّٰھم لبیک کا ترانہ پڑھتے ہوئے

دنیا کی مختلف اطراف سے سفر کر کے کعبہ شریف میں حاضر ہوتے ہیں (۴) اور حضرت ہاجرہ؏ صفا اور مروہ میں دوڑتی پھری تھیں اس حالت کو یاد کرنے کیلئے حاجیوں بھی ایسا ہی کرتے ہیں (۵) پھر میدان عرفات میں حضرت آدم؏ پر خدا کی تجلی ہوئی تھی اور حضرت ابراہیم؏ نے وہاں سے لوگوں کو بلایا تھا لہذا وہاں جا کر دن بھر تکبیر و تہلیل کریں اب بتائیے اس میں کونسی بات خلاف عقل ہے (۶) حج کے ذریعہ تمام عالم کے مسلمانوں میں ذہنی یکجہتی قلبی اتحاد اور روحانی یکسانیت قائم ہوتی ہے چینی مراکشی سے، تونسی ہندی سے تاتاری حبشی سے عجمی عربی سے اور افغانی افریقی سے جا ملتا ہے اور سب قوم ملکر ایک قوم بن جاتی ہے (۷) بانی اسلام کے وطن مبارک اور انکے صحابہ رضی اللہ عنہم کی یادگاریں نگاہوں کے سامنے آکر انکی عظمت و محبت میں اضافہ ہوتا ہے

(۸) جب امیر اور فقیر، عالم اور جاہل، حکام اور عوام بادشاہ اور رعایا ایک لباس ایک صورت ایک حالت اور ایک میدان میں کھلے آسمان کے نیچے پروردگار کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اس سے پوری وسعت کے ساتھ مساوات کا اظہار ہوتا ہے (۹) اسلام نے حجۃ الوداع کا عالمگیر اجتماع اپنے ظہور کے ساتھ ہی ساتھ منعقد کر کے دنیا پر یہ حقیقت روز روشن کیطرح نظری اور عملی دونوں طور پر ثابت کر دی کہ دین محمدی ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب ہے (۱۰) سال بسال دنیا کے تمام گوشوں سے علماء کرام تشریف لاکر حرم ابراہیم میں جمع ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے سے فیض یاب ہوتے ہیں آج ہمارے پاس کتب احادیث اور تفاسیر اور کتب فقہ وغیرہ کا جو بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے اس کا ایک بڑا سبب حج کی مرکزیت اور اجتماعیت ہے (تفسیر حقانی معارف ملخصاً وغیرہ) اب مخالفین اسلام بتلائیں کہ یہ بعید از عقل ہے اور کیا یہ جاہلوں کا میلہ ہے۔ نعوذ باللہ

(حاشیہ: اور ہمارے سارے عالم کیلئے عظیم تر ہے یہ خوبی کسی ملت و نظام میں موجود نہیں)

(۶) مسلمانوں پر ایک بیجا الزام

کہ مسلمان بھی بت پرستی کرتے ہیں کہ وہ خانہ کعبہ کی طرف سجدہ کرتے ہیں۔

جوابات (۱) اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی عبادت کیلئے پیدا کیا اور انسان تو جسم و روح سے مرکب ہے سو عبادت روحانی کیلئے کسی جہت کی ضرورت نہیں البتہ عبادت جسمانی بدون تقابل جہت متصور نہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے عبادت کیلئے ایک جہت مقرر فرما دی تاکہ ملت کے انتظام میں فرق نہ آئے حق تعالیٰ کی ذات چونکہ بے چوں و بچگوں ہے اس لئے وہ کسی حد میں محدود اور مقید نہیں البتہ اسکی کوئی تجلی اور پرتو کسی محدود و مکان پر پڑ سکتا ہے جیسے آفتاب کا عکس اور پرتو آئینہ پڑتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ آئینہ فقط ایک مظہر اور نمائش گاہ ہے محل تقید نہیں آئینہ آفتاب کو اپنے آغوش میں لے لینا قطعاً محال ہے البتہ آفتاب آئینہ میں جلوہ گر ہو سکتا ہے اس طرح حق جل شانہ کی ذات حدود

وقیود سے پاک ہے مگر کسی جہت اور مکان اور کسی محدود شیئ مثلاً خانۂ کعبہ میں اسکی تجلی ممکن ہے نیز خانۂ کعبہ عرش کی محاذات میں واقع ہے اسلئے مسلمان نماز میں منہ قبلہ کیطرف کرتے ہیں اور عبادت صرف اللہ تعالیٰ کی کرتے ہیں کیونکہ استقبال کے معنی صرف اسکی طرف منہ کرنے کے ہیں اور بت پرستی کے معنی یہ ہیں کہ بت معبود ہے (۲) اہل اسلام کے نزدیک نماز صحیح ہونیکے لئے فقط قبلہ کی طرف منہ ہوجانا کافی ہے استقبال کی نیت کرنیکی ضرورت ہی نہیں حالانکہ معبود کی نیت ضروری ہوتی ہے معاذاللہ اگر خانۂ کعبہ کی عبادت ہوتی تو معبود کی طرح اسکی نیت بھی ضروری ہوتی نماز کی شروع سے لیکر آخر تک کوئی لفظ بھی ایسا نہیں جو خانۂ کعبہ کی تعظیم پر دلالت کرے حالانکہ بت پرستی میں مورتیوں کی تعظیم ہی ہوتی ہے (۴) اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھے تو اسکی نماز درست ہوگی اگر کعبہ مسلمانوں کا معبود ہوتا تو اسکے اوپر چڑھکر نماز درست نہ ہوتی کیونکہ معبود پر چڑھنا گستاخی ہے اور مخالفین اسلام ہنود گائے اور بیل کو دیوتا اور معبود سمجھتے ہیں پھر ان پر سوار ہوتے ہیں اور اگر دیوتا جلدی نہیں چلتا تو پیچھے سے اسکے ڈنڈے ہی مارتے ہیں وغیرہ واہیات وخرافات میں مبتلا ہیں اسکی تفصیلی بحث قبلہ نما مصنفہ حجۃ الاسلام مولانا قاسم نانوتویؒ میں ملاحظہ ہو۔

(۷) **تاریخ تعمیر بیت اللہ** — بنی بیت رب العرش عشر فخذ ہم ٭ ملائکۃ اللہ الکرام وآدم
فشیث فابراہیم ثم عمالق ٭ قصی قریش قبل ہذین جرہم
وعبداللہ ابن الزبیر بنی کذا ٭ بناء لحجاج وہذا متمم۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام کعبہ کا بانی اول نہیں ہیں قرآن کی آیت واذ یرفع ابراہیم القواعد من البیت واسماعیل بھی اس پر دال ہے کیونکہ اس میں رفع القواعد کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں معلوم ہوا کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں آیت میں ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ کے درمیان فصل لانے سے یہ معلوم ہوا کہ ابراہیمؑ رفع القواعد میں اصل ہیں اور اسماعیلؑ تابع ہیں اور یہ بھی واضح رہے کہ قریش کی تعمیر کے وقت آنحضرت ﷺ بھی شریک ہوئے اور حجر اسود کو اپنے دست مبارک سے قائم فرمایا لیکن قریش نے بناء ابراہیمی سے کسی قدر مختلف تعمیر کی تھی بیت اللہ کا ایک حصہ الگ کردیا جسکو حطیم کہا جاتا ہے اور انکی بنا میں دو دروازے تھے ایک داخل ہونیکیلئے اور دوسرا پشت کی جانب باہر نکلنے کیلئے قریش نے صرف مشرقی دروازہ کو باقی رکھا تیسرا تغیر یہ کیا کہ دروازہ بیت اللہ کا سطح زمین سے کافی بلند کردیا تاکہ ہر شخص آسانی سے اندر نہ جاسکے فی الحال جو خانہ کعبہ ہے یہ حجاج بن یوسفؒ کی تعمیر ہے۔

قرآن حکیم میں ان اول بیت وضع للناس الخ میں اسکی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس گھر کی تعظیم وتکریم کسی خاص قوم یا جماعت ہی کا حصہ نہیں بلکہ عام خلائق اور سب انسان اسکی تعظیم کریں گے جس طرح قل اعوذ برب الناس ملک الناس الٰہ الناس میں سب انسان مراد ہے چنانچہ حدیث میں ہے ما من نبی الا و حج البیت یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ آدم ع نے ہندوستان سے پیدل چلکر چالیس حج کئے ہیں (مظہری)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی **مذاہب** (۱) محمدؒ، شافعیؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ واحدۃ) کے نزدیک استطاعت حاصل ہونیکے بعد اسکی فرضیت علی التراخی ہے (۲) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ مشہورۃ) احمدؒ (فی روایۃ) ابو یوسفؒ مالکؒ کے نزدیک علی الفور ہے

دلائل محمدؒ و شافعیؒ (۱) حج تو تمام عمر کا وظیفہ ہے تو تمام زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے تمام وقت ظرف ہے لہٰذا آخری وقت میں نماز پڑھنے سے گنہگار نہ ہوگا اس طرح حج کو مؤخر کرنے سے بھی گنہگار نہ ہونا چاہئے (۲) آپ صلی اللہ علیہ السلام نے دوسرے سال سنہ ھ میں تاخیر سے حج کیا یہ تو قضاء نہیں تھا اس سے معلوم ہوا حج علی التراخی واجب ہوتا ہے

دلائل ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ و مالکؒ (۱) حج وقت مخصوص کے ساتھ خاص ہے اور ایک سال کے اندر موت خیر نادر ہے تو احتیاطاً فرض ہوتے ہی فوراً کرلینا ضروری ہے (۲) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اراد الحج فلیعجل (مسند احمد، سنن ابی داؤد) (۳) قال النبی ع من ملک زاداً وراحلۃ تبلغہ الی بیت اللہ ولم یحج فلا علیہ ان یموت یہودیا او نصرانیا (ترمذی، مسند احمد) تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی گئی کہ وہ حج نہیں کرتے تھے **جوابات** (۱) حج کو نماز پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ نماز کا وقت مختصر ہے اتنے وقت میں مرجانا نادر ہے لہٰذا تاخیر کرنا جائز ہے کما قال صاحب الہدایہ (۲) نبی ع نے آٹھویں ہجری کو مکہ فتح کیا اور ۹ ہجری میں حج فرض ہونیکے باوجود دو وجہ سے حج نہیں کیا ایک وجہ عدم استطاعت سے دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ص کو بیت اللہ کے گرد مشرکوں کو برہنہ دیکھنا ناپسند تھا اسلئے مؤخر کیا (۳) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی کے حکم سے مؤخر کیا تاکہ اگلے سال آپکا حج الوداع ہو جائے اور یہ دن جمعہ کا ہو اور اللہ تعالی اپنے دین کو مکمل کردے (۴) یہ بھی احتمال ہے کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسئی کا رواج تھا چونکہ دس ہجری میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آرہا تھا اسلئے آپ ص نے تاخیر فرمائی اور سنہ ھ کا انتظار فرمایا اسکی طرف آپنے الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق السموات والارض (بخاری ص ٦٣٢) سے اشارہ فرمایا ص اسکی تحقیق ایضاح المشکوٰۃ ص ۹۷

اوراس تاخیر کو قضاء نہیں کہا جائیگا جسطرح زکوۃ کو تاخیر کے ساتھ ادا کرنے سے قضاء نہیں کہلاتی ہے المغنی ۳/۲۴۲ وغیرہ۔

حدیث : عن ابی ہریرۃؓ ....ثم ماذا، قال حج مبرور (مشکوۃ ص۲۲۱)

تشریح: حج مبرور کے معنی مقبول حج، اب مقبول کونسا ہے اسکے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) قیل ھوالذی لم یخالطہ شئی من الاثم (۲) وقیل ان یرجع زاھداً فی الدنیا راغباً فی الاخرۃ (۳) روی عن جابرؓ قالوا یا رسول اللہؐ مابر الحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام (احمد حاکم) (۴) ابن العربیؒ نے کہا جسکے بعد کوئی نافرمانی نہ ہو وہ حج مبرور ہے (۵) بعض نے کہا حج مبرور وہ حج ہے جسکے بعد دینی حالات پہلے سے اچھا ہوجائے (٦) اور بعض نے کہا جسکے تمام احکام وارکان، واجبات وسنن علی وجہ الاکمل پورا کیا جائے (۷) وقیل ھوالذی لاریاء فیہ، علامہ یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں والذی یظھر لی ان یفسر الحج المبرور بقولہ تعالے فلارفث ولافسوق ولاجدال فی الحج فمن کان حجہ بھذہ الصفۃ فھو المبرور ویؤیدہ حدیث الباب حیث قال فیہ ومن حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ، (مرقاۃ ج۵ ص ۲۹۵ التعلیق ج۳ص ۱۷۲ معارف السنن ج٦ ص۴۵ وغیرہ)

نابالغ بچہ کا حج صحیح ہے: حدیث :عن ابن عباسؓ .... فرفعت الیہ امراۃ صبیا فقالت الھذا حج قال نعم ولک اجر ''ایک عورت نے ایک لڑکے کو آنحضرتؐ کے طرف پکڑ کر بلند کیا (یعنی آپکو دکھلایا) پھر آپؐ سے پوچھا کہ کیا اس کیلئے حج کا ثواب ہے آپ نے فرمایا ہاں! اور تمہارے لئے بھی ثواب ہے'' اسپر ائمہ کا اتفاق ہے کہ نابالغ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو صحیح ہوجاتا ہے علامہ نوویؒ، ابن بطالؒ، شوکانیؒ، اور مبارک پوریؒ نے لکھا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچہ کا حج صحیح نہیں اس سے صرف مشق کیلئے حج کرایا جاتا ہے یہ عدم صحت کی نسبت صحیح نہیں چنانچہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں ومافعلہ الصبی قبل البلوغ یکون تطوعا (بدائع ۲/۱۲۰) علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں وھذہ النسبۃ غیر صحیحۃ فقد اتفقت کلمات المشائخ الحنفیۃ من محمد بن الحسن، الی الشرنبلالیؒ وابن عابدینؒ ان حجہ صحیح واحرامہ منعقد (معارف السنن ج٦ص ۵۴٦) پھر اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا حج نفل ہوگا لیکن اس کے ثواب کے متعلق

اختلاف ہے: ابوبکر اسکاف حنفیؒ کہتے ہیں کہ اسکا ثواب صرف بچہ کو ملے گا اور والدین کو تعلیم وتربیت کا ثواب ملے گا، اگر انہوں نے ایسا کیا ہو اور بعض علماء کہتے ہیں بچہ اور والدین دونوں کو پورا پورا ثواب ملے گا، نیز اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وہ بچہ بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا لیکن داؤد ظاہری اور غیر مقلدین کہتے ہیں یہ حج بچہ کیلئے کافی ہے بعد البلوغ اسے دوبارہ حج کرنیکی ضرورت نہیں ۔

دلائل ائمۂ اربعہ: (۱) عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ ﷺ اذا حج الصبی فھی لہ حجۃ حتی یعقل واذا عقل فعلیہ حجۃ اخریٰ (المستدرک ج ۱ ص ۴۸۱ للحاکم المتوفی ۴۰۵ھ) (۲) اسی مضمون پر طبرانی ج ۳ ص ۲۰۷، (۳) طحاوی ج ۱ ص ۴۲۵ میں دو احادیث مذکور ہیں۔

پھر اگر وہ صبی عاقل ممیز ہو تو وہ خود مناسک حج ادا کریگا اور اگر غیر ممیز ہو نیت، تلبیہ اور دوسرے مناسک میں ولی اسکی نیابت کریگا اور محظورات احرام سے پرہیز کرائیگا، ہاں اگر بچہ سے محظورات سرزد ہو جائے تو اس پر دم، جزاء وغیرہ واجب ہوگا یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے:

مذاہب (۱) احناف کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔

دلیل: عن علیؓ عن النبی ﷺ قال رفع القلم عن ثلاثۃ عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل (ابوداؤد ۲/۲۴۹، نسائی ابن ماجہ، دارمی، حاکم) اس حدیث میں صاف بیان کر دیا گیا کہ بچہ پر احکام تکلیفیہ نہیں لہذا حج میں اگر کوئی جنایت ہوگئی تو اس کے مال سے جزاء دینا لازم نہیں ہوگا۔

(۲) دیگر آئمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں بچہ کے ولی پر جزا واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں بچہ پر واجب ہوگی اور بعض صورتوں میں کسی پر واجب نہ ہوگی۔ اسکی تفصیل مغنی، بدایۃ المجتہد وغیرہ میں ملاحظہ ہو، پھر اگر بچہ نے قبل البلوغ احرام باندھا لیکن قبل وقوف عرفہ وہ بالغ ہوگیا اور حج بھی مکمل کرلیا اسوقت عند الحنفیہ حج مستقلاً دوبارہ ادا کرنا ہوگا عند الشافعیہ یہ حج کافی ہو جائیگا، ہاں اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کرلے تو عند الحنفیہ بھی یہ حج کافی ہو جائیگا یہ بحث مبسوط للسرخسی ۴/۱۷۳ میں ملاحظہ ہو۔

الحج عن الشيخ الكبير و ا لميت : عنه (ابن عباس ؓ)قوله' ادركت ابى شيخا كبيرا افاحج عنه قال نعم۔

تشریح: شاید اس عورت کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرے باپ پر بوڑھاپے میں حج فرض ہوا ہے بایں سبب کہ وہ بوڑھاپے میں مسلمان ہوا ہے اور اسکے پاس اتنا مال ہے کہ جسکی وجہ سے اس پر حج فرض ہو جاتا ہے لیکن وہ اتنا کمزور ہے کہ وہ سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اسکی طرف سے نیابۃً حج کرلوں؟ آپؐ نے اسکے جواب میں فرمایا ہاں! اسکی طرف سے حج کرلو۔

اختلاف مذاہب: اس حدیث کے تحت تین اختلافی مسائل ہیں۔

(۱) مسئلہ: جو شیخ کبیر راحلہ پر نہیں ٹھہر سکتا ہے اگر اس کو اسی حالت میں مال حاصل ہوا ہو تو اس پر حج واجب ہونے اور نہونے کے متعلق اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ، ابوحنیفہؒ فی روایۃ الحسن بن زیاد، صاحبین، اور بقول ابن ہمام اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر حج واجب ہے وہ خود حج کرے یا حج بدل کراوے یا وصیت کرے (۲) نہایہ میں ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک ایسے شیخ کبیر پر حج واجب نہیں اور حج کرانا اور وصیت کرنا بھی واجب نہیں اور ابن عابدینؒ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک مقعد، مفلوج، شیخ کبیر لا یثبت علی الراحلۃ، واعمیٰ وان وجد قائدا، محبوس وخائف من سلطان پر حج واجب نہیں ہے اور ظاہر حدیث الباب سے صاحبین کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

(۲) مسئلہ: حج عن الغیر کے متعلق اختلاف (۱) امام مالکؒ کے نزدیک کوئی آدمی کسی کے جانب سے حج نہیں کرسکتا ہے، ہاں وہ میت جو بحالت حیات فرض حج ادا نہیں کیا اس کی جانب سے دوسرا آدمی حج کرسکتا ہے کیونکہ بعد الموت اس کیلئے حج کی ادائیگی ناممکن ہوگیا ہے یہ لیث بن سعد اور حسن بن صالح کا مذہب ہے (۲) ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مطلقا حج عن الغیر جائز نہیں یہ امام مالکؒ کے ایک روایت ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دوسرے کی جانب سے حج کرنا جائز ہے۔

دلائل: (۱) حدیث الباب (۲) عبادات تین قسم پر ہے۔ مالیۂ محضہ: کالزکوٰۃ تجری فیها النیابۃ فی حالتی الاختیار والضرورۃ لحصول المقصود بفعل النائب.

بدنیہ محضہ : کا لصلاۃ لاتجری فیھا النیابۃ بحال سواء کان فی حال الصحۃ اوالمرض لان المقصود فھو اتعاب النفس .... مرکب من المال والبدن: کالحج تجری فیہ النیابۃ عند العجزولاتجری عندالقدرۃ ۔اورحج نفل میں عندالقدرۃ بھی نائب بنانا جائز ہے لان باب النفل أوسع۔

(۳) مسئلہ: اگرکسی نے خود حج نہیں کیا ہے تو اسکے لئے حج عن الغیر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ اوزاعیؒ، اسحٰقؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ ،احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جائز ہے لیکن حنفیہؒ کے نزدیک جواز مع الکراھۃ التنزیھیۃ لان مراعاۃ الخلاف مستحبۃ ،دلیل احناف: حدیث الباب، دلیل شافعی: عن ابن عباس ان النبی ﷺ رای رجلا یلبی عن شبرمۃ فقال احججت عن نفسک فقال لاقال ھذہ عن نفسک ثم احجج عن شبرمۃ۔

جواب: حنفیہ کی حدیث مرفوع ہے اورشوافع کی حدیث بقول ابن ہمام موقوف ہے اور مرفوع موقوف پرمقدم اورراجح ہوتی ہے لہذا مذہب حنفیہ راجح ہے قال الشیخ ابن الھمام فی فتح القدیر ھذا الحدیث مضطرب فی وقفہ علی ابن عباس ورفعہ وعنعنہ قتادۃ ونسب الیہ تدلیس فلاتقبل عنعنتہ ولوسلم فحاصلہ امر بان یبدأ بالحج عن نفسہ وھو یحتمل الندب فیحمل علیہ بدلیل وھواطلاقہ علیہ السلام قولہ للخثعمیۃ : حجی عن ابیک من غیر استخبا رھاعن حجھا لنفسھا قبل ذلک وترک الاستفصال فی وقائع الاحوال ینزل منزلۃ عموم الخطاب فیفید جوازہ عن الغیرمطلقا وحدیث شبرمۃیفید استحباب تقدیم حجۃ نفسہ وبذلک یحصل الجمع........ (راجع فتح الملھم ۳/۳۶۹،۳۷۲)

لڑکیوں کو ٹیوشنی پڑھوانے کا حکم: عنہ (ابن عباسؓ)قال قال رسول اللہ ﷺ لایخلون رجل بامراۃ ۔"کوئی شخص عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے یعنی اجنبی مرد وعورت کسی جگہ تنہا جمع نہ ہوں" اس ممانعت میں تمام نامحرم مردوعورت شامل ہیں خواہ پیر ہو یا استاذ ،ماموں ہو یا خالو، دیور، یا بہن کا داماد، چچازاد بہن ہو یا خالہ زاد بہن وغیرہ۔لہذا جو پیر مریدنی کے سامنے بےمحابا جاتے ہیں یا عورتیں اسکے سامنے آنے سے روکتے نہیں وہ اس شعر کے مصداق ہے ۔ ؎ کارشیطاں می کند نامش ولی ☆ گرولی این است لعنت بر ولی

اسکول، کالج، یونیورسیٹی، اور مدارس جہاں عورتوں کو سامنے رکھکر پڑھایا جاتا ہے اسطرح ماسٹروں سے لڑکیوں کو ٹیوشنی پڑھوانے کا جو دستور اکثر ممالک میں ہے وہ سب اس ممانعت میں داخل ہیں اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اسوقت شیاطین کو ارتکاب معاصی پر ابھارنے کا موقع ملجاتا ہے چنانچہ دوسری روایت میں ہے الا کان ثالثهما الشیطان اس قسم کی بے پردگی عریانی اور فحاشی نے تمام عالم اسلام کو برباد کردیا نعوذ باللہ من شر ذالک قولہ تعالیٰ وما ابری نفسی ان النفس لامارة بالسوء یہ بعض مفسرین کے نزدیک یوسف ؑ کا کلام ہے جو معصوم ہے اب ہم جیسے نفس امارہ والے کیلئے کیسا حکم ہونا چاہیئے

عورت کا بغیر محرم حج کرنے کا مسئلہ قولہ ولا تسافرن امرأة الا ومعها محرم ہرگز کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے محرم سے مراد وہ رشتہ دار جسکے ساتھ نکاح ابدی طور پر حرام ہو خواہ قرابت کے لحاظ سے ہو یا رضاعت یا سسرال کے لحاظ سے بشرطیکہ محرم عاقل و بالغ ہو اور مجوسی یا فاسق نہ ہو علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ایک دن کی مسافت کیلئے بھی بغیر شوہر و محرم عورت کا نکلنا مکروہ ہے چنانچہ بخاری، مسلم کی دوسری حدیث لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الاخر ان تسافر مسیرة یوم ولیلة الا مع ذی رحم محرم علیها اس پر دال ہے۔ عورت کا بغیر خاوند و محرم کے حج کیلئے جانے کے متعلق اختلاف ہے مذاہب (۱) مالکؒ احمدؒ نفی روایۃ) فرض حج کے سفر میں خاوند اور محرم کا اعتبار نہیں کرتے ہیں (۲) شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ اعتبار نہیں ہاں عورت کو اگر ثقہ عورتیں ملجائیں تو اسکے لئے حج لازم ہے (۳) احناف کے نزدیک انکی عدم وجودگی میں حج کی ادا فرض ہی نہیں ہوگی

دلیل مالکؒ واحمدؒ وہ ہجرت پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہیں

دلیل شافعیؒ قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا یہ خطاب مرد و عورت دونوں کو شامل ہے نیز ثقہ عورتوں کی رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے

دلائل احناف (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ انہ علیہ السلام قال الا لا یحجن امرأة الا ومعها محرم (۳) قال علیہ السلام لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الاخر ان تسافر سفرا یکون ثلاثة ایام فصاعدا الا ومعها ابوها او ابنها او زوجها او اخوها او محرم منها

جوابات (۱) فرض ہجرت میں خاوند اور محرم کا شرط نہ ہونا یہ تو عند الموالک والحنابلہ ہے لہذا یہ دلیل کسطرح ہو (۲) اور آیت مذکورہ اس عورت کو شامل نہیں کرتا ہے جسکے ساتھ محرم یا شوہر نہ

ہو کیونکہ عورت رکوب ونزول میں ہر وقت مردوں کی طرف محتاج ہے اور اسکو پکڑنا بغیر زوج ومحرم کے جائز نہیں لہذا انکے علاوہ عورت کو استطاعت حاصل نہیں ہو سکتی (۳) بغیر محرم کے عورت پر فتنہ کا اندیشہ ہے اور جب عورتیں چند ہو جائیں گی اسوقت فتنہ میں اضافہ ہی ہوگا کیونکہ وہ ناقصات عقل بھی ہیں اور ناقصات دین بھی ہاں اگر عورت اور مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو عورت کو بغیر محرم کے حج کو جانا جائز ہے کیونکہ شریعت نے ما دون السفر بغیر محرم کے حج کیلئے جانے کی اجازت دی ہے ہکذا قال صاحب الہدایۃ لیکن فتویٰ علامہ شامیؒ کے قول پر ہے کہ ذکر نا انفساد الزمان

بغیر احرام میقات کا تجاوز کرنا جائز نہیں حدیث عن ابن عباسؓ قال وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم...... لمن کان یرید الحج والعمرۃ عمرہ کے لغوی معنی زیارت ہے

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک آفاقی کے واسطے صرف حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات کا تجاوز کرنے کیلئے احرام ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں (۲) ثوریؒ، مالکؒ (فی روایۃ) احناف کے نزدیک آفاقی کیلئے مطلقاً بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں خواہ تجارت کیلئے جارہا ہو بشرطیکہ دخول مکہ کا ارادہ ہو **دلائل شوافع** (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ اس میں لمن کان یرید الحج والعمرۃ کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسکا یہ ارادہ نہ ہو اسکا یہ حکم نہیں (۲) رسول صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوتے تھے کیونکہ اس موقع پر آپکا ارادہ حج وعمرہ نہ تھا بلکہ مکہ کو فتح کرنے کا ارادہ تھا۔ **دلائل احنافؒ وغیرہ** (۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لایجاوز المیقات احد الا محرما (مصنف ابن ابی شیبہ)
(۲) احرام باندھنا اس بقعہ شریفہ کی تعظیم کیلئے ہے اور تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا تجارت وغیرہ کا

جوابات (۱) شوافع نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں (۲) حدیث الباب غیر حج وعمرہ سے ساکت ہے اور یہ روایت ابن عباسؓ عموم کی وجہ سے ناطق ہے اور ناطق ساکت سے راجح ہوتا ہے (۳) حدیث فتح مکہ کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کی خصوصیات میں سے ہے یہ خصوصیت بھی تھوڑی دیر کیلئے تھی چنانچہ خود آپؐ نے خطبہ میں فرمایا ہے انہا لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نہار ثم عادت حراما الی یوم القیامۃ —
لہذا اس سے عام اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

آنحضرت صلعم کے عمروں کی تعداد مع دفع تعارض | حدیث:۔ عن انس رضؓ قال اعتمر رسول الله صلی الله علیہ وسلم اربع عمر | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمرہ کتنے تھے اسکے متعلق صحابہؓ کرام کے اقوال میں اختلاف ہے انسؓ اور ابن عمرؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کئے ہیں اول دوشنبہ یکم ذیقعدة سنہ ۶ھ میں صلح حدیبیہ کا عمرہ لیکن کفار کے روکنے کیوجہ سے آپ کو "ہدی" نحر کرکے اور حلق کرا کر حلال ہونا پڑا اسکو بھی نیت وارادہ کی وجہ سے عمرہ شمار کیا گیا (۲) دوسرا سنہ ۷ھ ذیقعدہ میں کیا اسکو عمرۃ القضاء کہتے ہیں (۳) تیسرا عمرہ جعرانہ جو آپؐ نے غزوۂ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوکر سنہ ۸ھ ذیقعدہ میں کیا (۴) چوتھا سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا اور اسکا احرام ذیقعدة میں باندھا تھا ابوہریرہؓ کی روایت میں تین کا ذکر ہے اور براءؓ کی روایت میں دو کا ذکر ہے

وجوہ تطبیق (۱) ابوھریرةؓ پر عمرۂ جعرانہ مخفی تھا کیونکہ ایک روز بعد نماز عشاء آپؐ نے عمرہ کیا اور اسی رات میں واپس آئے اور جعرانہ میں نماز فجر پڑھی اسلئے اسپر ہر یک واقف نہیں ہوا لہذا ابوھریرةؓ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا (۲) قاضی عیاضؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلعم نے حج افراد کیا تھا اسلئے تین عمرے ہوئے نوویؒ نے اس کو رد کردیا کہ آپؐ نے حج قران کیا تھا جو روایات کثیرۂ صحیحہ مشہورہ سے ثابت ہے لہذا یہ وجہ تطبیق باطل ہے (۳) اور براءؓ ذیقعدہ والے عمرے بیان کر رہے تھے اور حجۃ الوداع میں جو عمرہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ کے عمرہ کو بھی ذکر نہیں کیا کیونکہ اسوقت حقیقۃً عمرہ ادا نہیں فرمایا لہذا کوئی تعارض نہیں

اشکال | ابو داود میں عائشہؓ سے منقول ہے کہ ایک عمرہ شوال میں کیا اور حدیث الباب میں ہے کلھن فی ذی القعدة **جواب** | ابن القیمؒ نے کہا کہ عائشہؓ نے عمرۂ جعرانہ کے متعلق شوال اسلئے فرمایا کہ اس کیلئے حضرتؐ کی روانگی شوال میں ہوا تھا لیکن احرام چونکہ ذیقعدہ میں باندھا اس حیثیت سے دوسرے حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا

حدیث: عن ابن مسعودؓ قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم تابعوا بین الحج والعمرة

حج اور عمرہ ایک ساتھ کرو، اسکا (۱) ایک مطلب یہ ہے کہ قران کرو یہ حج کی سب سے افضل قسم ہے (۲) یا اس سے تمتع مراد ہے کہ پہلے عمرہ کرے پھر اسی سفر میں حج کیا جائے (۳) صرف حج فرض پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ بار بار حج اور عمرہ کرتے رہنا چاہیے کیونکہ اس کا اجر بہت بڑا ہے۔

پھر عمرہ کے وجوب وسنت کے متعلق اختلاف ہے **مذاہب** (۱) شافعیؒ، احمدؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایتہ) ═══ ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک عمرہ واجب ہے (۲) احناف (کا قول راجح) اور مالکؒ کے نزدیک عمر میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے (بدائع)

دلائل شافعیؒ واحمدؒ وغیرہ (۱) قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ یہاں صیغہ امر مستلزم وجوب ہے۔ (۲) عن زید بن ثابتؓ انہ علیہ السلام قال ان الحج والعمرۃ فریضتان (دارقطنی) **دلائل احنافؒ ومالکؒ** (۱) عن جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرۃ اواجبۃ ھی قال لا وان یعتمروا ھو افضل (ترمذی)

اشکال یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اسکا ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہے جسکو دارقطنی نے ضعیف قرار دیا **جوابات** (الف) ترمذیؒ نے اسکو صحیح حسن قرار دیا (ب) ابن الہمامؒ نے کہا وہ حسن کے درجہ سے گرے ہوئے نہیں ہیں اور حدیث حسن بالاتفاق معتبر ہوتی ہے (ج) اسی حدیث کو ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ بھی روایت کرتے ہیں (د) اور ابن جریجؒ بھی جابرؓ سے اسکو روایت کیا ہے

(۲) عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا الحج جھاد والعمرۃ تطوع (اخرجہ ابن القانع)

(۳) عن ابن مسعودؓ الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع (ابن ابی شیبۃ)

جوابات (۱) قران فی الذکر سے قران فی الحکم ثابت نہیں ہوتا (۲) مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ شروع کرنیکے بعد واجب ہوجاتا ہے پس اتمام کرنا ضروری ہے لہذا اس سے مطلق وجوب ثابت نہیں ہوتا (۳) تعارض دلائل کی وجہ سے شک پیدا ہوگیا اور شک سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

(۴) اور حدیث زید بن ثابتؓ تو موقوف ہے لہذا مرفوعات کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔

واضح رہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے گیارہویں، بارہویں، تیرہویں تاریخ میں عمرہ مکروہ ہے اسکے علاوہ دوسرے دنوں میں تکثیر عمرہ مستحب ہے مالکیہ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے (اوجز المسالک ص ۳۹/۲ ردالمحتار علی الدر المختار ص ۱۵۱/۲)

بَابُ الاِحرام والتلبية

احرام کے معنی لغۃً حرمت میں داخل ہونا، حرام کر دینا اور اصطلاحًا اپنے اوپر مباحات کو حرام کرنا تاکہ عبادت حج ادا کیا جائے چنانچہ حج کرنے والے پر کئی چیزیں حرام ہو جاتی ہیں اور التلبیۃ بم لبیک کہنا حدیث:۔ عن عائشۃ رضی قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ احرام باندھنے کے بعد بالاتفاق خوشبو کا استعمال اور رنگ جو زیب زینت کیلئے ہوتا ہے ممنوع ہے لیکن خوشبو اگر احرام سے پہلے لگائی جائے اور اسکا اثر احرام کے بعد باقی رہے یہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاھب (۱) مالکؒ، محمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور ابن حزمؒ کے نزدیک اثر باقی رہجانے سے مکروہ ہوگا (۲) ابو حنیفہؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ شافعیؒ (فی روایۃ صحیحۃ) کے نزدیک اثر باقی رہنے سے کوئی حرج نہیں ہے دلائل مالکؒ ومحمدؒ (۱) عن یعلی بن امیۃؓ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضمخ بطیب فقال اما الطیب الذی بک فاغسلہ ثلاث مرات (صحیحین) یہاں خوشبو کو تین مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا تاکہ اسکا اثر باقی نہ رہے (۲) اثر باقی رہنے کی صورت میں احرام باندھنے کے بعد بھی خوشبو سے نفع اٹھانے والا ہوگا حالانکہ بعد الاحرام خوشبو سے نفع اٹھانا حرام ہے

دلائل ابو حنیفہؒ واحمدؒ وغیرہما (۱) حدیث الباب کیونکہ اس میں بطیب فیہ مسک کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفارق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام باندھنے کے بعد خوشبو کی چمک اور اثر باقی رہا (۲) ممنوع تو بعد احرام خوشبو کا استعمال ہے اور خوشبو پہلے سے لگی ہو تو اس سے نفع اٹھانا تو ممنوع نہیں اور باقی ماندہ خوشبو تو اس محرم کا تابع ہے اور تابع کیلئے کوئی حکم نہیں ہوتا لہٰذا یہ بمنزلۂ عدم کی ہوگی

جوابات اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا خوشبو لگایا تھا حالانکہ وہ مردوں کیلئے جائز نہیں اس لئے غسل کا حکم دیا (۲) وہ حدیث عائشہؓ کی حدیث سے منسوخ ہے

محرم کا خوشبو دار صابن اور شیمپو کا استعمال محرم کا خوشبو دار صابن اور شیمپو سے بلاعذر غسل کرنے پر دم واجب ہونا چاہئے اور اگر عذر ہو صدقہ دینا واجب ہے

دلیل چنانچہ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے سر اور ڈاڑھی کو خطمی (خوشبودار جڑی بوٹی) سے دھویا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر دم واجب ہے کیونکہ خطمی کی بو ہوتی ہے ہر چند کے اتنی اچھی نہیں ہوتی اور یہ جوؤں کو بھی مار ڈالتی ہے ان دو وجہوں سے محرم کی جنایت کامل ہوگئی (مبسوط ص ۱۲۴ ج ۴) اب خطمی کے استعمال سے وجوب دم کی جو وجوہات بیان کی گئی وہ خوشبودار صابن اور شیمپو میں بھی موجود ہے لہذا بلا عذر استعمال سے دم واجب ہے

حدیث:۔ عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہل ملبداً **تحقیق**

یهل یهل من الاهلال هو رفع الصوت عند رؤیة الهلال بقوله "الهلال الهلال" یعنی نیا چاند دیکھکر چاند چاند کہکر آواز بلند کرنا مجازاً چلانا شور مچانا لہذا اہلال الملبی سے مراد تلبیہ پڑھنے والا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا ہے تلبیہ کے معنی گوند یا مہندی یا اور کوئی چیز بال میں لپیٹ دینا تاکہ بال آپس میں یکجا رہیں اور چپک جائیں اور گرد غبار اندر نہ جائیں اور جوؤں سے محفوظ رہیں

اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک محرم کیلئے تلبید جائز ہے (۲) احناف کے نزدیک یہ جائز نہیں دلیل شافعیؒ حدیث الباب ہے دلیل احناف اس سے تغطیۃ الرأس ہوجاتا ہے جو محرم کیلئے ممنوع ہے اور یہ تلبید اگر عطر چیز سے ہو تو دو دم لازم ہے ورنہ ایک دم

جواب حدیث الباب میں تلبید سے معنیٔ لغوی جمع کرلینا مراد ہے یعنی بال کو ایسا یکجا کرکے رکھا کہ منتشر نہ ہو کوئی چیز لپیٹ کر چپکانا مراد نہیں تاکہ احادیث منع تغطیۃ کے مخالف نہ ہو

قولہ یقول لبیك اللهم لبیك الخ تشریح لبیک اصل میں یوں تھا الب لک البین یعنی البا با بعد الباب "میں تیری اطاعت پر ہمیشہ کیلئے قائم ہوں" (۲) یا میں تیری پکار کو قبول کرتے ہوئے تیری خدمت میں بار بار حاضر ہوں (۳) یا میری توجہ اور مقصد تیری ہی طرف ہے (۴) میں تیرا قرب طلب کرتا ہوں کیونکہ الباب کے معنی مقیم ہونا اجابت، مواجہت اور قرب کے ہیں (فتح الباری) لبیک کا ترجمہ مختصر احاضر جناب (مصباح) چنانچہ ابراہیمؑ نے تعمیر کعبہ کے بعد حق تعالیٰ کے حکم سے آواز دی تھی کہ "عباد اللہ تعالوا الی بیت اللہ" حاجیوں اس پکار کا جواب دیا ہوا جاتا ہے، حاضر جناب (مرقات) واضح رہے کہ احرام کی حقیقت عندالاحناف صرف نیت قلب نہیں بلکہ اسکے ساتھ تلبیہ یا ایسا کوئی ذکر جو تعظیم پر دلالت کرتا ہو ہونا لازمی ہے یا قران و تمتع کی حالت میں سوق ہدی کی شکل میں فعل ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک فرض کی ادائیگی کا عقد ہے چنانچہ نماز میں تکبیر تحریمہ جسطرح ضروری ہے یہاں بھی تلبیہ وغیرہ ضروری ہے کا ذکر نا اور اس تلبیہ کے چار مقامات پر وقف کرنا مسنون ہے

نبی ؑ کے موضع احرام کے متعلق اختلاف

حدیث ٤ ۔ عن ابن عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا أدخل رجلہ فی الغرز واستوت بہ ناقتہ قائمۃً أھلّ من عند مسجد ذی الحلیفۃ ،، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع میں احرام و تلبیہ کے موضع کی تعیین میں روایات مختلف ہیں، زیر بحث حدیث سے معلوم ہوا کہ مسجد ذی الحلیفہ (بیر علی) سے احرام باندھا اور جابرؓ کی روایت میں ہے فلما أتی البیداء احرم (ترمذی، بخاری) اور انسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ مسجد سے خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام باندھا، اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے فلما صلی (النبیؑ) فی مسجدہ بذی الحلیفۃ رکعتیہ اوجب فی مجلسہ فأھل بالحج حین فرغ من رکعتیہ (أبوداؤد ص۲۴۲ مطبع مجتبائی) وفی روایۃ ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أھل فی دبر الصلوٰۃ (نسائی) فقہا فرماتے ہیں یہ سب صورتیں جائز ہیں لیکن افضلیت میں اختلاف ہے ،

مذاہب | (۱) شافعیؒ، اوزاعیؒ، اور عطاءؒ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا افضل ہے (کما فی روایۃ جابرؓ) (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مصلیٰ ہی میں احرام باندھنا افضل ہے (کما مر فی روایۃ ابن عباسؓ)

روایات کے مابین تطبیق | (۱) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دراصل نبیؑ نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا لہذا جس نے جہاں آپ کا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کر دیا، قال ابن عباسؓ وأیم اللہ لقد أوجب فی مصلاہ وأھل حین استقلت بہ ناقتہ وأھل حین علا علی شرف البیداء الخ (ابوداؤد ص۲۴۲، مطبع مجتبائی)

ابن عباسؓ فرماتے ہیں اور قسم بخدا آپؐ نے احرام کی نیت اس جگہ سے کی تھی جہاں آپ نے (دو رکعت) نماز پڑھی تھی اور اونٹنی پر سوار ہو کر بھی تلبیہ پڑھا اور شرف البیداء پر بھی ،،

وجوہ ترجیح مذہب احناف | ابن عباسؓ کی روایت کو چند وجوہ سے ترجیح ہے ایک تو اسلئے کہ یہ روایت مفصل ہے اور اس میں لوگوں کے مغالطہ کی وجہ بیان کر دی گئی اور یہ مثبت زیادت

ابن اسحٰقؒ سے روایت کیا ہے (کما فی روایۃ ابی داؤد) اور طحاویؒ نے اسکو ابن حربؒ سے روایت کیا ہے (طحاوی صفحہ ۳۶۶ ج ۱) لہٰذا متعدد طرق سے اسکو تقویت حاصل ہوگئی گو علامہ نوویؒ نے خصیف کو ضعیف کہا لیکن وجہ ضعف بیان نہیں کی اسلئے یہ جرح مقبول نہیں، نیز یحیٰی بن معینؒ ابو حاتمؒ اور ابو زرعہؒ وغیرہ سے خصیف کی توثیق منقول ہے، اور ابو داؤدؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد سکوت اختیار فرمانا یہ حدیث کم از کم حسن ہونیکی دلیل ہے (معارف السنن صفحہ ۲ ج ۶ التعلیق صفحہ ۲۱۳ وغیرہما)

اقسام حج اور آنحضرتؐ کا حج

حدیث ۱- عن ابن عمرؓ قال تمتع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع .. حج تین قسم پر ہے افراد، تمتع، قران، افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھنا، تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اوّل عمرہ کرکے احرام کھولدینا پھر حج کے احرام باندھ لینا پھر اسکی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جسنے اپنے ساتھ ہدی نہیں چلایا ہے، دوسرا یہ ہے کہ ہدی چلایا ہے، پہلی قسم میں عمرہ کے بعد حلال ہوجاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا ہوتا ہے اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد متمتع حلال نہیں ہوتا ہے،

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں حج وعمرہ کے مابین اپنے وطن میں المام صحیح کئے بغیر ایک سفر میں دونوں عبادتوں کو ادا کرکے نفع اٹھانے کا نام تمتع ہے، المام کے معنی لغوی اترنا، شرعًا الام صحیح سے مراد یہ ہے کہ بغیر احرام اترنا بناءً علیہ اگر کوئی شخص عمرہ سے حلال ہوکر وطن میں آیا ہو اسکو متمتع نہیں کہا جائیگا، ہاں اگر حالت احرام میں وطن میں آیا ہو اسکو متمتع کہا جائیگا کیونکہ اسکا الام غیر صحیح ہے لہٰذا بغیر احرام وطن میں آنا الام صحیح ہے اور مع الاحرام آنا یہ الام غیر صحیح ہے، قران کہا جاتا ہے حج وعمرہ دونوں کی نیت سے احرام باندھنا اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بدستور احرام پر قائم رہنا اور حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولنا تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے البتہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران صاحب ہدایہ لکھتے ہیں مالکؒ کے نزدیک تمتع افضل ہے، (۲) احمدؒ کے نزدیک بغیر سوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد پھر قران، (۳) ابو حنیفہؒ، ثوری، اسحٰقؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد، یہ ابن عباسؓ ابن مسعودؓ، عمرؓ اور جابرؓ سے بھی منقول ہے

یہ اختلاف حضور ﷺ کے حج کی کیفیت کی تعیین پر مبنی ہے ۔

دلائل شافعیؒ و مالکؒ: (۱) عن عائشةؓ ان رسول الله ﷺ افرد الحج (ترمذی) وفی روایة مسلم اهل بالحج مفرداً (۲) عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ افرد الحج وافرد ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (ترمذی) وفی روایة فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج (۳) اسطرح ابن عباسؓ کی روایت مسلم میں (۴) اور جابرؓ کی روایت بخاری میں ہے، الغرض افراد کے رواۃ میں سادات صحابہ کی تعداد چار ہیں۔

دلائل احمدؒ: (۱) قوله تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الی الحج (الآیة) میں صرف تمتع کا ذکر ہے، (۲) نیز حضرت ﷺ کے متمتع ہونیکی روایات پانچ صحابہؓ سے مروی ہے یعنی ابن عمرؓ، علیؓ (صحیحین) سعدؓ (مسلم) ابن عباسؓ (ترمذی) عمران بن حصینؓ (صحیحین) سے (۳) امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آپ تو قارن تھے لیکن آپکو تمتع من غیر سوق الهدی کی تمنا تھی چنانچہ صحیحین کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الهدی الخ یعنی اس کام کا پہلے سے خیال کرتا جسکا بعد میں خیال آیا تو میں ہدی روانہ نہ کرتا ۔

دلائل احنافؒ: (۱) عن انسؓ قال سمعت رسول الله ﷺ اهل بهما لبیک عمرة وحجاً (مسلم) (۲) عن عمران بن حصینؓ قال ان رسول الله ﷺ جمع حجا وعمر ة (مسلم) (۳) عن البراء بن عاربؓ مرفوعاً قال فانی سقت الهدی وقرنت (ابوداؤد، نسائی) (۴) عن جابرؓ ان النبیؐ حج ثلاث حجج حجتین قبل ان یهاجر وحجة بعد ماهاجر ومعها عمرة (ترمذی) چونکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے تمتع نہیں فرمایا لهذا یہاں قران ہی متعین ہے (۵) عن انسؓ قال سمعت النبیؐ یقول لبیک بعمرة وحجة (ترمذی) (۶) عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله ﷺ یقول ال محمدبعمرة فی حجة (طحاوی) اسطرح حج قران کی احادیث روایات کرنے والے صحابہ کی تعداد بیس سے زائد ہے مثلاً ابن عباسؓ (بخاری) جابرؓ (صحیحین) علیؓ (ابوداؤد، نسائی) ابن عمرؓ (مسلم) عائشہؓ (ابوداؤد) صبی بن معبدؓ (ابوداؤد) سراقہؓ (ابوداؤد) ام سلمہؓ (مسند احمد) عمرؓ (بخاری) عثمانؓ (طحاوی) حفصہؓ (ابوداؤد) وغیرہ۔

روایات افراد وتمتع کے جوابات: (۱) "قولہ افرد الحج" کے معنی فرضیت حج کے بعد آپؐ نے صرف ایک حج کیا ہے بخلاف عمرہ کے کہ آپؐ نے چار مرتبہ کیا (۲) قران کی نسبت آپ کیطرف حقیقی ہے اور افراد وتمتع کی نسبت امر بالافراد لبعض الصحابہ اور امر بالتمتع لبعض آخر ہونے کی وجہ سے مجازی ہے (۳) ابن الہمامؒ اور ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ قارن کیلئے تلبیہ تینوں طرح درست ہے تو اختلاف روایات بوجہ اختلاف سماع تلبیہ کے ہے۔

(۴) امام نوویؒ، شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ابتداءً آپؐ حج کا احرام باندھا تھا لیکن پھر عمرہ کو ساتھ ملالیا تو ابتداء کے اعتبار سے آپؐ مفرد اور انجام کے اعتبار سے آپؐ قارن تھے اور تمتع کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہوا ہے یعنی آپؐ نے ایک ہی سفر میں دو عبادتوں سے فائدہ اور نفع اٹھایا باقی رہی " فاهل مكة بالعمرة ثم اهل بالحج" کی روایت، تو اسکا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ اس ترتیب سے کہا یعنی یہاں اہلال تلبیہ کے معنی میں ہے نہ کہ احرام کے معنی ہیں، (۵) لو استقبلت من امری الخ کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں ایک ہی سفر میں دو احرام کے درمیان میں حلال ہو کر حج وعمرہ کرنے کو ناجائز قرار دیتے تھے اس عقیدہ کو باطل ثابت کرنے کیلئے وہ تمنا کی تھی اس کے تمتع کی افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں (۶) قرآن کریم میں تو تمتع کے علاوہ قران کا بھی ذکر ہے کما قال الله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله (الآية) اس سے یہی مراد ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھے اور حج وعمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھنا یہی قران ہے۔

وجوہ ترجیح مذہب احناف: (۱) حج قران میں چونکہ مشقت زیادہ ہے اسلئے وہ افضل ہے لقولہؐ اجركم على قدر تصبكم (۲) احادیث قران مثبت زیادت ہیں اور احادیث افراد نافی ہیں لہذا احادیث مثبتہ مقدم ہونگی (۳) بعض احادیث میں صراحۃً لفظ قرنت ہے لیکن کسی روایت میں تمتعت یا افردت کا لفظ موجود نہیں لہذا قران کی ترجیح ہوگی (۴) مفتاح النجاح میں لکھتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ثبوت حج قران میں ایک ہزار ورق پر مشتمل کتاب تصنیف فرمائی، یہ بات اگر صحیح ہو تو یقیناً وہ بھی وجہ ترجیح ہے (۵) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قران کی احادیث قولی بھی ہے اور قولی، فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے (۶) قران کی روایات افراد وتمتع کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ ہیں کمامر انفا لہذا اسکی ترجیح چاہیئے (۷) جن صحابہؓ کرام سے

افرادمروی ہے ان سے قران کی روایت بھی مروی ہے جیسے ابن عمرؓ اور عائشہؓ لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قران مروی ہے افراد کی روایت مروی نہیں مثلاً حضرت انسؓ، عمران بن حصینؓ وام سلمہؓ، براءؓ، عمر بن خطابؓ، حفصہؓ وغیرہم۔

باب قصّة حجة الوداع

وداع بفتح الواو وبکسر ہا بمعنی رخصت کرنا، حضرت ﷺ نے حج اسلام صرف ایک ہی کیا ہے جو دس ہجری میں ہوا چونکہ حضورؐ نے اس حج میں صحابہ کرام سے وداعیہ کلمات فرمائے اور اس دنیا سے اپنے رخصت ہونیکی انکو خبر دی اسلئے اسکو حجۃ الوداع کہتے ہیں اور آپؐ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے دو سے زائد حج کئے اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصار مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے جن سے معلوم ہوا آپؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے البتہ راجح ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں (البدایہ والنہایہ ۵/۱۰۹)

حدیث: عن جابرؓ ...... فقدم المدینة بشر کثیر،

تشریح: حجۃ الوداع کے موقع پر حضورؐ کے ساتھ کتنے آدمی تھے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں نوے ہزار، اور بعض نے کہا ایک لاکھ چودہ ہزار اور بعض نے ایک لاکھ چوبیس ہزار، بعض نے کہا ایک لاکھ تیس ہزار، اور بعضوں نے اس سے بھی زائد تعداد بیان کی ہے اور یہ وہ عدد ہے جو آپؐ کے ساتھ مدینہ سے نکلے ہیں اور جو مکے میں تھے اور جو یمن سے آئے ہیں اسکے علاوہ ہیں۔

قوله ' قال جابرؓ لسنا ننوی الا الحج لسنا نعرف العمرة ' 'جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم (اس سے پہلے) حج ہی کی نیت کیا کرتے تھے اور ہم (حج کے مہینوں میں) عمرہ سے واقف بھی نہ تھے،،

تشریح: اس سفر کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہذا جن روایات میں عائشہؓ وغیرہ کا معتمر ہونیکا ذکر ہے اس سے تعارض نہ ہوگا، کفار عرب اسلام سے پہلے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا سخت گناہ اور بدترین جرم سمجھتے تھے ماہ صفر سے عمرہ کو جائز مانتے تھے اس دستور کیوجہ سے صحابہؓ کا اس موقع پر عمرہ کیطرف دھیان بھی نہیں گیا، یا اکثر صحابہ نے صرف حج کا

احرام باندھا تھا اسلئے فرمارہے ہیں کہ ہم حج کے علاوہ اشہر حج کو فسخ کر کے عمرہ بنا لینے کو نہیں جانتے تھے یہاں تک کہ ہم جب مکہ میں داخل ہوئے تو حضورؐ نے فسخ الحج الی العمرہ کا حکم دیا، اسکی وضاحت سامنے آرہی ہے ۔

قولہ' ثم تقدم الی مقام ابراهیم: مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جس پر کھڑے ہوکر حضرت ابراہیمؑ کعبہ کی تعمیر کرتے تھے اور اس پتھر پر حضرت خلیل اللہ کے پاؤں کے نشان بن گئے تھے جو آج تک قائم ہیں بعض نے کہا یہ وہ پتھر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب اپنے فرزند حضرت اسماعیلؑ کو دیکھنے کیلئے مکہ آتے تھے تو اونٹ سے اس پتھر پر اترتے تھے اور جب جانے لگتے تو اسی پہ پیر رکھکر سوار ہوتے، آنحضرتؐ طواف سے فارغ ہوکر اسی مقام ابراہیمؑ کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھی یہ دو رکعت نماز وہاں پڑھنا افضل ہے لیکن حرم کے ہر مقام پر پڑھنا جائز ہے اس سے مولینا احمد یار خان بریلوی نے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ عین نماز میں بزرگوں کے تبرکات کی تعظیم کرنا ثواب ہے شرک نہیں جو کہے نماز میں حضور انورؐ کا خیال کرنا شرک ہے وہ دراصل حضورؐ کی اہانت کرتا ہے (مراۃ المناجیح ۴/۱۱۰)

راقم الحروف: کے ناقص خیال میں شاید اس سے مجدد ملت حضرت اسماعیل شہید بالاکوٹؒ جو حضرت مولانا سید احمد بریلویؒ کے خاص رفیق حیات تھے ان پر رد کرنا ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ نماز تو اللہ ہی کیلئے پڑھ رہا ہے وہاں تو حضرتؐ پر درود بھیجتے وقت حضرتؐ کا خیال آئیگا لیکن یہ قابل یادداشت چیز ہے کہ خیال آنا ایک چیز ہے اور خیال کرنا اور دل کو اسکی طرف متوجہ کرنا اور چیز ہے جیسے زید کو بالقصد والارادہ دیکھنے کی صورت میں زید کے آس پاس کی چیزیں دیکھ لیتے ہیں تو زید کو دیکھنا بالذات ہے اور آس پاس کی چیزوں کو دیکھنا بالعرض ہے تو درود شریف پڑھتے وقت حضورؐ کا خیال آجانا منع نہیں کیونکہ بالذات تو اللہ تعالیٰ کا خیال اور دھیان میں مشغول ہے بالعرض حضورؐ کا خیال آیا ہے نیز اللہ تعالےٰ کے سامنے شان عبودیت کے اظہار کے وقت مثلاً قیام، رکوع، سجود میں بقصد تعظیم آنحضرتؐ کے خیال لانا شرک ہوگا گو آپؐ ۔ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر،، کے مصداق ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے مطالعہ بریلویت جلد اول

رکعتین بعد الطواف کے متعلق اختلاف: **قولہ' فصلی رکعتین** اس میں اختلاف ہے کہ یہ دو رکعات واجب ہیں یا سنت، مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ،

نزدیک یہ سنت ہیں (۲) ابوحنیفہؒ سے تین اقوال منقول ہیں سنت، واجب، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر طواف واجب ہو تو یہ دو رکعات بھی واجب ہے اگر طواف سنت ہو تو یہ دو رکعت سنت ہے ہاں اگر واجب بھی ہو تو ان کے نہ پڑھنے سے طواف باطل نہیں ہوتا ۔

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) حدیث اعرابی ہے، جس میں لا الا أن تطوع ہے یعنی نماز پنجگانہ کے علاوہ تمام نمازیں تطوع ہے لہذا رکعتی الطواف بھی تطوع میں داخل ہونگی (۲) اگر یہ واجب ہوتی تو اسکے ترک سے دم واجب ہوتا کما فی سائر الواجبات، جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ۔

دلائل ابوحنیفہ علی روایۃ الوجوب: (۱) قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین (ہدایہ) یہ آپ کا امر ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے (۲) جابرؓ بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے ان دونوں رکعتوں کو پڑھنے کے بعد واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی (الآیۃ) تلاوت فرمائی یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۳) ایک بار عمرؓ مکہ سے نکلنے کے بعد رکعتی الطواف پڑھنا بھول گئے جب وہ مقام ذی طوٰی پر پہونچے تو دو رکعات نماز پڑھی اور کہا یہ دو رکعت، طواف کی دو رکعتوں کے بدلہ میں ہیں، عمرؓ کا اتنا اہتمام کرنا وجوب پر دال ہے ۔

جوابات: حدیث اعرابی کا جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اس میں تو دوسرے واجبات کا بھی ذکر نہیں مثلاً صدقۂ فطر، وتر وغیرہ کا، نیز وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رکعتی الطواف عند الاحناف بھی فرائض اعتقادی میں داخل نہیں، اور دم ایسے ترکِ واجب پر ہوتا ہے جو بالکل فوت ہو جائے اور رکعات طواف اگر مسجد میں نہ پڑھی جاسکیں تو خارج حرم میں بھی قبل الموت پڑھی جاسکتی ہیں اور یہ قضا نہیں ہوتیں، اسلئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا ۔

قولہ فبدا بالصفاء (س وفاق ۱۳۹۳ء، ابوداؤد ۱۳۹۵ء ترمذی) "آپؐ نے صفا سے سعی شروع کی" یہ سعی آپؐ نے سات بار، بایں طور کہ صفا سے مروہ تک، ایک بار مروہ سے صفا تک دوسری بار، اسکی اصل یہ ہے کہ حضرت اسماعیلؑ جب پیدا ہوا اور انکو پانی کی پیاس لگی تو انکی والدہ ہاجرہؓ پانی کی تلاش کو گئیں، جب نشیب میں پہونچیں تو حضرت اسماعیلؑ ان کی نظر سے

پوشیدہ ہوگئے تو جلد طی کرنے کیلئے سعی کی پھر صفا اور مروہ پر چڑھ کر ان کو دیکھتی اسطرح ان دونوں کے درمیان پھرے کرتی تھیں چنانچہ یہ سعی انہیں کی سنت ہے جیسے آنحضرتؐ نے پورا کیا اب صفا اور مروہ کے درمیان چونکہ مٹی بھر گئی ہے اسلئے وہ نشیب باقی نہیں رہا البتہ وہاں نشان بنادئے گئے ہیں، تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سعی میں صفا سے ابتدا کرنا چاہئے (کماذکر فی حدیث الباب) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مروہ سے ابتدا کریگا تو وہ بالاجماع معتبر نہ ہوگا کیونکہ ابتداء بالصفاء واجب ہونا صحیح قول ہے۔

سعی بین الصفاء والمروہ کی شرعی حیثیت: مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک سعی بین الصفا والمروہ رکن ہے اسکے بغیر حج پورا نہ ہوگا (۲) ابوحنیفہؒ، ثوریؒ اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک واجب ہے اگر کوئی بھول کر چھوڑ دے تو اس پر ترکِ واجب کیوجہ سے دم واجب ہے (۳) ابن عباسؓ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ اور احمدؒ فی روایۃ کے نزدیک یہ سنت اور مستحب ہے ۔

دلیل ائمہ ثلثہ: عن ابن عمرؓ وعائشۃؓ انه علیه السلام استقبل الناس فی المسعی وقال یا ایها الناس اسعوا فان الله قد کتب علیکم السعی (احمد، بیہقی)

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالیٰ فلاجناح علیه ان یطوف بهما ، گناہ کی نفی سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے لیکن یہ شعار اللہ ہے اور اس سعی پر حضور اکرمؐ اور حضرات صحابہؓ کی مواظبت پائی گئی لہذا اسکو واجب قرار دیا گیا (۲) نیز فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے اور سعی کے متعلق کوئی دلیل قطعی نہیں ۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلثہ کی نقل کردہ حدیث کی سند متکلم فیہ ہے (۲) نیز ہر مقام میں لفظ کتب سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۳) نیز یہ خبر واحد ہے جو بالاجماع ظنی ہے لہذا اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی (۴) واجب کی ادائیگی کے بغیر بھی حج ادا ہوجاتا ہے باطل نہیں ہوتا، ہاں ناقص رہتا ہے لہذا واجب قرار دینے سے حدیث وقرآن سب پر عمل ہوتا ہے ۔

فسخ حج کا مسئلہ: قوله ' وقال دخلت العمرة فی الحج مرتین لابل لابدابد ،، اور حضرتؐ نے فرمایا عمرہ حج میں داخل ہوگیا ہے آپؐ نے یہ بات دومرتبہ کہی اور پھر فرمایا "نہیں! یہ حکم

خاص طور پراسی سال کیلئے نہیں ہے بلکہ ہمیشہ کیلئے (کہ حج کے مہینوں میں عمرہ جائز ہے)

تشریح: ایام جاہلیت میں یہ ایک باطل عقیدہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں بلکہ گناہ کبیرہ ہے، اسکو باطل کرنے کیلئے آپؐ نے یہ فرمایا اور حج کو فسخ کرا کر عمرہ کرنیکا حکم دیا۔

مسئلہ خلافیہ: مذاہب: (۱) احمدؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک محرم بالحج کیلئے یہ جائز ہے کہ عمرہ کرکے حج کے احرام کو توڑ دے یعنی فسخ الحج ہمیشہ کیلئے جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک محرم بالحج عمرہ کرکے احرام حج کو فسخ کرنا حجۃ الوداع کیساتھ خاص تھا یہ بعد والوں کیلئے جائز نہیں، دلیل حنابلہ: حدیث الباب ۔

دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) عن بلال بن الحارث عن ابیہؓ قال قلت یارسول اللہ ارأیت فسخ الحج بالعمرۃ لنا خاصۃ ام للناس عامۃ فقال ﷺ بل لنا خاصۃ (ابوداؤد) (۲) عن ابی ذرؓ قال کانت المتعۃ (ای الفسخ فی الحج) لاصحاب محمد ﷺ خاصۃ (ابوداؤد، نسائی) (۳) عن عثمانؓ انہ سئل عن متعۃ الحج فقال کانت لنا لیست لکم (ابوداؤد) ان روایات سے واضح ہوا کہ فسخ الحج الی العمرہ صرف حجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا اور یہ رسم جاہلیت کو توڑنے کیلئے تھا جواب: روایات مذکورہ کے قرینے سے لابد کا مطلب یہ ہے کہ ایام حج میں عمرے ادا کرنا تا قیامت جائز ہے اس سے فسخ الحج الی العمرہ مراد نہیں

قولہ: حتی اتی المزدلفۃ فصلّی بھا المغرب والعشاء باذان واحد واقامتین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مزدلفہ پہنچ کر مغرب وعشاء کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامت سے پڑھیں جسطرح آپؐ نے عرفات میں ظہر وعصر کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی، ان دونوں مقام میں جمع بین الصلوٰتین کرنیکا مقصد یہ ہے کہ وقوف عرفہ کیلئے پورا وقت مل جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ اس دن وقوف عرفہ نماز سے بھی افضل ہے عرفہ میں جمع تقدیم ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور عصر کے وقت پڑھنے سے صحیح نہیں ہوگی اور مزدلفہ میں جمع تاخیر ہے کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے اور ہر جمع کیلئے امام اعظمؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:۔

جمع عصرین کیلئے چھ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وکونہ فی العرفات (۳) امام یا اس کا نائب کا حاضر ہونا (۴) تقدیم الظہر علی العصر (۵) یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت ہونا (٦) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، اور جمع عشائین کیلئے چار شرط ہیں (۱) الاحرام (۲) وکونہ فی المزدلفۃ وکونہ فی لیلۃ النحر (۳) تقدیم الوقوف بعرفۃ (۴) والوقت وھو العشاء، امام ہونا اور جماعت ہونا شرط نہیں۔

ثم ھٰھنا مسئلة خلافية اخرىٰ: ان الجمع بين الظهرين بعرفة والجمع بين العشائين بمزدلفة هل هما بأذان واحد واقامة واحدة اوغير ذالك فالاقوال في الاولىٰ ثلاثة وفي الثانية ستة فالثلٰثة الاول في الاولى، الاول اداء هما باذان واحد واقامتين واليه ذهب ابوحنيفةؒ والثوريؒ والشافعيؒ واحمدؒ في رواية ومالكؒ في رواية. والقول الثاني :باقامتين من غيراذان وهو مذهب احمد المشهور . والثالث : باذانين واقامتين وهو الاشهر من مذهب مالكؒ .والمسألة الثانية. من جمع العشائين بمزدلفة فالاقوال ستة والمشهور منها اربعة، الاولؒ اداء هما باذان واحد واقامة واحدة وهو مذهب ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ وقول قديم للشافعيؒ ورواية عن احمدؒ وهو قول ابن ماجشون من المالكية الثانيؒ: باذان واحد واقامتين واليه ذهب الشافعي وهو قول لمالك واليه ذهب زفرؒ .الثالثؒ :اداء هما باذانين واقامتين واليه ذهب مالكؒ . الرابعؒ : اداء هما باقامتين من غير اذان واليه ذهب احمد في المشهور هو رواية عن الشافعيؒ (معارف السنن ٦/٢١٧-٢١٨)

کیفیت جمع تاخیر اور تقدیم میں اختلاف مذاہب: (۱) شافعیؒ، زفرؒ، اور طحاویؒ وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع تاخیر میں دو اقامتیں افضل ہیں (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک اقامت افضل ہے ۔

افضل ہے۔ دلیل شافعیؒ وزفرؒ وغیرہ، حدیث الباب، دلائل أحناف وحنابلہ
(۱) عن جابرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب والعشاء بجمع (أی المزدلفۃ) باذان واحد واقامۃ واحدۃ ولم یُسبّح بینھما (ابن أبی شیبہ)
(۲) عن ابن عمرؓ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع صلی المغرب ثلاثًا والعشاء رکعتین باقامۃ واحدۃ (مسلم ص ۴۱۷ ج ۱)
جوابات (۱) اگر دونوں نمازوں میں کھانے وغیرہ کا فاصلہ ہوجائے تو دوسری اقامت مسنون ہے اور حدیث الباب فصل ہی پر محمول ہے کہ بعض صحابۂ کرام نے اسباب سفر کی مشغولیت کی وجہ سے فصل کیا اور پھر دوسری اقامت کہی چونکہ صحابۂ کرام کا یہ عمل آپؐ کی اجازت سے تھا اسلئے مجازًا آپکی طرف نسبت کردی، (۲) نفقہ کے اعتبار سے بھی جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ہونا چاہیئے کیونکہ عرفات میں عصر اپنے وقت سے قبل پڑھی جارہی ہے اسلئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے لہذا دوسری اقامت دیجائیگی بخلاف مزدلفہ میں عشاء کی نماز کہ وہ اپنے وقت میں پڑھی جارہی ہے لہذا دوسری اقامت کی ضرورت نہیں،،

قولہ ثم رکب القصواء، پھر آپؐ اونٹنی پر سوار ہوئے،، الی قولہ فرماھا بسبع حصیات ”تو اسے سات کنکر مارے،، رمی جمار راکبًا افضل ہے یا ماشیًا اس میں اختلاف ہے۔ مذاہب (۱) ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تمام رمی جمار راکبًا افضل ہے، دلیل حدیث الباب ہے، (۲) ابو یوسفؒ کے نزدیک جس رمی کے بعد رمی ہے وہاں ماشیًا افضل ہے کیونکہ پہلے دونوں رمی کے بعد دعا کرنا مستحب ہے اور دعا وتضرع حالت مشی میں ہونا افضل ہے (۲) نیز اکثر لوگ اسوقت حالت مشی میں ہوتے ہیں لہذا راکبًا رمی کرنے سے لوگوں کو تکلیف پہونچنے کا اندیشہ ہے اسلئے ماشیًا افضل ہونا چاہیئے اور آخری رمی کے بعد دعا نہیں، نیز فورًا روانہ ہونیکا حکم ہے لہذا روانگی کی آسانی کیلئے راکبًا افضل ہے اور اکثر لوگ اسوقت حالت رکوب میں ہوتے ہیں لہذا کسی کو تکلیف پہونچنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔،

جواب حدیث الباب میں جو آنحضرتؐ کے رکوب کا ذکر ہے اصل میں وہاں صحابۂ کرام کو مناسک حج دکھلا کر تعلیم دینا مقصد تھا وہ بحالت رکوب آسان تھا اسلئے آنحضرتؐ راکبًا رمی کئے تھے،
فتوی ابو یوسفؒ کے قول پر ہے یہ مسئلہ ابو یوسفؒ نے اپنی نزع کی حالت میں ابراہیم بن جراحؒ کے سوال پر بیان فرمایا اور اسی وقت آپکا انتقال ہوگیا،،

قولہ الی بطن محسر، التشریح وادیٔ محسر مزدلفہ و منیٰ کے درمیان ایک گھاٹی کا نام ہے محسر کے معنی ہیں تھک جانے کی جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں خاسئا وحسیرا، اصحاب فیل کا ہاتھی وہاں پہنچ کر تھک گیا تھا، اسلئے اسے محسر کہتے ہیں بعض نے فرمایا کہ یہاں ہی اصحاب فیل پہ عذاب آیا تھا اسلئے یہاں سے جلد گذر جانا چاہیئے جیسے قوم ثمود وعاد کی زمین سے جلد گذر جانا چاہیئے، بعض نے کہا موقعۂ حج میں یہاں مشرکین عرب یا نصاریٰ ٹھہرا کرتے تھے انکی مخالفت کی پیش نظر آنحضرتؐ یہاں سے جلد گزرے بہرحال آپؐ کی پیروی کرتے ہوئے ہر شخص کیلئے مستحب ہے کہ اس وادی میں تیزی سے گزرے ۔۔

قولہ فصلی بمکۃ الظہر یوم النحر میں آنحضرتؐ نے نماز ظہر کہاں پڑھی اس بارے میں روایات مختلف ہیں اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے ظہر کی نماز منیٰ میں پڑھی (بخاری، مسلم) فکیف التوفیق ؟

وجوہ تطبیق (۱) حدیث ابن عمرؓ سے حدیث جابرؓ راجح ہے کما قال ابن حزمؒ وغیرہ ۔

(۲) آنحضرتؐ ظہر کی نماز بعد طواف زیارت مکہ ہی میں پڑھی البتہ آپ نے منیٰ میں نفل نماز پڑھی تھی جسکو ابن عمرؓ نے ظہر کی نماز گمان کیا ورنہ ظہر غیر وقت مستحب میں پڑھنا لازم آئیگا اب بھی مستحب یہی ہے کہ یوم نحر کو طواف زیارت کرے اور ظہر حرم شریف ہی میں پڑھے مگر یہ بمشکل میسر ہوتا ہے کیونکہ اسی دن قربانی وغیرہ بہت کام ہوتے ہیں (۳) ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ آپؐ نے منیٰ میں ظہر پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اسکے بعد رکعتی الطواف پڑھی اسکو بعض نے صلوٰۃ ظہر سمجھ لیا (۴) اذا تعارضا تساقطا، اب ترجیح اس بات کو دیجائیگی کہ آپؐ نے ظہر مکہ میں پڑھی کیونکہ مکہ میں نماز پڑھنا افضل ہے ۔ (۵) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں حضورؐ مکہ میں نماز ظہر پڑھا کر منیٰ آئے تھے اور دیکھا یہاں جماعت سے نماز ہو رہی ہے تو آپؐ بحیثیت مقتدی شامل ہو گئے، (التعلیق ص۲۰۲ ج۳، بذل المجہود ص۱۵۹ ج۳ وغیرہما)

حدیث ۔ عن عائشۃؓ .... وأمر لی ان أعتمر مکان عمرتی من التنعیم ۔ روی الفاکہی من طریق عبید بن عمر قال انما سمی التنعیم لان الجبل الذی عن یمین الداخل یقال لہٗ ناعم والذی عن الیسار یقال لہٗ منعم والوادی نعمان (فتح الباری ص۴۸۳ ج۳) (ترجمہ) مجھے حکم دیا کہ مقام تنعیم سے (احرام باندھ کر) اپنے فائتہ عمرہ کے بدلے عمرہ کروں ۔۔

تشریح تنعیم مکۂ معظمہ سے ڈھائی تین میل کے فاصلہ پر شمال مغربی جانب واقع ہے اب وہاں مسجد عائشہؓ بنی ہوئی ہے عام حجاج وہاں جاکر نفلی عمروں کا احرام باندھتے ہیں حل کے تمام مکانوں میں یہ جگہ قریب تر از حد حرم ہے اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ کہاں سے احرام باندھیں گے چنانچہ جمہور علماء کا یہی قول ہے کہ عمرہ کرنے کیلئے خارج حرم جانا واجب ہے تاکہ عبادت میں حل و حرم جمع ہو جائیں اور سفر کی صورت متحقق ہو جائے لہذا انکو عرفات میں ٹھہرنے کا حکم دیا گیا جو خارج از حرم ہے ۔

مذاہب (۱) مالکؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک بالخصوص تنعیم جاکر ہی احرام باندھنا واجب ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں' (۲) جمہور کے نزدیک حل (خارج حرم) کی تمام جگہیں مساوی ہیں جہاں سے چاہے احرام باندھ لینا صحیح ہے ، (۳) ابن تیمیہؒ اور غیر مقلدین نیز امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی جسطرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیگا (عینی ص ۱۳۹)

دلیل مالکؒ و أصحاب ظواهر حدیث الباب ، **دلیل جمہور** عن عائشۃؓ انها قالت دخل علی النبیؐ وأنا ابکی فقال ماذا لک وفی آخر الحدیث فامر عبد الرحمٰن بن ابی بکر فقال أحمل أختك فاخرجها من الحرم قالت واللہ ما ذکر النبیؐ الجعرانة ولا التنعیم فلتهل بالعمرة فکان افرینا من الحرم التنعیم فاهللت بعمرة (طحاوی ص ۳۶۲ ج ۱ . باب المکی یرید العمرة من أن ینبغی له ان یحرم بها)

جواب (۱) حدیث الباب میں تنعیم کا نام لینا غالباً اسلئے تھا کہ وہ اقرب الی الحرم تھا نہ کہ تخصیص کیلئے کیونکہ حدیث مذکور میں احرام کیلئے صرف حل کیطرف جانیکا حکم دیا کوئی معین خاص جگہ کا نام نہیں لیا ، (۲) اگر معتمر کیلئے مکہ سے احرام باندھنا جائز ہوتا (کما قال ابن تیمیہؒ وغیرہ) تو عائشہؓ کو تنعیم کیطرف نہ بھیجتے (المغنی ص ۲۸۵ ج ۳ ، شرح مسلم للنووی ص ۳۸۹ ج ۱ ، ہدایہ ص ۳۱۶ ج ۱)

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں **قوله** واما الذین جمعوا الحج والعمرۃ فانما طافوا طوافا واحدا ، جن لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کو جمع کیا تھا (یعنی شروع ہی سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا تھا یا بعد میں ایک کو دوسرے کے ساتھ شامل کیا) انہوں نے صرف ایک ہی (یوم النحر) طواف کیا ، ، یہ حج کے اہم مسائل سے ایک ہے واضح رہے کہ طواف قدوم کی سنیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے اور عمرہ تین چیزوں یعنی احرام ، طواف ، سعی کے مجموعہ کا نام ہونے پر اتفاق ہے

احرام عمرہ احرام حج میں قارن کیلئے تداخل ہونا یہ بھی متفق علیہ مسئلہ ہے لیکن عمرہ کے دوسرے افعال یعنی طواف وسعی اور افعال حج یعنی طواف زیارت اور سعی بین الصفا والمروہ میں تداخل ہوسکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ وغیرہم کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل واجب ہے یہ عائشہؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) نخعیؒ، شعبیؒ کے نزدیک قارن کے حق میں تداخل جائز نہیں بلکہ ہر ایک کے افعال کو مستقلاً ادا کرنا ہوگا ، یہ ابوبکرؓ عمرؓ، عمران بن حصینؓ علیؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے لہٰذا شوافع وغیرہم کی رائی کے مطابق قارن مسجد حرام میں جاکر اولاً طواف قدوم جو سنت ہے اسکو ادا کریگا اور عمرہ کیلئے کوئی عمل نہ کریگا بلکہ حج کے دیگر افعال کرتا رہے گا ثانیاً یوم نحر میں عمرہ کے افعال کے تداخل کی نیت رکھ کر طواف زیارت مع السعی بین الصفا والمروہ کریگا ثالثاً طواف وداع کرکے رخصت ہوجائیگا تو قارن کے حق میں ان حضرات کے مسلک کے موافق تین طواف اور ایک سعی ہونگے اور احناف وغیرہم کی رائی کے موافق قارن اولاً طواف قدوم جو سنت ہے اسکو بجالائیگا ثانیاً عمرہ کیلئے طواف سعی کریگا ثالثاً اپنے وقت پر طواف زیارت کیلئے طواف وسعی کریگا، رابعاً طواف وداع کرکے رخصت ہوجائیگا لہٰذا قارن کے حق میں احناف کے مسلک کے مطابق چار طواف اور دو سعی ہونگی ،

دلائل ائمہ ثلثہ (۱) حدیث الباب ، (۲) قال النبیؐ دخلت العمرۃ فی الحج الیٰ یوم القیامۃ ، اس حدیث کی روشنی میں افعال حج افعال عمرہ کیلئے کافی ہونا چاہیئے یعنی عمرہ کیلئے علیحدہ طواف وسعی کی ضرورت نہیں ہے ، (۳) عن عائشۃؓ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ الا طوافا واحداً بین الصفا والمروۃ (مسلم) (۴) عن ابن عمرؓ مرفوعاً من أحرم بالحج والعمرۃ اجزأہ طواف واحد وسعی واحد عنہما حتی یحل منہما جمیعاً (ترمذی ص۱۶۳ ج۱) (۵) عن جابرؓ لم یطف النبیؐ ولا اصحابہ بین الصفا والمروۃ الا طوافاً واحداً (مسلم ص۴۱۴ ج۱ باب بیان أن السعی لایتکرر)

(۶) قال صاحب الھدایہ لان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ وسفر واحد وحلق واحد ،

دلائل أبوحنیفۃؒ (۱) عن ابن عمرؓ انہ جمع بین الحج والعمرۃ وطاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین ثم قال ھکذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم (الطحاوی

(۲) وفی روایۃ دارقطنی انہ جمع بین حجتہ وعمرتہ معًا وقال سبیلھما واحد قال فطاف لھما طوافین وسعیٰ لھما سعیین وقال ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت، (۳) عن ابراھیم بن محمد بن الحنفیۃ قال طفت مع ابی وقد جمع بین الحج والعمرۃ - فطاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین وقال حدثنی ان علیًا فعل ذالک وحدثہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذالک (نسائی، نصب الرایہ ص۱۱۱ ج۳) قال ابن حجر فی الدرایۃ رواتہ موثقون،

(۳) عن علیؓ انہ طاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین وقال ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع (دارقطنی ص۲۶۳ ج۲) قال الامام دارقطنیؒ فیہ الحسن بن عمارہ ھو متروک الحدیث، لکن قال الامام الذھبیؒ فیہ وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ ولی قضاء بغداد قال الامام ابن عیینہؒ کان لہ فضل (میزان الاعتدال ص۵۱۳-۵۱۵ ج۱) (۴) صبی بن معبد کے متعلق مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا فصنعت ماذا انہوں نے جوابًا کہا مضیت فطفت طوافًا العمرتی وسعیت سعیا لعمرتی ثم عدت مثل ذالک ثم بقیت حرامًا الخ اس پر عمرؓ نے فرمایا ھدیت لسنۃ نبیک محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مسند ابی حنیفہؒ مع شرح لعلی القاری ص۱۱۱، محلی) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہؐ کی سنت یہ ہے کہ قارن دو طواف کرے اور دو سعی کرے (۵) حدیث جابرؓ میں ہے آپؐ نے راکبا طواف کیا (کما فی مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ آپؐ نے ماشیًا سعی کی لہٰذا ماننا ضروری ہے کہ دو طواف اور دو سعی کی، (۶) قران ایک عبادت کو دوسری عبادت کے ساتھ ملانے کا نام ہے لہٰذا ہر دونوں عبادت کے افعال پورا پورا ادا کرنا ہوگا کما فی الصوم مع الجہاد و کما فی الصوم مع الاعتکاف وغیر ذالک،

جوابات (۱) ائمہ ثلاثہ کی مستدلات میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جو کہ فرض ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا ہے جیسا کہ فرض نمازوں میں تحیۃ المسجد کا تداخل ہو جاتا ہے اس سے تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے (۲) طواف واحد سے مراد منیٰ سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا تداخل کرنا مراد نہیں کیونکہ اسکے قبل عمرہ کا طواف کر چکے تھے، (۳) شیخ الہندؒ نے فرمایا یہاں طواف سے مراد یہ ہے کہ حج وعمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف

کیا اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپ قارن ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوئے اس پر روایت ابن عمرؓ اور عائشہؓ دال ہے جسکے الفاظ یہ ہیں من أحرم بالحج والعمرۃ أجزأہ طواف واحد وسعی واحد لهما حتی یحل منهما جمیعًا اس سے معلوم ہوا ایک طواف اور ایک سعی کافی ہونا صرف تحلل کیلئے ہے (۴) ہر شخص نے اپنی رؤیت کے مطابق خبر دی جس نے ایک مرتبہ طواف کرنیکو دیکھا اس نے ایک مرتبہ طواف کرنیکو روایت کیا اور جس نے دو مرتبہ طواف کرنے کو دیکھا اس نے دو مرتبہ طواف کرنیکو روایت کیا، دو مرتبہ کی روایت مثبت زیادت ہے لہذا اسکی ترجیح ہوگی (۵) انکی دوسری دلیل "دخلت العمرۃ فی الحج" کا جواب یہ ہے کہ اس سے دخلت أفعال العمرۃ فی افعال الحج مراد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دخلت العمرۃ فی أشهر الحج اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود ایام جاہلیت کے دستور کو رد کرنا ہے کہ ایام جاہلیت میں اشہر حج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھتے تھے، انکی اس عقیدت کو ختم کرنے کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ دخلت العمرۃ فی الحج، صاحب ہدایہ نے ائمہ ثلثہ کی طرف سے جو دلیل عقلی پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ عبادات مقصودہ میں تداخل نہیں ہوتا مثلاً دو نمازوں میں تداخل نہیں ہوگا ہاں تداخل کا محل جنایت ہے رہا سفر وہ تو مکہ تک پہونچکر افعال ادا کرنیکا وسیلہ ہے اور احرام کے پوشاک پہننے کے بعد تلبیہ پڑھنا غیر محرم کیلئے جو حلال ہے اسکو حرام کرنیکا ذریعہ ہے اور حلق احرام سے نکلنے کا ذریعہ ہے، الحاصل یہ تینوں چیزیں وسائل کا درجہ رکھتی ہیں اسلئے ان وسائل پر ارکان کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا مثلاً نفل کی دوگانہ ادا کرنے سے چار رکعت ادا نہ ہوگی (واللہ اعلم بالصواب) (فتح الملہم ص۲۶۲ ج۲، بذل ص۱۶۴ ج۱، عرف الشذی ص۳۲۵، التعلیق ص۲۶۲ ج۲ وغیرہ)

بَابُ دخول مکۃ والطواف

مکۃ کی لغوی تحقیق اور وجوہ تسمیہ | مکہ، مکٌّ سے بنا ہے بمعنی ہلاک کرنا، سرکچل ڈالنا، وہ گناہوں کو برباد کر دیتا ہے، اور اس شہر مقدس میں جو شخص ظلم اور کجروی اختیار کرتا ہے اسکو برباد کر دیتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کئی بار مکہ معظمہ کے دشمنوں کو ہلاک کیا اسلئے اسکو مکہ کہا جاتا ہے، یا مکہ معظمہ متکبرین اور سرکشوں سے ریاضات و مجاہدات کرا کے انکے تکبر کو کچل ڈالتا ہے، اسلئے اسکو مکۃ کہا جاتا ہے ☆

حدیث عن ابن عمرؓ قال لم ار النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستلم من البیت الا الرکنین الیمانیین ،، **تشریح** خانہ کعبہ کے چار گوشے ہیں ہر گوشہ کو رکن کہتے ہیں، رکن اسود ۔ رکن یمانی ان دونوں کو یمانیان کہتے ہیں، رکن عراقی ، رکن شامی ان دونوں کو شامیان کہتے ہیں، رکن اسود کو دوہری فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ وہ بناء ابراہیمی پر ہے، دوسری اس میں حجر اسود واقع ہے رکن اسود کعبہ کے اس رکن کو کہتے ہیں جو مشرقی دروازہ کے قریب ہے اب وہ زمین سے دو ہاتھ کی بلندی پر ہے حجر اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان اٹھائیس ہاتھ کا فاصلہ ہے ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب جنت سے حجر اسود کو اتارا گیا تو یہ دودھ سے زیادہ سفید تھا لیکن بنو آدم کے گناہوں نے اسکو سیاہ کر دیا ، قسطلانیؒ جب گناہ پتھر میں اثر کر کے اسکو سیاہ کر دیا تو گناہوں کے اثر سے دل کا کیا حال ہوتا ہوگا !

نیز اس پتھر کو انبیاء علیہم السلام کے مبارک ہاتھ مس کرتے رہے ہیں پھر بھی اسکا رنگ سیاہی رہا حالانکہ اسکا تقاضا یہ تھا کہ اس پتھر کی سیاہی دور ہو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ نے ہمیں عبرت دلانے کیلئے اسکی سیاہی کو برقرار رکھا عبد اللہ بن عمروؓ کا بیان ہے کہ حجر اسود اور مقام ابراہیم جنت کے یاقوتوں میں سے دو یاقوت ہیں اللہ تعالیٰ نے انکے نور کو سلب کر لیا اور اگر سلب نہ کرتا تو انکے نور سے مشرق و مغرب روشن ہو جاتے (مسند احمد، ترمذی، ابن حبان) اور انکا نور اسلئے سلب کر لیا کہ اس پر ایمان لانا ایمان بالغیب ہو جائے جو باعث ثواب و اجر ہے ،، **قولہ یستلم** ، استلام کے معنی چھونا ہے چاہے ہاتھ وغیرہ کے ذریعہ ہو یا بوسے کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ ، چونکہ رکن اسود رکن یمانی سے افضل ہے اسلئے اسکو بوسہ دیتے ہیں ، یا ہاتھ یا کسی چیز سے اسکی طرف اشارہ کر کے چومتے ہیں اور رکن یمانی کو صرف ہاتھ لگا کر چومنا سنت ہے منہ نہ لگانا بہتر ہے (مرقاۃ) لیکن اخبار مکہ کے مؤلف امام ابو الولید ازرقیؒ المتوفی ۲۱۲ھ جو امام بخاریؒ کے ہم عمر ہیں انہوں نے مجاہدؒ سے مرسلاً ایک روایت نقل کی ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی و یضع خدہٗ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر محمدؒ سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے چنانچہ صاحب بحر الرائقؒ لکھتے ہیں و اما الیمانی فیستحب ان یستلمہ ولا یقبلہٗ و عند محمدؒ ھو سنۃ و تقبیلہ مثل الحجر الاسود (بحر الرائق صفحہ ۳۳۲)

اور بقیہ دونوں رکن شامی اور عراقی کو نہ بوسہ دیتے ہیں اور نہ ہاتھ لگاتے ہیں کیونکہ یہ دونوں درمیان کعبہ میں ہیں حطیم بھی داخل کعبہ ہے اسلئے اسے چومنا سنت نہیں اسطرح اور کسی پتھر وغیرہ کو نہ چومنا

چاہیئے نہ ہاتھ لگانا چاہیئے لیکن احمدؒ نے روضۂ مطہر کو بوسہ دینے کو جائز رکھا ہے لیکن ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں علامہ انور شاہ کشمیریؒ لکھتے ہیں کہ حجر اسود پر دونوں ہاتھ رکھنا معانقہ کے قائم مقام ہے اسلئے یہ دونوں ہاتھوں سے معانقہ کیلئے اصل ہے (فیض الباری ص۱۹۹، ارشاد الساری ص۱۵۹)

حدیث ۶- عنہ ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف بالبیت علی بعیر۔

اس بات میں اتفاق ہے کہ بغیر عذر رجال کو طواف وسعی سواری پر کرنا مکروہ ہے اور پیدل کرنا واجب ہے کیونکہ اس میں خشوع وخضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے اور اگر کسی نے بغیر عذر سواری پر طواف وسعی کیا تو وہ جبتک مکہ میں ہے اعادہ کرنا ضروری ہے ہاں اگر عذر کی وجہ سے کیا تو اس پر دم واجب نہیں، اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری پر کیوں طواف کیا؟ اسکی چند وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

(۱) یہ لوگوں کی تعلیم کیلئے تھا تاکہ تمام لوگ یہ طواف دیکھکر طواف کرنا سیکھ لیں کما فی حدیث جابرؓ انہ طاف راکبًا لیراہ الناس ویسئلونہ، یہ آنحضرتؐ کی خصوصیات میں سے ہے اور راونٹنی مدربہ تھی جس سے اطمینان تھا کہ وہ مطاف میں پیشاب پائخانہ نہ کریگی اور دور حاضر میں مجبوری کی حالت میں بھی اونٹ، گھوڑا حرم شریف میں نہیں لے جاسکتے بلکہ ڈولی میں طواف کریں، (۲) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے پیدل نہیں چل سکتے کما فی روایۃ ابن عباسؓ انہ قدم مکۃ وھو یشتکی فطاف علی راحلتہ (ابوداؤد) لیکن بعض نے اس روایت کو آنحضرتؐ کے اس عمرہ پر حمل کیا ہے کہ جس وقت بیماری کیوجہ سے آنحضرتؐ صفا ومروہ پر بھی چوم نہ سکے،

یہ بھی خیال رہے کہ حضورؐ نے طواف قدوم تو پیدل کیا وہاں رمل بھی کیا اور طواف زیارت جو دس ۱۰ تاریخ کو ہوتا ہے وہ سواری پر کیا لہذا اس حدیث سے اشکال نہیں ہوگا کہ حضورؐ نے طواف میں رمل کس طرح کیا کیونکہ سواری پر رمل تو ناممکن ہے (بذل المجہود ص۱۲۷، تعلیق ص۱۲۲ وغیرہما)

الفصل الثانی، عن المہاجر المکی قال سئل جابرؓ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ فقال قد حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ۔ ان اشرف بیت اللہ خانۂ کعبہ کو دیکھتے ہی اگر دعا مانگے تو دعا قبول ہوتی ہے اور یہ دعا مانگنا متعدد روایات وآثار سے ثابت ہے مثلاً ان عمرؓ کان اذا نظر الی البیت قال اللھم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام (مستدرک، حاکم وغیرہ) لہذا اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے لیکن دعا رفع یدین کے ساتھ ہے یا بغیر رفع کے اس میں اختلاف ہے

مذاہب (۱) مالکؒ کے نزدیک ہاتھ اٹھانا بدعت ہے اور بقول امام طحاویؒ اور

صاحب ہدایہؒ اور صاحب درالمختارؒ عندالاحناف ترک رفع یدین راجح ہے، (۲) احمدؒ شافعیؒ (فی روایۃ) اور احناف (بقول ابن الہمامؒ اور ملا علی قاریؒ) کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے، **دلیل مالکؒ** حدیث الباب ہے یہ حدیث نسائی صفحہ ۳۲ اور ابوداؤد صفحہ ۲۵۹ میں اسطرح ہے سئل جابر بن عبد اللہؓ عن الرجل یری البیت أیرفع یدیہ؟ قال ماکنت أظن ان أحداً یفعل ھذا الا الیھود حججنا مع رسول اللہ ﷺ فلم نکن نفعلہ،، **دلائل ائمہ ثلثہ** (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ یہ حدیث ترمذی کے موجودہ تمام نسخوں میں فکنا نفعلہ بغیر ہمزۂ استفہام اور بجائے نفی کے اثبات کے ساتھ ہے، (۲) عن ابن عباسؓ مرفوعاً ترفع الایدی فی سبع مواطن وفیہ عند رؤیۃ البیت (طحاوی) (۳) شافعیؒ نے ابن جریجؒ سے مرسلاً روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رأی البیت رفع یدیہ وقال اللھم زد ھذا البیت تشریفاً وتعظیماً وتکریماً ومھابۃ (مسند امام شافعی صفحہ ۳۳)

جوابات (۱) جب نفی واثبات کی روایات میں تعارض ہوا تو زیادتی علم کی بنا پر اثبات کی روایات کی ترجیح ہوگی (۲) اثبات پہلی دفعہ دیکھنے پر محمول ہے اور نفی بار بار دیکھنے پر محمول ہے (۳) نفی وجوب کی ہے اور اثبات استحباب کا ہے (مرقاۃ صفحہ ۳۱۶، التعلیق صفحہ ۱۳۲ وغیرہما)

باب الوقوف بعرفة

لفظ عرفہ کا اطلاق نویں تاریخ اور میدان عرفات دونوں پر ہوتا ہے اور عرفات صرف میدان کو کہا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فاذا أفضتم من عرفات چونکہ اس جگہ کا ہر حصہ عرفہ ہے اسلئے بطور جمع عرفات کہا جاتا ہے،،

وجوہ تسمیہ (۱) اسی جگہ عرصۂ دراز کے بعد حواؑ سے حضرت آدمؑ کی ملاقات ہوئی اور ایک دوسرے کو پہچانا اسی وجہ سے اسکو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ عرفہ معرفۃ سے بنا ہے بمعنی پہچاننا، (۲) اسی جگہ جبرائیل امینؑ نے حضرت ابراہیمؑ کو مناسک حج کی تعلیم دیکر کہا تھا عَرَفْتَ؟ ابراہیمؑ نے جواباً فرمایا عَرَفْتُ میں نے پہچان لیا ہے (۳) یہ جگہ تمام عالم میں جانی پہچانی ہے گویا کہ وہ قبل التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے، (۴) تمام حجاج وہاں پہنچ کر اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں اس حیثیت سے اسے عرفہ کہا جاتا ہے (۵) عرف بمعنی عطیہ کما قال اللہ تعالیٰ منها لھم

اس روز حجاج کو مغفرت کا عطیہ دیا جاتا ہے (٦) بعض نے کہا عرفہ بسکون الراء ہے بمعنی خوشبو چونکہ منی میں ذبائح کی وجہ سے بدبو ہوتی ہے اسکے مقابلہ میں اس جگہ کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بدبو سے پاک ہوتا ہے، تنبیہ وقوف عرفہ حج کا بڑا رکن ہے حتی کہ حدیث میں آتا ہے الحج العرفۃ لہذا بحالت نوم بھی اگر وہاں ایک منٹ بھی ٹھہرے تو فرض ادا ہو جائیگا، امام محمدؒ نے لکھا ہے حاجی عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے کیونکہ یہ مقام عاجزی و تضرع ہے اکیلا رہنا تکبر ہے نیز جماعت کیساتھ قبولیتِ دعا کی زیادہ امید ہے اور حاجی صاحب کیلئے نویں تاریخ کو فجر کی نماز منی میں پڑھ کر آفتاب طلوع ہونے کے بعد عرفات چلا جانا اولیٰ ہے، اور اگر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہو گیا تو بھی جائز ہے جب آفتاب ڈھل جائے تو امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے اور پہلے خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو افعال حج کی تعلیم دیں کما جاء فی حدیث جابرؓ. جمع بین الصلوتین سے فراغت کے بعد امام اور حاجی حضرات جبل رحمت کے پاس جا کر کھڑے ہوں، اور بطن عرنہ کے علاوہ پورا عرفات موقف ہے کیونکہ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کو دیکھا تھا اسلئے اس مقام میں کھڑا ہونے سے منع فرمایا ہے اور وہاں جو بھی دعا کرنا چاہے کرے چنانچہ علیؓ سے یہ دعا مروی ہے انہ علیہ السلام قال اکثر دعائی و دعاء الانبیاء من قبلی عشیۃ عرفۃ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی و یمیت وھو حی لا یموت بیدہ الخیر وھو علی کل شیء قدیر، اللھم اجعل فی قلبی نورًا و فی سمعی نورًا و فی بصری نورًا اللھم اشرح لی صدری و یسر لی أمری واعوذ بک من وسواس الصدر وشتات الأمر وفتنۃ القبر اللھم انی أعوذ بک من شر مایلج فی البحر وشر ماتھبّ بہ الریاح (عنایہ التعلیق ص۲۱۳، بذل المجہود وغیرہ)

باب الدفع من عرفۃ ومن دلفۃ

عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان

مزدلفہ سے ضعفہ کو قبل صبح صادق منی روانہ کر دینا | **حدیث ٤:- عن ابن عباسؓ**

قال انا ممن قدّم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اھلہ ضعفۃ ضعیف کی جمع ہے بمعنی کمزور اس سے مراد عورتیں اور بچے ہیں، حدیث کا مقصد

یہ ہے کہ ضعفہ کا دسویں تاریخ صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منی روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں ہاں طاقتور لوگوں کو ساری رات مزدلفہ میں گذارنی ہوگی آفتاب طلوع ہونے سے پہلے اور اسفار کے بعد مزدلفہ سے روانہ ہونا سنت ہے اور مزدلفہ میں جبل قزح کے قریب ٹھہرنا بھی سنت ہے اب مبیت مزدلفہ کے بارے میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) اہل ظاہر، حسن بصریؒ، نخعیؒ، شعبیؒ اور ابن خزیمہؒ وغیرہم کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ رکن ہے اور صاحب ہدایہ نے جو کہا وقال الشافعیؒ انہ رکن یہ کاتب کا سہو ہے (نہایہ) (۲) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایہ) کے نزدیک سنت ہے، (۳) احناف، شافعیؒ (فی روایۃ) مالکؒ (فی روایۃ) ثوریؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ وغیرہم کے نزدیک واجب ہے،

دلیل اہل ظاہر وحسن بصریؒ وغیرہم قولہ تعالٰی فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام (الآیۃ) اس جیسے امر سے ذکر اللہ کی رکنیت ثابت ہوتی ہے اور یہ ذکر موقوف ہے وقوف مزدلفہ پر اور رکن کا موقوف علیہ بھی رکن ہوتا ہے اسلئے وقوف مزدلفہ بھی رکن ہوگا ،

دلیل مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ وغیرہ قال النبی ﷺ خذوا عنی مناسککم "مجھ سے افعال حج سیکھو،، اور آنحضرت ﷺ نے آدھی رات کے بعد روانگی ضعفہ کیلئے جائز کردی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے ، دلیل احناف وغیرہ (۱) حدیث فروہ بن مضرسؓ انہ قال من شہد صلاتنا ھذہ ووقف بعرفۃ قبل ذالک لیلا ونہارا فقد تم حجہ (ترمذی) وفی روایۃ من وقف معنا ھذا الموقف وقد کان أفاض قبل ذالک من عرفات فقد تم حجہ (ھدایہ) یہاں آنحضرت ﷺ نے کمال حج اور تمام حج کو وقوف مزدلفہ پر معلق کیا ہے یہ علامت وجوب ہے ،

جواب (۱) آیت میں ذکر مذکور ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں کیونکہ جس شخص نے مزدلفہ میں رات گذاری اور مشعر حرام کے پاس ذکر نہیں کیا اور صبح کی نماز میں حاضر نہیں ہوا اسکا حج بالاتفاق ہوجائیگا پس جس پر ذکر موقوف ہے یعنی وقوف مزدلفہ وہ بھی رکن نہ ہوگا اور آنحضرت ﷺ کا ضعفہ کو رات میں منی بھیجدینا یہ وقوف مزدلفہ کے رکن نہ ہونے کی دلیل ہے یہ سنیت کی دلیل نہیں اور مزدلفہ میں کتنی دیر ٹھہرنا واجب ہے اس میں بھی کچھ اختلاف ہے ،،

مذاہب (۱) شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں ایک گھنٹہ ٹھہرنا واجب ہے (۲) مالکؒ سے تین روایات مروی ہیں، ساری رات قیام کرنا، رات کا بڑا حصہ گذارنا، معمولی

سا وقت گذارنا واجب ہے اور ایک روایت میں سنت ہے (۳) علامہ ابوالحسن مرغینانی حنفیؒ لکھتے ہیں فقط ٹھہرنا واجب ہے حتی کہ اگر بغیر عذر ترک کردیا تو اس پر دم لازم آئیگا (حاشیۂ نووی ص۴۱۸، المغنی ص۴۱۵ ج۳، ہدایہ ص۲۴۳ ج۱ وغیرہ) **یوم النحر میں رمئ جمرۂ عقبہ کے وقت کے متعلق اختلاف**

حدیث ۷- عن ابن عباسؓ ...... فجعل يلطح أفخاذنا ويقول أبينى لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس، "رسول اللہؐ (ہماری روانگی کے وقت ازراہ محبت والفت) ہماری رانوں پر ہاتھ مارتے اور فرماتے تھے پیارے بچو! سورج نکلنے سے پہلے منارے (جمرۂ عقبہ) کو کنکریاں نہ مارو"۔ **تشریح** یہ امر متفق علیہ ہے کہ جمرۂ عقبہ میں یوم نحر کو سات کنکریاں مارنا واجب ہے اگر کسی نے جمرۂ عقبہ میں کنکریاں نہیں ماریں حتی کہ ایام تشریق گذر گئے تو اسکا حج صحیح ہے اور اس پر دم لازم ہوگا، ہاں یوم نحر میں رمی جمرۂ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے،

مذاہب شافعیؒ اور شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک آدھی رات کے بعد طلوع فجر سے پہلے رمی جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں اور (الف) وقت مسنون طلوع شمس کے بعد سے لیکر زوال شمس سے پہلے تک ہے اور اس میں افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے۔ وقت (ب) مباح زوال شمس سے غروب شمس تک ہے یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ سے وقت مکروہ شروع ہوتا ہے،

دلائل شافعیؒ (۱) عن ابن عباسؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلًا (ابن أبی شیبه، دار قطنی) (۲) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن رسول اللهؐ رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاؤا من النهار (دار قطنی) (۳) عن عائشةؓ قالت أرسل النبیؐ بام سلمةؓ ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر (أبو داود، مشكوة ص۲۳۱ ج۱) ان روایات سے معلوم ہوا کہ رات میں رمی جمار کی رخصت دی گئی، **دلائل ائمۂ ثلاثہؒ** (۱) حديث الباب (۲) وفی رواية ان النبی صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس (ترمذی) (۳) وفی رواية ولا يرموا الجمرة الا مصبحين (طحاوی) (۴) عن الفضل بن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بنی هاشم أن ينفروا من جمع بليل يقول لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس (بنایہ، حاشیۂ هدایه ص۲۵۲ ج۱)

جوابات (۱) پہلی روایت میں مسلم بن خالد الزنجی اور دوسری روایت میں ابوعمرو د

لہذا وہ قابل استدلال نہیں (۲) ان روایات میں یہ احتمال ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ آنیوالی گیارہویں بارہویں کی راتوں سے متعلق ہوں کما فی الہدایہ ص۲۵۳ ج ۲، (۳) اور اگر یہ بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم ام سودہ کے ساتھ خاص ہوگا لہذا اس پر دوسروں کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا قال محشی الہدایہ لان ثبوت الرمی بخلاف القیاس، (۴) اور عائشہ رض کی حدیث میں قبل الفجر سے قبل صلوٰۃ الفجر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ص۲۵۲، عمدۃ القاری ص۸۵ ج ۱، التعلیق ص۲۹ ج ۳ وغیرہ)

حدیث :- عن ابن عباس رض قال یلبی المقیم أو المعتمر حتی یستلم الحجر،

تشریح | مقیم سے مراد مکہ کا رہنے والا ہے جو عمرہ کرے اور معتمر سے غیر مکی جو عمرہ کیلئے مکہ آیا ہو لہذا حرف أو تنویع کیلئے ہے یعنی عمرہ والا کوئی بھی ہو مکہ کا یا باہر کا حجر اسود کو چومتے ہی تلبیہ ختم کردے جیسا کہ حاجی جمرۂ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کرتا ہے یہ حدیث اس باب میں تبعاً لائی گئی کہ اس سے حج کا تلبیہ بند کرنیکا حکم اشارۃً معلوم ہوتا ہے ،

معتمر کے تلبیہ کا حکم | معتمر کے قطع تلبیہ کے متعلق اختلاف، مذاہب | (۱) مالک رح کے نزدیک جب ہی معتمر کی نظر بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کردے (۲) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک افتتاح طواف کی جب حجر اسود کا استلام کرے تو تلبیہ بند کردے ،

دلیل مالک رح | قال سئل عطاء رح متی یقطع المعتمر التلبیۃ فقال قال ابن عمر رض اذا دخل الحرم (بیہقی) دلائل ائمۂ ثلثہ | (۱) حدیث الباب (۲) وعن ابن عباس رض مرفوعاً انہ کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر (ترمذی)

جواب | اثر ابن عمر رض حدیث مرفوع کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں ،

متی تقطع التلبیۃ فی الحج | مذاہب | (۱) مالک رح، سعید بن المسیب رح، حسن بصری رح کے نزدیک کہ حاجی جب عرفات کو روانہ ہو تو تلبیہ ختم کردے (العمدہ ص۱۶۵ ج ۱) (۲) اور بعض کے نزدیک وقوف عرفہ کے وقت تلبیہ بند کرے، (۳) جمہور کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم کردے،

دلیل مالک رح وغیرہ | حدیث أسامۃ بن زید رض انہ قال کنت ردف رسول اللہ ﷺ عشیۃ عرفۃ فکان لا یزید علی التکبیر والتہلیل (شرح معانی الآثار ص۳۵۳ ج ۱) جب عشیۂ عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ ضرور اسوقت تلبیہ بند کردیتے تھے

دلائل جمہور | (۱) عن ابن عباس رض عن الفضل بن العباس رض قال انا ردیف رسول اللہ ﷺ

من جمع الیٰ منیٰ فلم یزل یلبی حتی رمٰی جمرۃ العقبۃ (بخاری ص۲۰۹ ج۱، مسلم ص۴۱۵ ج۱، ترمذی)
اجماع صحابہ، امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس پر صحابہ اور تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رکھے (طحاوی ص۵۵ ج۱)

جوابات (۱) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ و تہلیل کے جنس سے زیادتی نہیں کرتے تھے، اس سے تلبیہ کی نفی نہیں ہوتی۔ (عینی) (۲) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار مثلاً تکبیر و تہلیل میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے کیونکہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔

یہ بات بھی واضح رہے کہ (۱) ابوحنیفہؒ، شافعی اور ثوریؒ کے نزدیک پہلے پتھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ بند کر دے، (۲) احمدؒ و اسحٰق وغیرہما کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رکھے۔

دلیل احناف و شوافع عن ابی وائل عن عبد اللہ بن مقیت (فیہ نظر کیا) الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ باول حصاۃ (بیہقی، عمدۃ القاری ص۱۶۵ ج۴)

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ فضل بن عباسؓ کی حدیث میں ثم قطع التلبیہ مع اٰخر حصاۃ ہے۔ جواب یہ زیادہ غریب ہے کیونکہ فضل بن عباسؓ کی دوسری روایت میں یہ نہیں ہے بلکہ تمام روایت میں رمی الجمرۃ العقبۃ موجود ہے، نیز فضل بن عباسؓ کے علاوہ کسی صحابیؓ سے منقول نہیں کہ آنحضرت ﷺ رمی جمار کے درمیان تلبیہ کہا لہٰذا حدیث ابی وائل کی ترجیح ہوگی (بذل ص۱۱۴، ہدایہ ص۲ ج۱، اوجز المسالک)

بَابُ رمی الجمار

جمار یہ جمرۃ کی جمع ہے بمعنی چھوٹا کنکر اور جمار حج ان سنگریزوں کا نام ہے جو مناروں پر مارے جاتے ہیں پھر ان مناروں کو جمرات کہنے لگے جن پر یہ کنکریں مارے جاتے ہیں کیونکہ وہاں کنکروں کا اجتماع ہوتا ہے اور جن حجاج کے کنکریاں قبول ہو جاتے ہیں وہ غائب کر دی جاتی ہیں صرف غیر مقبول کنکری وہاں رہتے ہیں ورنہ ہر سال کنکر کے پہاڑ لگ جایا کرتے (ابن کثیر) جن جمرات پر کنکریاں پھینکی جاتی ہیں وہ تین ہیں جمرۂ اولیٰ، جمرۂ وسطیٰ، جمرۂ عقبہ یہ تینوں جمرات منیٰ میں واقع ہیں اور دسویں ذی الحجہ (بقر عید کے روز) کو صرف جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکی جاتی ہیں پھر گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں کو تینوں جمرات پر ترتیب سے کنکریاں مارنا واجب ہے، اسکی حکمت یہ ہے کہ وہاں حضرت اسماعیلؑ نے اسطرح

شیطان کو کنکریاں مارتے تھے اور حضرت آدم ؑ نے ابلیس کو ان مقامات میں کنکریاں مارے تھے اب مسلمانوں کو ان انبیاء ؑ کی نقل اتارنا ہے (اشعۃ اللمعات)

کیفیت رمی جمار حدیث :- عن عبد اللہ بن مسعود رضؓ انہ انتھی الی الجمرۃ الکبری فجعل البیت عن یسارہ ومنی عن یمینہ ، حضرت ابن مسعود رضؓ جمرۂ کبری (عقبہ) کا استقبال کرتے ہوئے اسطرح کھڑے ہوئے کہ خانہ کعبہ اسکی بائیں جانب اور منی انکی دائیں جانب تھا ، یہ جمہور کا مسلک ہے لیکن جمرۂ اولی اور جمرۂ وسطی کی رمی کے وقت جانب شرق کھڑا ہونا اور استقبال قبلہ کرنا مستحب ہے اور بعض کے نزدیک ہر جمرہ کی رمی روبقبلہ ہوکر کی جائے ہاں جمرۂ عقبہ کی رمی کعبہ کو جانب پشت کرکے کی جائے یہ حدیث ان سب کے خلاف ہے ہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے ،

قولہ الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یوں تو پورا قرآن آنحضرت ﷺ پر نازل ہوا ہے لیکن اس موقع میں خاص طور پر سورۂ بقرہ کا ذکر اس مناسبت سے کیا گیا ہے کہ اس سورت میں حج کے احکام وافعال مذکور ہیں (فتح الباری ص۴۶۴ وغیرہ)

باب الھدی

ھَدْیٌ بفتح الہاء وبسکون الدال ہم ہدیہ کی جمع ہے ، طریقہ ، سیرت ، شریعت میں ہدی ان جانوروں کو کہتے ہیں جو حرم شریف میں طلب ثواب کی خاطر ذبح کئے جاتے ہیں ، اونٹ ، بیل ، اور بھینس کی ہدی بالاتفاق جائز ہے ، دنبہ ، بھیڑ اور بکری کی ہدی امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک جائز اور دیگر ائمہ کے نزدیک ممنوع ہے ہدی صرف زمین حرم کے ساتھ مخصوص ہے کما قال اللہ تعالی ثم محلھا الی البیت العتیق اور قربانی ہر جگہ میں ہو سکتی ہے کما قال اللہ تعالی فصل لربك وانحر ، آنحضرت ﷺ حجۃ الوداع میں سو ۱۰۰ اونٹ بطور ہدی لے گئے تھے (بخاری) اور بعض روایات میں ہے کہ آپ ﷺ عمرۂ حدیبیہ میں ستر ۷۰ اونٹ اور اسکی قضاء میں ساٹھ ۶۰ اونٹ لے گئے تھے ،،

وجہ تسمیہ اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بندہ دربار خداوندی اس جانور کی قربانی کا ہدیہ بھیجتا ہے

حدیث :- عن ابن عباس رضؓ قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر بذی الحلیفۃ ثم دعا بناقتہ فاشعرھا فی صفحۃ سنامھا الایمن ،، آنحضرت ﷺ نے حج وداع کے موقعہ پر مقام ذوالحلیفہ میں ظہر پڑھی اور وہیں سے احرام باندھا ، یہ جگہ اہل مدینہ کا میقات ہے ،

جو مدینہ منورہ سے تقریباً تین میل کے فاصلہ پر ہے اب اسے بیر علی کہا جاتا ہے ، ۔

اشعار وتقلید کی حکمتیں اور سنیت اشعار میں اختلاف **قولہٗ فاشعرھا**، اشعار کے معنی علامت لگانا، کوہان چیرنا، شرع میں اشعار کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کے کوہان میں نیزے سے کچھ زخم کردیا جائے تاکہ معلوم ہوجائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے، اور تقلید کہا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں جوتے یا ہڈی یا کوئی رسی لٹکا دیجائے، اسمیں بہت سی حکمتیں ہیں مثلاً ڈاکو یا چور اس پر حملہ نہ کرے اور راستہ میں ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر ذبح کیا جائے تو اسکا گوشت اس علامت کی بنا پر فقط فقرا کھائے، ہدی کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اسکا گوشت لینا چاہیں تو اسکے پیچھے پیچھے منحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں اور اگر جانور راستہ بھٹک جائے تو لوگ اسے اسکی جگہ پہنچا دیں، جمہور ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ تقلید سنت ہے اور یہ ہر جانور کے ساتھ کیجا سکتی ہے لیکن اشعار صرف اونٹ یا گائے میں کیا جاتا ہے، بکری، دنبہ اور بھیڑ وغیرہ میں نہ کیا جائے کیونکہ یہ جانور بہت کمزور ہوتے ہیں ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں چونکہ اس کام میں کوئی برائی نہ تھی اسلئے اسلام نے اسے باقی رکھا یہ فصد ختنہ اور زخم پر داغ لگانے کیطرح ہے، لیکن اشعار کی سنیت ہونے کے متعلق کچھ اختلاف ہے،

مذاہب (۱) ائمۂ ثلثہ کے نزدیک سنت ہے (۲) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے (ھدایہ ص۲۶۰ ج۱ باب التمتع)

دلیل ائمۂ ثلاثہ یہ رسول خدا اور خلفاء راشدین سے مروی ہے (ترمذی) لہٰذا اسکے مسنون ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا۔ **دلیل صاحبین** چونکہ اشعار میں مثلہ کرنا بھی پایا جاتا ہے اور مثلہ کی ممانعت بالکل آخر میں وارد ہوئی لہٰذا اسکی سنیت باقی نہ رہی زیادہ سے زیادہ جائز کہا جاسکتا ہے،،، **دلیل ابوحنیفہؒ** اشعار کرنا جانور کو بالیقین مثلہ کرنا ہے اور یہ منع ہے اسلئے اشعار بھی کم از کم مکروہ ہوگا۔

جواب (۱) محرم اور مبیح کے مابین تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے، (۲) واضح رہے کہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہؒ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام اعظمؒ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کیونکہ وہ لوگ اتنا گہرا زخم کرتے تھے کہ بسا اوقات زخم سرایت کرنے کی وجہ سے ہدی ہلاک ہوجانیکا اندیشہ ہوجاتا ہے اور بعض مکہ مکرمہ پہنچتے پہنچتے اس میں کیڑے پڑ جاتے تھے نفس اشعار انکے نزدیک بھی مکروہ نہیں بلکہ جو شخص اشعار کرنا نہیں جانتا اسکے لئے مکروہ ہے، دیکھو آج عموماً اونٹ کو ذبح کرتے ہیں نحر نہیں کرتے کیونکہ جانتے نہیں حالانکہ اونٹ میں نحر سنت ہے (۳) بعض نے کہا امام اعظمؒ کے نزدیک اشعار مکروہ نہیں بلکہ اشعار کو قلادہ ڈالنے پر ترجیح دینا مکروہ ہے یعنی قلادہ ڈالنا

اولی ہے اگرچہ اشعار بھی سنت ہے کیونکہ تقلید حضورؐ سے ہمیشہ ثابت ہے بخلاف اشعار کے، نیز آنحضرتؐ جو ہدی لے گئے تھے اسکے مجموعی تعداد چھتیس تھی ان میں صرف اشعار کا ذکر ایک کے متعلق ہے بقیہ میں تقلید ہے اس سے اشارہ ملتا ہے کہ تقلید اولی ہے (کذا قال التوربشتیؒ حنفی فی شرحہ علی المصابیح) عائشہ رضی سے روایت ہے انما أسل الیہا اتشعر یعنی البدنۃ فقال ان شئت انما تشعر لتعلم انہا بدنۃ (مصنف ابن أبی شیبہ ص۱۶۱) ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان شئت فاشعر الہدی وان شئت فلا تشعر (مصنف ابن ابی شیبہ) اس سے معلوم ہوا کہ انکے نزدیک بھی اشعار سنت نہیں بلکہ مباح ہے

"صرف ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہوتا"

حدیث:- عن عائشۃؓ قالت فقلت قلائد بُدن النبیؐ بیدی ...... فما حرم علیہ شئ کان أحل لہ " یہ واقعہ آنحضرتؐ کے حج سے ایک سال پہلے ۹ھ کا ہے، جب آپؐ نے ابوبکرؓ کو حج کے موقعہ پر امیر حج بنا کر مکہ معظمہ بھیجا تھا، حضرت عائشہؓ کو یہ خبر پہنچی تھی کہ ابن عباسؓ ہدی بھیجنے والے کو محرم مانتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب تک مکہ میں اسکی ہدی ذبح نہ ہوجائے تب تک یہ تمام ممنوعات احرام سے بچے، ان کے جواب میں آپ یہ فرمارہی ہے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم نہیں ہوجاتا، ابن عمرؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، نخعیؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہم بھی فرماتے تھے کہ ہدی بھیجنے سے انسان محرم ہوجاتا ہے لیکن ائمۂ اربعہ اور اکثر صحابہ وتابعین کے نزدیک وہ محرم نہیں ہوگا بلکہ حلال رہیگا، دلیل حدیث الباب ہے،،

جواب:- (۱) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہم کو شاید یہ حدیث پہنچی نہیں، (۲) حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب عائشہؓ کی اس روایت کا علم ہوا تو انہوں نے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے فتوی کو چھوڑ دیا، (۳) ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے آثار کو استحباب تشبہ بالمحرمین پر حمل کیا جائے، مزید معلومات کیلئے اعلاء السنن ص۲۳۲ وغیرہ ملاحظہ ہو،

حدیث:- عن أبی ھریرۃؓ ...... فقال ارکبہا فقال انہا بدنۃ،،

تشریح:- یہاں ہدی کو بدنہ اسلئے کہا گیا کہ مسلمان ایسے جانور کو کھلا پلا کر خوب موٹا کرتے تھے جیسے دور حاضر میں بعض بعض لوگ اپنی قربانی سال بھر تک کھلا پلا کر موٹا کرتے ہیں کیونکہ بدنہ کے معنی ہے ڈیل اور لحیم وشحیم جانور، اسلئے بکری، بھیڑ اور دنبہ کو بدنہ نہیں کہا جاتا ہے صرف اونٹ اور گائے کو کہا جاتا ہے، اسلئے باری تعالی کا قول والبدن جعلناھا لکم من شعائر اللہ،

میں بھی اونٹ اور گائے ہی مراد ہیں، قولہ قال ارکبہا ویلک فی الثانیۃ و الثالثۃ، دوسری اور تیسری بار میں فرمایا تجھ پر افسوس ہے ارے سوار ہو جاؤ،،

اختلاف مذاہب (۱) بعض علماء نے فرمایا کہ بدنہ یعنی ہدی کے اونٹ پر سوار ہونا واجب ہے (۲) احمدؒ اور اسحٰقؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور سامان لادنا بھی جائز ہے، (۳) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مجبوراً اور ضرورۃً بشرطیکہ سواری سے جانور میں عیب پیدا نہ ہو جائز ہے اور سامان لادنا ضرورۃً بھی جائز نہیں،

دلیل بعض علماء حدیث الباب ہے کیونکہ یہ امر وجوب کیلئے ہے،

دلیل احمدؒ و اسحٰقؒ حدیث الباب ہے کہ اس میں آنحضرتؐ اسکو سوار ہونیکا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی لہٰذا معلوم ہوا کہ مطلقاً سوار ہونا جائز ہے،

دلیل ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ عن ابی الزبیرؒ قال سمعت جابر بن عبد اللہؓ سئل عن رکوب الھدی فقال سمعت النبیؐ یقول ارکبہا بالمعروف اذا الجئت الیہا حتی تجد ظہراً (مشکوٰۃ ص۲۳۲/۱) اس حدیث سے معلوم ہوا دو شرطوں سے ہدی پر سوار ہونا جائز ہے ایک یہ کہ حاجی اس پر مجبور ہو، دوسری یہ کہ سواری کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرے اسے دوڑا کر یا مار پیٹ کر عیب دار نہ کر دے،

جوابات (۱) حدیث ابی الزبیرؒ کے قرینے سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں امر وجوب کیلئے نہیں ہو سکتا اور حدیث الباب میں وہ شخص مجبور ہی تھا اسلئے اسکو سوار ہونے کیلئے فرمایا،

حدیث ۶- عن ابن عباسؓ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .... ولا تاکل منہا انت ولا احد من اھل رفقتک،، **تشریح** خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہدی کا جانور حرم شریف میں پہنچکر وقت پر ذبح ہو تو اسے ہدی والا بھی کھا سکتا ہے اور دوسرے امیر و فقیر بھی، اور اگر ہدی راستہ میں قریب المرگ ہو جائے تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ ہدی نفل تطوع کا ہے تو اسکو ذبح کر دے اور قلادہ کو خون میں رنگ کر اسکی گردن پر نشان کر دے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھائیں اور نہ ہدی والا نہ کھائے اور اسکے رفقاء اغنیاء بھی نہ کھائیں یہ اسکی قربانی ہے چنانچہ قربانی کا جانور اگر قربانی کے دنوں میں ذبح ہو تو قربانی کرنیوالا اور سارے مسلمان غنی، فقیر کھائیں اگر وقت سے پہلے ذبح کرنا پڑے تو بعض صورتوں میں صرف فقراء کھا سکتے ہیں قربانی کرنیوالا اور امراء نہیں کھا سکتے ہیں یہاں بھی ایسا ہے،

اور بعض صورتوں میں اسکے احکام جداگانہ ہیں (انظر فی المطولات) حدیث (۱) .. میں

مع رجل و امرأة فيها ۔ میں رجل سے مراد ناجیہ بن جندب اسلمیؓ ہے، اوہ اور انکے ساتھیوں کو کھانے سے اسلئے منع فرمایا کہ سب حضرات غنی تھے، اور اگر وہ ہدی واجب ہے تو اسکو حق ہے کہ اس ہدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ ذبح کرکے خود کھالے یا دوسروں کو کھلاوے یا بیچ ڈالے لیکن اسکے بجائے دوسری ہدی روانہ کرنا ہوگا، (ہدایہ صہ ۱/۲۴۲، التعلیق صہ ۳/۲۴۲، مرقاۃ وغیرہ)

حدیث:- عن عبد الله بن قرط ...... قال ان اعظم الأيام عند الله يوم النحر ثم يوم القر سوال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کا دن افضل ہے اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ کے تمام ایام افضل ہیں ؟

اسکا حل علامہ طیبیؒ اسطرح فرماتے ہیں کہ قربانی کا دن عشرۂ ذی الحجہ میں سے ایک دن ہے لہٰذا وہ بھی افضل ہے فلا تعارض، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رمضان کا آخر عشرہ اعظم الایام ہے اس تضاد کو یوں دفع کیا جائے کہ عشرۂ ذی الحجہ حرام مہینوں میں افضل ہے اور عشرۂ رمضان مطلق طور پر تمام دنوں میں افضل ہے، یہ سب ہی افضل ہیں مختلف جہات سے، رمضان میں روزے رکھے جاتے ہیں اور اسکے آخری عشرہ میں اعتکاف ہوتا ہے اس جہت سے آخر عشرہ افضل ہے اور چونکہ ذی الحجہ میں حج کے افعال ادا ہوتے ہیں اور قربانی کی جاتی ہے اس اعتبار سے یہ افضل ہے،،

قولہ ثم يوم القر اس سے ذی الحجہ کی گیارھویں تاریخ مراد ہے اس دن کو قر کا دن اسلئے کہتے ہیں کہ ادا مناسک کی مشقت برداشت کرنیکے بعد منیٰ میں اسی دن حاجیوں کو سکون و قرار ملتا ہے۔ اشکال حدیث میں آتا ہے عرفہ کے دن سب سے افضل ہے ؟

جواب قر کا دن ان دنوں میں سے ایک دن ہے جو افضل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ قربانی کے تین دنوں میں افضل دن، دسواں پھر یوم القر یعنی گیارھواں پھر بارھواں اور ہفتہ کے دنوں میں جمعہ اور سال کے ایام میں عرفہ افضل ہے،،

قولہ فطفقن يزدلفن اليه بأيتهن يبدأ ۔ تشریح جب پانچ یا چھ کی تعداد میں آپؐ کے پاس اونٹ لائے گئے تو ہر اونٹ آنحضرتؐ کے دست مبارک کی برکت حاصل کرنے کیلئے چاہتا تھا کہ حضورؐ میری قربانی پہلے کریں اسلئے ہر ایک اپنی گردن پیش کرتا تھا، اسکو شیخ الادب مولانا حبیب الرحمنؒ رئیس دار العلوم دیوبند نے "لامیۃ المعجزات،، میں اسطرح لکھا ہے تسارع البدن تحب كلها ۞ ان يضحوا اولاً او يعتقل ،،یعنی قربانی

کے اونٹ اس تمنا میں جلد جلد آگے آرہے تھے کہ سب سے پہلے ان کی قربانی کی جائے یا انکے ہاتھ پیر باندھے جائیں ، اور ایک عارف نے کہا ہے ہمہ آہوان صحرا سر خود نہادہ برکف ۔ بامید آنکہ روزے بشکار خواہی آمد ، سب جانتے ہیں کہ شکار ، شکاری سے بھاگتے ہیں مگر محبوبان خدا ایسے شکاری ہیں کہ ہر شکار اپنی اپنی گردنیں اللہ کے سامنے قربانی یعنی شہادت کیلئے پیش کرتے ہیں بلکہ عشاق تو اپنے دل قربانی کیلئے پیش کرتے ہیں یہ حضورؐ کی محبوبیت کا زندہ جاوید معجزہ ہے کہ جانور بھی محبوب کے ہاتھ سے ذبح ہو جانے کو زندگی سے بہتر جانتے ہیں جو انسانوں ہی کا خاصہ ہو سکتا ہے ،،

بَابُ الحلق

حدیث :- عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حلق رأسہ فی حجۃ الوداع ، احناف اور شوافع کا قول صحیح یہ ہے کہ یوم نحر کے دن رمیٔ جمار کے بعد حج میں حلق یا قصر واجب ہے ، دلیل باری تعالیٰ کا قول ثم لیقضوا تفثھم (حج ۲۹) ،، پھر اپنا میل کچیل دور کرلیں ،، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں سر منڈانا ، ناخن کٹانا اور مونچھیں تراشنا ، میل کچیل کو دور کرنا ہے کیونکہ لغت میں تفث میل کچیل کو کہتے ہیں ، میل کچیل والی عورت کو امرأۃ تفثہ کہتے ہیں اور اس میں اتفاق ہے کہ حلق افضل ہے قصر سے کیونکہ آپؐ نے محلقین کیلئے تین مرتبہ رحمت کی دعا کی اور خود آپؐ نے حلق کیا ہے اور اس میں زیادہ تذلل ہے کیونکہ اہل عرب سر پر بالوں کا رکھنا زیادہ پسند کرتے تھے اور بال کاٹنے کے معنی مکمل طور پر سر منڈانا ہے ، یہ بات واضح رہے کہ گنجا شخص بھی احرام کھولتے وقت سر پر استرہ پھیرے اور جو روزانہ عمرہ کرے وہ بھی ہر دفعہ سر پر استرہ پھیر لیا کرے ،

عورتوں کیلئے قصر ہے ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبیؐ نے فرمایا عورتوں پر حلق نہیں ان پر صرف قصر ہے ، اسی طرح عائشہؓ سے مروی ہے ، عورتوں کیلئے حلق حرام ہے کیونکہ یہ انکے حق میں مثلہ ہے ، اسلئے نبیؐ کی ازواج میں سے کسی نے سر نہیں منڈایا اور بالوں میں سے صرف ایک پورے کے برابر کاٹ دیں کما نقل عن عمرؓ (بدائع الصنائع صفحہ ۱۴۲)

حلق کے مقدار میں اختلاف مذاھب (۱) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پورے سر (کما فی مسح الراس عند مالکؒ) یا اکثر حصہ کا حلق یا قصر واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ ، شافعیؒ وغیرہما کے نزدیک بعض حصہ حلق یا قصر کرنے سے وجوب ادا ہو جائیگا ، البتہ پورے سر کا منڈانا افضل ہے ،

دلائل مالکؒ و احمدؒ (۱) قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم (الآیہ) رأس تو تمام سر کو کہتے ہیں

لہٰذا تمام سر کا حلق واجب ہوگا ، (۲) أن النبیؐ حلق جمیع رأسہ وقال لتأخذوا عنی مناسککم ،

دلائل ابوحنیفہؒ وشافعیؒ | عن ابن عباسؓ قال قال معاویۃ انی قصرت من رأس النبیؐ (متفق علیہ) یہاں حرف مِن تبعیضیہ ہے جس سے بعض سر کا قصر معلوم ہوتا ہے (۲) عن معاویۃؓ أنہ أخذ من أطراف شعر النبیؐ (مسند أحمد) اس سے بھی سر کے بعض حصہ کا بال کاٹنا ثابت ہوتا ہے ، (۳) عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کا قائم مقام ہوجاتا ہے کما فی مسح الرأس فکذا ہہنا ، **جواب** | آیت قرآنی اور حدیث افضلیت پر محمول ہے جسکا قائل حنفیہ اور شافعیہ بھی ہیں ، لہٰذا نصوص کے مابین کوئی تعارض نہیں ، یہ بات واضح رہے کہ ابوحنیفہؒ نے بعض حصہ سے قدر معتد بہ یعنی ربع رأس مراد لیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعتبار ربع ایک قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے اس اصول کی تائید حدیث وصیت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی اور فرمایا الثلث کثیر (بخاری ص۳۸۳ ج۱ ، کتاب الوصایا) اس سے معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدار معتد بہ مادون الثلث ہے جو ربع ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بعض حصہ سے کم از کم تین بال مراد ہیں (واللہ اعلم بالصواب) (عینی ص۶۳ ج۱۰ ، ہدایہ ص۲۵۰ ج۱ ، شرح نووی ص۴۲۱ ج۱ وغیرہ)

حدیث ۷ - عن ابن عباسؓ قال لی معاویۃؓ انی قصرت من رأس النبیؐ عند المروۃ بمشقص ،، **تحقیق مشقص** | مشقص کے معنی تیر کا پیکان ، لمبا دھار دار تیر مجازاً قینچی کو بھی کہتے ہیں لہٰذا بڑھے ہوئے بال کسی چیز پر رکھ کر تیر کی نوک سے کاٹ دے یا قینچی سے کاٹ دے ،

اشکال | محدثین اس حدیث کو بہت مشکل قرار دیا کیونکہ حجۃ الوداع میں آنحضرتؐ نے قران کیا تھا (کما مر سابقاً) اور قارن منیٰ میں بال صاف کرتا ہے نہ کہ مروہ میں ، نیز اس حج میں تو آنحضرتؐ حلق کیا تھا نہ کہ قصر ، یہ قصر عمرۃ القضاء میں بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اسوقت حضرت معاویہؓ اسلام نہ لائے تھے بلکہ آپ فتح مکہ کے دن ایمان لائے اسکا حل بعض نے یہ بتایا (الف) کہ شاید یہ عمرہ جعرانہ میں ہوگا جب غزوۂ حنین سے فارغ ہوکر حضورؐ نے راتوں رات عمرہ کیا تھا اسوقت حضرت معاویہؓ مسلمان ہوئے تھے لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ بعض روایت میں ذالک فی حجتہ کے الفاظ وارد ہیں اب اسکا حل (ب) علامہ تورپشتی حنفیؒ نے یہ بتایا کہ قصر حجۃ الوداع میں نہیں ہوا لہٰذا معاویہؓ کا یہ کہنا "قصرت من رأس النبی عند المروہ" صحیح ہے اور روایت میں ذالک فی حجتہ کے الفاظ رواۃ سے خطأً یا نسیاناً صادر ہوئے ہیں ، نیز حضرت معاویہؓ صلح حدیبیہ کے دن ایمان لاچکے تھے جس پر متعدد دلائل موجود ہیں جو "امیر معاویہؓ پر ایک نظر" ، وغیرہ رسائل میں ملاحظہ ہو کہ جسطرح انکے والد ابوسفیانؓ نے مرالظہران (وادی فاطمہ) میں اسلام قبول کیا اور انکی والدہ ہند نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا اور معاویہؓ نے اسلام پہلے قبول کرلیا مگر اسکا اظہار فتح مکہ کا دن کیا جیسے حضرت عباسؓ بن عبد المطلب قدیم الاسلام تھے مگر اظہار فتح مکہ میں کیا لہٰذا یہ تقصیر عمرہ جعرانہ میں ہوئی (عینی ص۵۶ ج۱۰ ، تعلیق الصبیح ص۴۲۲ ج۳ وغیرہما) ؛

باب ۶- عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وقف فی حجۃ الوداع، حضورؐ منیٰ میں اپنی ناقہ پر اسلئے کھڑے رہے کہ لوگ حضورؐ سے حج کے مسائل دریافت کرلیں اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ علماء کو بھی ایسا وقت نکالنا چاہیئے کہ لوگ ان سے ملکر مسائل پوچھ سکیں،

مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم

قولہ فما سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شیٔ قدم ولا اُخر الا قال افعل ولا حرج، یوم النحر میں حاجیوں کیلئے بالاتفاق چار مناسک ہوتے ہیں، رمئ جمرۃ العقبہ نحرؔ (قارن اور متمتع کیلئے) حلقؔ یا قصر، طوافؔ زیارت، ان مناسک کا بالترتیب ادا کرنا سنت ہے یا واجب اس میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک سنت ہے خلاف ترتیب کرنے سے کوئی دم واجب نہ ہوگا، (۲) احمدؒ کے نزدیک اگر خلاف ترتیب سہواً، نسیاناً یا جہلاً ہو تو کوئی دم وغیرہ واجب نہیں اور اگر عمداً ہو تو اسکے متعلق دو روایتیں ہیں اسکا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر دم واجب نہیں، دمؔ واجب ہے (انصاف ص۴۴ج۴، مغنی ص۴۴ج۳) (۳) مالکؒ کے نزدیک تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے لیکن تقدیم حلق علی النحر یا تقدیم نحر علی الرمی پر دم واجب نہیں اور تقدیم طواف زیارۃ علی الرمی جائز نہیں، بہرحال ائمۂ ثلثہ اور صاحبین ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں،

(۴) ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلے تینوں مناسک کے مابین ترتیب واجب ہے لہذا مطلقاً خلاف ترتیب کی صورت میں دم واجب ہوگا البتہ طواف زیارت کو بقیہ افعال پر مقدم کرنے سے دم واجب نہیں ہوگا۔

دلائل ائمۂ ثلثہ وصاحبین (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عباسؓ ما سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عمن قدم شیئاً قبل شیٔ الا قال لا حرج لا حرج (طحاوی ص۲۵۹ج۱)

دلیل ابوحنیفہؒ قول ابن عباسؓ من قدم شیئاً من حجہ او اخرہ فلیہرق لذالک دماً (ابن ابی شیبہ، طحاوی، نصب الرایہ ص۱۲۹ج۳ باب الجنایات) بعض نے اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا لیکن امام احمدؒ نے ان کے متعلق فرمایا لا بأس بہ

اور درایہ صہ۲۴۱ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو حسن اور طحاوی کی سند کو احسن منہ قرار دیا گیا لہذا یہ قابل حجت ہے ۔

جوابات (۱) فلیهرق لذالك دمًا کا قائل ابن عباسؓ ، لاحرج کے راوی بھی ہیں لہذا معلوم ہوا کہ لاحرج سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں بلکہ نفی اثم مراد ہے کیونکہ صحابہ کرام کیلئے یہ حج کا پہلا موقعہ تھا اسلئے وہ حضرات اکثر مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزول احکام کے وقت ناواقفیت عذر بن سکتی ہے اور نفی اثم وجوب دم کی منافی نہیں جیسا کہ کسی محرم کو بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ فمن کان منکم مریضًا أو بہ أذیً من رأسہ (الآیۃ) کی دلیل سے جائز تو ہے اس پر کوئی گناہ بھی نہیں لیکن اسکے باوجود اس پر دم وغیرہ بالاتفاق واجب ہے ، لہذا لاحرج سے عدم وجوب دم پر استدلال صحیح نہیں ہے نیز ایک روایت میں وانما الحرج علی من سفك دم امرئ مسلم وارد ہے حالانکہ اس میں کسی کے نزدیک دم واجب نہیں بلکہ اس میں گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ لاحرج سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت و نافی کے مابین کوئی تعارض نہ رہے ۔

باب خطبة يوم النحر ورمى ايام التشريق والتوديع

خطبة بضم الخاء بمعنی مسجع کلام بشرطیکہ نظم میں نہ ہو نثر میں ہو، دسویں ذی الحجہ کے بعد والے تین دنوں کو ایام تشریق کہتے ہیں کیونکہ ان دنوں اہل عرب قربانی کے گوشت سکھاتے تھے اور تشریق کے معنی سکھانا اور دھوپ دینا ہیں ، **تودیع** بمعنی رخصت کرنا ، اس سے مراد طواف وداع ہے یہ مکہ معظمہ سے واپسی کے وقت کرے پہلے نہ کرے اہل مکہ پر نہ طواف قدوم ہے نہ طواف وداع یہ دونوں طواف باہر والوں کیلئے ہیں ، حنفی مسلک کے مطابق ایک خطبہ ذی الحجہ کی ساتویں کو مکہ میں دیا جاتا ہے اور ایک خطبہ نویں کو عرفات میں اس سے مراد وعظ و نصیحت ہے یہ خطبۂ حج نہیں ہے اور ایک خطبہ گیارھویں کو منیٰ میں دیا جاتا ہے یہ خطبۂ حج ہے اور یہ مستحب ہے ان خطبوں میں ارکان حج کی تعلیم ہوتی ہے ، (ہدایہ)

حديث ۔ عن ابن عمرؓ قال استاذن العباس بن عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبيت بمكة ليالى من اجل سقايته فاذن له

تشریح یہ بات واضح رہے کہ زمزم کی نگرانی اور اسکی پانی پلانیکی خدمت ایک زمانہ

میں قصی بن کلاب کو ملی تھی پھر ان کے فرزند عبد مناف کو پھر انکے بیٹے ہاشم کو پھر انکے فرزند عبد المطلب کو پھر انکے بیٹے عباسؓ کو پھر انکے بیٹے عبد اللہؓ پھر انکے فرزند علی بن عبد اللہ کو ملی اب تک یہ خدمات آل عباسؓ ہی کے قبضہ میں ہے جیسے کہ کعبۂ معظمہ کی کلید برداری طلحہ بن عبد اللہ شیبیؓ کی اولاد کے قبضہ میں ہے اسطرح دوسری خدمات بھی تقسیم ہوچکی ہیں جو وراثۃً منتقل ہوتی رہی ہیں، اس بنا پر عباسؓ نے نبی علیہ السلام سے اجازت مانگی کہ اگر حکم ہو کہ میں ان راتوں میں مکہ میں رہوں تاکہ زمزم کی جو خدمت میرے سپرد ہے اسے انجام دے سکوں آنحضرتؐ نے انہیں اسکی اجازت دیدی، اب یوم نحر کے بعد ایام تشریق کی جو راتیں منی میں گذاری جاتی ہیں اسکے متعلق اختلاف ہے ،

مذاهب (۱) شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک منی میں تینوں راتیں گذارنا واجب ہے اسکے ترک پر دم واجب ہے (۲) ابوحنیفہؒ، حسن بصریؒ، شافعیؒ اور احمدؒ (فی قول واحد) کے نزدیک سنت ہے ، **دلیل ائمہ ثلثہ** حدیث الباب ہے کیونکہ اگر مبیت بمنی واجب نہ ہوتا تو مکہ میں رات گذارنے کے متعلق اجازت طلب نہ کرتے کیونکہ ترک سنت کیلئے استیذان کی ضرورت تو نہیں ، **دلیل ابوحنیفہؒ و حسن بصریؒ** بھی یہی حدیث ابن عمرؓ ہے کیونکہ اگر مبیت بمنی واجب ہوتا تو عباسؓ کو آنحضرتؐ اذن نہ دیتے جب اذن دیا تو معلوم ہوا کہ وہ سنت ہے اور اسکا سنت ہونا حضرت عباسؓ سے بھی منقول ہے ۔

جواب صحابۂ کرام کے نزدیک مخالفت سنت نبویؐ ایک مشکل ترکام تھی اسلئے استیذان کی ضرورت ہوئی لہذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں ،

سوال منی میں کتنی دیر قیام کرنا چاہیئے ؟ **جواب** اس میں شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک ساعت گذارنا بھی کافی ہے ، رات کے اکثر حصہ کے قیام کا اعتبار ہے ، آخری قول زیادہ صحیح ہے اور یہ حکم ان راتوں کا بھی ہے جن میں عبادت وغیرہ کیلئے شب بیداری مستحب ہے مثلاً لیلۃ القدر ،، حنفی علماء کہتے ہیں اگر حضرت عباسؓ کی طرح جسکو کوئی شدید عذر لاحق ہو تو اسکے لئے ترک مبیت منی جائز ہے لہذا اگر کسی کو منی میں ترک مبیت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم النحر میں تو صرف جمرۂ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارھویں تاریخ کو گیارھویں اور بارھویں دونوں دنوں کا رمی کرکے منی سے چلا جائے یہ جمع تقدیم ہے جو بالاتفاق ناجائز ہے دوسری صورت یہ ہے کہ گیارھویں اور بارھویں دونوں دنوں کے رمی کو

بارھویں تاریخ میں جمع کرے یہی جمع تاخیر ہے یہ مباح ہے اور اگر تیرھویں تاریخ کو منیٰ میں رہے تو اسے اس دن میں بھی رمی کرنا چاہیئے (التعلیق صفحہ ۲۳۶ ج ۳، بذل المجہود صفحہ ۱۳۳ ج ۳ وغیرہ)

محصب میں قیام سنت ہے | فی حدیث انسؓ ثم رقد رقدۃ بالمحصب ثم رکب الی البیت فطاف بہ، محصب عربی میں کنکریلی زمین کو کہتے ہیں ابھی یہ ایک خاص جگہ کا نام ہے جو مکہ معظمہ سے منیٰ جاتے راستہ میں پڑتی ہے اور جو جنت معلیٰ (مکہ معظمہ کے قبرستان) سے متصل ہے اسے ابطح، بطحاء، اور خیف بنی کنانہ بھی کہتے ہیں اس بات میں علماء کا اختلاف ہے کہ محصب میں اترنا اور وہاں رات گذارنا سنت ہے یا نہیں

مذاہب | (۱) حضرت عائشہؓ، اسماءؓ، ابن عباسؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ کے نزدیک سنت نہیں (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ سنت ہے اور یہ ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے (مسلم)

دلیل فریق اول | عن عائشۃؓ قالت نزول الأبطح لیس بسنۃ انما نزلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ کان أسمح لخروجہ (متفق علیہ مشکوٰۃ صفحہ ۲۳۴ ج ۱) یعنی ابطح میں آپؐ کے ٹھہرنے کا مقصد سفر مدینہ میں آسانی (آسان تر) پیدا کرنا تھا اسلئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ جانا بھی آسان تھا،

دلائل فریق ثانی | (۱) عن أبی ھریرۃؓ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الغد یوم النحر وھو بمنیٰ نحن نازلون غدا بخیف بنی کنانۃ حیث تقاسموا علی الکفر یعنی بذلک المحصب (بخاری صفحہ ۲۱۶ ج ۱) (۲) عن أسامۃ بن زیدؓ قلت یارسول اللہ این تنزل غدا فی حجۃ قال وھل ترک لنا عقیل منزلا ثم قال نحن نازلون غدا بخیف بنی کنانۃ، المحصب حیث قاسمت قریش علی الکفر (بخاری صفحہ ۴۳ ج ۱)

ان دونوں احادیث میں خیف بنی کنانہ جو ہے یہ شعب ابی طالب کے نام سے مشہور ہے یہ وہ جگہ ہے جہاں مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں یہ قسم کھائی تھی کہ ہم بنی ہاشم اور بنی عبدالمطلب سے میل جول، نکاح وشادی اور انکے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اسوقت تک چھوڑ دیں گے جب تک کہ وہ لوگ محمد کو ہمارے سپرد نہ کردیں گے، جب اللہ تعالیٰ نے قوت اسلام کو غالب فرمایا اور مشرکین کو مغلوب کردیا تو آپؐ حجۃ الوداع کے موقعہ پر یہ چاہا کہ وہاں ٹھہر کر شعائر اسلام کو ظاہر کریں، (۳) ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریمؐ اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ

بھی محصب میں نزول فرماتے تھے (طبرانی، مسلم ص۴۲۲ ج۱) لہذا یہ سنت ہونا چاہیے

جوابات (۱) حدیث عائشہؓ میں لیس بسنۃ سے مراد یہ ہے کہ یہ سنت مؤکدہ نہیں بلکہ سنت زائدہ ہے (۲) یا اس سے مراد حج کی ایسی سنت نہیں کہ جسکے چھوٹ جانے سے حج ناقص ہوجائے،

تفسیر یوم حج اکبر | حدیث:- عن عمرو بن الاحوصؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی حجۃ الوداع أی یوم ھذا قالوا یوم الحج الاکبر، (الف) یوم حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے (۱) علیؓ، عبداللہ بن ابی شعبیؒ، مجاہدؒ وغیرہم فرماتے ہیں یوم بقرعید (دسویں ذی الحجہ) حج اکبر ہے کیونکہ اکثر افعال حج مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد وقوف مزدلفہ، جمرۂ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں اور باری تعالیٰ کا قول آذان من اللہ ورسولہ الی الناس یوم الحج الاکبر (توبہ آیت۳) یہ اعلان بقرعید کے دن منیٰ میں ہوا تھا (۲) حضرت عمرؓ اور عبادلہ ثلثہؓ فرماتے ہیں اسکا مصداق یوم عرفہ ہے چنانچہ مروی ہے الحج عرفۃ۔ (ترمذی ص۱۳۹ ج۱) الحج یوم عرفۃ (ابوداؤد ص۲۶۹ ج۱) سے اسکی تائید ہوتی ہے (۳) سفیان ثوریؒ کے نزدیک حج کے پانچوں دن یوم الحج الاکبر کا مصداق ہیں جن میں عرفہ یوم النحر دونوں داخل ہیں اور یوم سے مطلق زمانہ مراد ہے کما قال اللہ تعالیٰ الأیام غزوۃ بدر یوم الفرقان، (۴) بعض نے کہا اسکا مصداق یوم حج ابی بکرؓ یعنی ۹ھ کا حج ہے کیونکہ اس حج میں مسلمین، مشرکین اور یہود ونصاریٰ سب نے شرکت کی تھی،

حج اکبر کی تعیین میں اختلاف | صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج اکبر تھا اور حسن اتفاق سے اس دن یہود، نصاریٰ، مجوسی وغیرہ کی عید ساتھ جمع ہوگئی تھیں، مطلق حج حج اکبر ہے اور عمرہ حج اصغر یعنی چھوٹا حج، مجاہدؒ فرماتے ہیں حج اکبر حج قران ہے اور حج اصغر حج افراد ہے، عوام میں مشہور ہے کہ جمعہ کے دن عرفہ ہو تو وہ حج اکبر ہے اور یہ حسن اتفاق ہے کہ نبیؐ کے حج میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، نیز جمعہ کے دن حج کی فضیلت پر رزینؒ نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطأ کے حوالے سے ذکر کی ہے عن طلحۃ بن عبد اللہ بن کریز ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال أفضل الأیام یوم عرفۃ وافق یوم الجمعۃ وھو أفضل من سبعین حجۃ فی غیر جمعۃ لیکن ابن القیمؒ فرماتے ہیں اسکی کوئی اصل نہیں، صاحب جمع الفوائد فرماتے ہیں اسکی سند کا حال معلوم نہیں، علامہ طبریؒ فرماتے ہیں ولم أره فی الموطأ یحیی بن یحیی الأندلسیؒ فلعلہ فی غیره

من الموطات (القری ص۴۲۲) الحاصل عند المحققین اسکی کوئی اصل نہیں بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہے (عمدۃ القاری ص۸۲، معارف القرآن ص۳۲۴، بذل المجہود وغیرہ)

حدیث:۔ عن عائشۃؓ وابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أخّر طواف الزیارۃ یوم النحر الی اللیل،، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرتؐ نے طواف زیارت کو رات تک مؤخر کیا، حالانکہ دوسری تمام صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت بعد الزوال دن میں فرمایا تھا مثلاً عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظہر بمنیٰ (مسلم ص۴۲۲) (۲) عن ابن عمرؓ انہ طاف طوافاً واحداً ثم یقیل ثم یأتی منی یوم النحر (بخاری ص۲۳۳) (۳) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فافضنا یوم النحر (بخاری ص۲۳۴) وغیرہ روایات بکثرت ہیں فتعارضا۔

دفع تعارض (۱) ابن القیمؒ نے حدیث الباب کو ضعیف قرار دیا (زاد المعاد) کیونکہ اسکے راوی ابو الزبیر مدلس ہیں اسلئے ترمذی کی تحسین محل نظر ہے، (۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورتوں کا طواف رات تک مؤخر کیا اور خود بھی انکے ساتھ تشریف لے گئے اس بنا پر آنحضرتؐ کی طرف مجازاً منسوب کیا گیا، (۳) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں أخّر کے معنی جوّز تاخیر طواف الزیارۃ مطلقاً الی اللیل (فتح الملہم ص۲۹۲) یعنی آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی بھی اجازت دی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ طواف زیارۃ دس ذی الحجہ سے لیکر بارہ ذی الحجہ غروب شمس تک کیا جاسکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو دم لازم ہوگا، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسکا وقت بقرعید کے دن طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اور آخری وقت کی کوئی تعیین نہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دسویں تاریخ کی آدھی رات سے جب تک چاہے کرسکتا ہے (بذل المجہود ص۱۹۳ وغیرہ)

باب ما یجتنبہ المحرم

حدیث:۔ عن عبد اللہ بن عمرؓ ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یلبس المحرم من الثیاب فقال لا تلبسوا القمیص ولا العمائم الخ

اشکال: یہاں جواب، سوال کے مطابق نہیں کیونکہ سائل نے پوچھا احرام میں آپؐ ہمکو کیا

چیزیں پہننے کا حکم دیتے ہیں ؟ آپؐ نے فرمایا نہ تو قمیص و کرتہ پہنو، نہ عمامہ باندھو نہ پاجامہ پہنو!

جوابات (۱) یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ سوال وہ ہونا چاہیئے تھا جسکا جواب دیا گیا (۲) یا آپؐ نے کسی علامت یا وحی سے سائل کا مقصد وہی سمجھا جسکا جواب دیا، **قولہٗ لاتلبسوا القمیص** قمیص کی تحریم سے صرف قمیص مراد نہیں بلکہ ہر ایسے سلا ہوا کپڑا مراد ہے جو بدن یا کسی عضو کے مطابق بنایا جاتا ہے اور اسکو گھیر لیتا ہے اور خود اس پر رُک رہتا ہے جیسے شیروانی، موزے وغیرہ علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک لبس یعنی پہننا دوم مخیط یعنی سلا ہوا، پہلی چیز سے مراد وہ پہننا ہے جو عادت کے مطابق ہو، جس سے زینت حاصل ہو پس اگر کوئی قمیص یا قبا کو چادر کی طرح اوڑھ لے تو اس پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ محرم کیلئے ترک زیب وزینت ضروری ہے اسطرح اوڑھنے سے زینت حاصل نہیں ہوتی، اور اگر محرم قمیص پہنا تو اسکے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب (۱) حضرت حسن بصریؒ، ابن جبیرؒ اور شعبیؒ کے نزدیک اسکو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ اس میں تغطیۃ الرأس لازم آئیگا لہذا اسکو پھاڑ کر نکالنا چاہیئے (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک اسکو سر کی جانب کھینچ کر نکال سکتا ہے،

دلیل عن یعلی بن امیۃؓ قال رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أعرابیًّا قد أحرم وعلیہ جُبۃ، وفی مؤطا مالک وعلیہ قمیص فأمرہ أن ینزعھا تو یہاں صراحۃً نزع قمیص کا حکم دیا گیا نہ کہ پھاڑنیکا، **جواب** تغطیۃ الرأس لازم آنے کا جو الزام پیش کیا گیا یہ حدیث صریح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہے،

قولہٗ لایجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعھما أسفل من الکعبین ,, جس شخص کے پاس جوتے نہ ہوں وہ موزے پہن سکتا ہے مگر اسطرح کہ موزہ دونوں ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے،،

(۱) شافعیؒ کے نزدیک ٹخنے سے مراد متعارف ٹخنہ ہے جسکو وضوء میں دھونا فرض ہے، (۲) اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے وسط قدم کی اُبھری ہوئی سخت ہڈی مراد ہے یعنی وہ ہڈی جوتے میں چھپی نہ رہنی چاہیئے بلکہ کھلا رہے صرح بہ محمدؒ وامام فی اللغۃ والفقہ کلیھما، عروہؒ نے فرمایا جب محرم خفین پہننے پر مجبور ہو تو انکے اوپر کا حصہ پھاڑدے اور اتنی مقدار چھوڑدے کہ پیر دا رہیں (ابن ابی شیبہ) علاوہ ازیں صاحب قاموس اور صاحب تاج العروس نے دونوں ہیں اور وضوء میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عرفی ٹخنے یعنی قدم کے آس پاس کے دو ہڈیاں مراد ہو

خلاصہ یہ کہ محرم کو بحالت احرام نہ ایسا موزہ پہننا درست ہے نہ ایسا جوتا یا بوٹ جس سے وسط قدم کی ہڈی ڈھک جائے۔ خف چمڑہ کے موزہ کو کہتے ہیں اور سوتی یا اونی موزے کو جورب کہتے ہیں وہ ممنوع نہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ وغیرہم کا مذہب ہے لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں جسکے پاس جوتے نہ ہوں اسکے لئے بغیر کاٹے خفین کو پہننا جائز ہے،

دلیل ائمۂ ثلثہ حدیث الباب، **دلیل أحمدؒ** عن ابن عباسؓ قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول المحرم اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل واذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفین (ترمذی، بخاری ج۱ ص۲۴۸)

جواب (۱) نسائی شریف میں ابن عباسؓ سے بھی ابن عمرؓ کے موافق کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کرنے کے موافق حدیث منقول ہے لہذا مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا، (۲) شافعیؒ فرماتے ہیں ابن عمرؓ کی روایت ابن عباسؓ کی روایت کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ابن عمرؓ کی روایت میں کچھ زیادتی ہے لہذا یہ مبین کی حیثیت رکھتی ہے اور زیادت ثقہ مقبول ہوتی ہے، (۳) ابن عباسؓ کی روایت موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے بخلاف روایت ابن عمرؓ کے (ابن ابی شیبہ) (۴) ابن عمرؓ کی حدیث کو أصح الاسانید کہا گیا (بیہقی، فتح الملہم) (۵) حضرت جابرؓ کی روایت بھی روایت ابن عمرؓ کی تائید کرتی ہے، اور ابن عباسؓ کی حدیث مذکور میں اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی ازار نہ ملے تو وہ سلا ہوا پائجامہ اور شلوار پہن سکتا ہے اور اسکے پہننے سے فدیہ واجب نہیں، یہ شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے لیکن احناف اور موالک کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پائجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ پھاڑ کر پہننا پڑیگا، وہ ابن عمرؓ کی حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں موزہ کاٹنے کا حکم ہے اور پائجامہ بھی اسکی نظیر ہے لہذا اسکو بھی پھاڑ کر پہننا پڑیگا،

جواب (۱) ابن عباسؓ کی حدیث مطلق کو یہاں بھی مقید پر حمل کیا جائیگا، (۲) ازار نہ ہونے کی صورت میں سراویل کی اجازت ہم بھی مانتے ہیں لیکن اس حدیث میں فدیہ کی نفی نہیں ہے یہ اس سے ساکت ہے لہذا دوسرے دلائل کی بنا پر فدیہ کا وجوب اس حدیث کے خلاف نہیں ہے یعنی پھاڑنا ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے لیکن فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا، واللّٰہ أعلم بالصواب

مسئلۂ نکاح محرم **حدیث** ۲ - عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم. نکاح محرم ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے،

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحقؒ، اوزاعیؒ، حسن بصریؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک محرم کیلئے نکاح اور انکاح دونوں ناجائز ہیں البتہ خطبۂ نکاح دینا مکروہ تنزیہی ہے۔ یہ عمرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، بخاریؒ، ثوریؒ، نخعیؒ، عکرمہؒ، عطاءؒ، لیثؒ اور اکثر فقہاء ومحدثین کے نزدیک نکاح کرنا اور کرانا دونوں جائز ہیں البتہ جماع اور دواعی جماع فراغت احرام سے قبل حرام ہیں، یہ ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابن مسعودؓ، معاذؓ، انسؓ وغیرہم سے بھی منقول ہے، اس مسئلہ میں اختلاف کا منشاء میمونہؓ کا نکاح ہے کہ آپ ﷺ نے حالت احرام میں نکاح کیا ہے یا حالت احلال میں؟ اسکے متعلق صحابہؓ وتابعینؒ میں اختلاف ہے:

دلائل ائمہ ثلثہ وغیرہم: (۱) عن ابی رافع ؓ تزوج رسول الله ﷺ میمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول فيما بينهما (ترمذی ۲ / ۲۰۰، مشکوة ۱ / ۲۳۶ (۲) عن يزيدبن الاصم ابن اخت ميمونه عن ميمونة ان رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال (مسلم، مشكوة ۱ / ۲۳۵) (۳) عن عثمان ؓ قال قال رسول الله ﷺ لاينكح المحرم ولاينكح ولايخطب (مسلم، مشكوة ۱ / ۲۳۵)

دلائل احناف وغیرہم: (۱) حدیث الباب: اسکو بخاری ۱/ ۲۴۸، ۱/ ۶۶۷، ۲/ص ۹۱۱، مسلم ۱/ ۴۵۳، نسائی ۲/ ۲۶، ۲/ ۷۷، ابوداؤد ۱/ ۲۵۵، ترمذی ۱/ ۱۳۴، ابن ماجہ ص ۱۴۱، وغیرہم نے تخریج کی ہے اور یہ محدثین کے نزدیک اصح مافی الباب ہے اور اسکو ابن عباسؓ سے پندرہ کبار تابعین نے نقل فرمایا (۲) عن عائشةؓ قالت تزوج رسول الله ﷺ بعض نساء ه وهو محرم (طحاوی ۱ / ۳۷۵، باب نكاح المحرم، صحيح ابن حبان، بيهقى) (۳) عن ابى هريرة ؓ قال تزوج النبى ﷺ ميمونة وهو محرم (طحاوی) (۴) محرم کیلئے باقی عقود ومعاملات جائز ہیں تو ان پر قیاس کر کے نکاح بھی جائز ہونا چاہئے۔

جوابات حدیث ابی رافع بحیثیت سند: (۱) اس حدیث کے مسند اور مرسل ہونے نیز متصل اور منقطع ہونے میں اختلاف ہے: ترمذیؒ نے ارسال کو ترجیح دی ہے اور ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں حدیث ابی رافع فی هذا الباب غیر متصل، لہذا یہ حدیث مضطرب ہے (۲) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہاں مطر الوراق نامی ایک راوی ہے اسکے بارے میں نسائیؒ لکھتے ہیں: انہ لیس بالقوی، احمدؒ فرماتے ہیں کان فی حفظہ سوء۔ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں وھذا عندی غلط فی مطر۔

(۳) ففیه اشکال قوی وھو انه ﷺ نکح میمونة بسرف وھوبعدذی الحلیفة فان کان ﷺ غیر محرم فلزم تجاوزه ﷺ عن المیقات بغیر احرام، وجوابھم بان المواقیت وقتھا ﷺ فی حجة الوداع غیر صحیح حیث ثبت احرامه ﷺ فی عمرة الحدیبیة من ذی الحلیفة بنص البخاری کتاب النکاح ج۲ ص ۶۰۰ وکان نکاح میمونة فی عمرة القضاء بعدھا بعام۔

جوابات حدیث ابی رافعؓ وحدیث یزید بن الاصمؒ بحیثیت تأویل: (۴) دونوں احادیث میں تزوج کے معنی وطی کے ہیں کیونکہ کلام عرب میں تزوج بمعنی جماع شائع ذائع ہے، نیز تزوج بالاتفاق سبب جماع ہے اور سبب بولکر مسبب مراد لینا کثیر الوقوع ہے (۵) تزوج بمعنی ظہر امر التزوج ہے یعنی شادی کا معاملہ حالت حلال میں ظاہر ہوا کیونکہ حالت احرام میں بنا حرام ہے، لہذا شادی کرنیکے باوجود یہ ظاہر نہیں ہوا، اور نکاح کا ظہور ولیمہ کے وقت ہوتا ہے اور ولیمہ یقیناً بنا کے وقت ہوتا ہے اور بنا بالاتفاق مکۂ مکرمہ سے واپسی پر ہوئی ہے (۶) تزوج سے مراد تیاری نکاح ہے یعنی بحالت حلال تیاری نکاح فرمائی اور احرام کے بعد نکاح کیا کما قال اللہ تعالیٰ "اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله" یعنی جب تم قرآن پڑھنا چاہو تو اعوذ باللہ پڑھو، وایضا قال واذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوھکم جب تم نماز پڑھنا چاہو تو وضو کرو ایسا ہی یہاں تزوج کے معنی نکاح کرنا چاہا، تزوج بمعنی خطب ہے، اسکی تائید دو قرائن سے ہوتی ہے پہلے پیغام نکاح لے جانیوالا حضرت ابورافعؓ تھے، بعد میں معاملۂ نکاح عباسؓ کو سونپا گیا اور میمونہؓ کی طرف

سے عباسؓ وکیل بنے اورابورافعؓ نکاح میں موجود نہ تھے نیز بوقت نکاح میمونہؓ بھی موجود نہ تھیں لہذا دونوں روایات میں تزوج خطبہ کے معنی میں ہونا چاہئے ، یہ بات تو تاریخی مسلمات سے ہے کہ آپکا نکاح مقام سرؔف میں حج کی طرف جاتے ہوئے ہوااور وہ مقام سرؔف میقات کےاندر داخل ہےاب اگرآنحضرت ﷺ کومحرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیراحرام لازم آئیگا جو جائز نہیں یہ امرتو آپؐ سے ممکن نہیں ۔

<u>جوابات حدیث عثمانؓ</u>:(۱)لا ینکح المحرم کی نہی تنزیہی ہےاوراسکا قرینہ لایخطب ہے کیونکہ بالاجماع یہ نہی کراہۃ تنزیہیہ کیلئے ہے۔قال البنوریؒ: ان حديث عثمان عند مسلم وان كان قوليا ليس نصافى البطلا ن وانما يحتمل الكراهة التحريمية و الكراهة التنزيهية جميعا وذكر النهى عن الخطبة فيه يكاد يعين القول بالكراهة التنزيهيةحيث اتفقوا على صحة الخطبة فيكون مثل كراهة البيع بعد النداء يوم الجمعة مع وجود النص المقطوع فيه و عمل رسول الله ﷺ اما يكون من قبل التشريع وبيان الجواز فلاكراهة فى حقه او خصوصية له لقدرته وتملكه على النفس وله نظائر (۲)نکاح،انکاح اورخطبہ کی ممانعت سے مقصود عدم اشتغال ہے کیونکہ یہ امورمحرم کی شان کے مناسب نہیں نیز یہ امور ہیجان شہوت کے دواعی میں سے ہیں(۳) قال ابن العربی ضعف البخاری حدیث عثمان وصحح حدیث ابن عباسؓ (التعلیق ۳/۲۵۳)صاحب مصابیح نے روایات حلت وحرمت میں یوں تطبیق دی ہے کہ تزوج تو حلال ہونیکی حالت میں ہوا تھا لیکن اسکی شہرت محرم ہونے کی حالت میں ہوئی

<u>وجوہ ترجیح مسلک ائمۂ ثلٰثہ وغیرہم</u>:(۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں اکثر صحابہ کی روایت ابن عباسؓ کے خلاف ہے یہاں تک کہ صاحب معاملہ خود میمونہؓ کی روایت بھی یہی ہے کہ حلال ہونیکی صورت میں نکاح ہوا(کمامرانفا)(۲)ابن حبان نے کہا ابن عباسؓ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نکاح حرم میں ہوا کیونکہ جوشخص حرم میں داخل ہوا اسکو محرم کہا جاتا ہے بطور استشہاد

راعی کا درج ذیل شعر پیش کیا ہے ۔ قتلوا ابن عفان الخلیفة محرما☆ ودعا فلم ارمثله مقتولا، ویروی مخذولا (لسان العرب۱۲/۱۲۳) حضرت عثمانؓ محرم نہیں تھے بلکہ حرم مدینہ میں داخل تھے لہذا حدیث ابن عباسؓ میں محرم سے مراد داخل حرم ہے (۳) ابورافعؓ اس نکاح میں فریقین کے درمیان قاصد تھے اسلئے وہ زیادہ واقف تھے (۴) حضرت ابن عباسؓ اس وقت دس سال کے بچے تھے اسکے برخلاف میمونہؓ اور ابورافعؓ کامل عمر کے تھے وغیرہ ۔

وجوہ ترجیح مسلک احنافؒ وغیرہ: (۱) حدیث ابن عباسؓ اسناداً حدیث یزید بن الاصم سے اصح ہے (۲) ابن عباسؓ، ابورافعؓ اور یزید بن الاصمؒ سے زیادہ اعلم اور افقہ ہے، چنانچہ امام زہریؒ نے جب یزید بن الاصمؒ کی حدیث عمرو بن دینار کے سامنے پیش کی تو عمروؒ نے فرمایا کہ یزید جو دیہات کے باشندہ تھے حضرت ابن عباسؓ کے برابر کیسے ہوسکتے ہیں (۳) ابن حجر شافعیؒ لکھتے ہیں الامام البخاری لم یذکر فے الباب شیئا غیر حدیث ابن عباسؓ ولم یخرج حدیث المنع لانہ لم یثبت عندہ علی شرطہ۔ لہذا حدیث ابن عباسؓ اصح مافی الباب ہے کما مر (۴) مؤید بالقیاس ہے کما مر فی دلائل الاحناف (۵) احناف کی مؤید احادیث محکم ہیں جبکہ ائمہ ثلثہ کی مستدلات محتمل ہیں کما مر آنفاً (۶) عباسؓ اس نکاح کے وکیل تھے اور صاحب البیت ادریٰ بما فیہ کے قاعدہ کے مطابق انکے صاحبزادہ ابن عباسؓ اسکے متعلق زیادہ جاننے والے ہونگے (۷) عامرؒ اور مجاہدؒ کی مرسل روایات بھی ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں (۸) قال النخعیؒ ان ابن مسعودؓ کان لایری بأسا ان یتزوج المحرم (۹) قال عبد الله سألت انس بن مالکؓ عن نکاح المحرم فقال لابأس به هل هوالا کالبیع (طحاوی۱/۳۷۶) (۱۰) قال ابن سعدؒ تزوجها رسول الله ﷺ بسرف علیٰ عشرة امیال من مکة وکانت اخر امرأة تزوجهارسول الله ﷺ (طبقات) (قدمر مفصلاً فی جواب استدلال صاحب المصابیح) (۱۲) بعض کے نزدیک یزید بن الاصم تابعی ہیں اور ابن عباسؓ فقیہ صحابی ہیں، لہذا یزید بن الاصمؒ سن کر فرماتے ہیں اور ابن عباسؓ نکاح کو دیکھکر فرماتے ہیں لہذا اسکی ترجیح ہوگی (۱۳) انه مذهب جمهور التابعین (۱٤) ان فی حدیث یزید طریقا

یوافق حدیث ابن عباسؓ کمافی طبقات ابن سعد فالاخذبها اولی(۱۵) روایة المؤرخین کابن اسحق وموسیٰ بن عقبه وما ینقله ابن عبد البرفی الاستذکار والتمهید والاستیعاب کلها مایؤیدمااختاره الحنفیة فتطابقت روایات الحدیث وائمة التاریخ معاً فالرجوع الیه اولیٰ خصوصا بعد تأییده بروایة ابی هریرة وغیره

مسلک ائمہ ثلثہ کے جوابات: راقم الحروف نے جوتذکرہ کیااس سے ثابت ہوا کہ اکثر صحابہ کے آثار ابن عباسؓ کے موافق ہیں اور صاحب معاملہ حضرت میمونہؓ خود عاقد نہیں تھیں نیز عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں اور ابن حبان کا محرم سے مراد داخل حرم لینا صحیح نہیں اور راعی کا شعر جو بطور استشہاد پیش کیا گیا اسکے متعلق امام اللغۃ اصمعیؒ نے کہا لیس معنی هذا انه احرم بالحج .ولانه فی شهر حرام ولانه فی الحرم ، بلکہ اسکے معنی ذی حرمت یعنی محترم کے ہیں کما اراد عدی بن زید بقولہ قتلوا کسری بلیل محرما فتولی لم یمتع بالکفن ،اور راعی کے شعر میں محرماً کی تفسیر محترماً سے ازہریؒ اور ابن بریؒ نے بھی کی ہے،امام ابن حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں لہذا ''محرم'' کے معنی داخل حرم نہیں ہوسکتے تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے۔عن ابن عباس قال تزوج النبیؐ میمونة وهو حرام وبنیٰ بها وهو حلال ج۲/۶۱۱اس روایت میں محرم اور حلال کے درمیان جو تقابل ہے وہ ابن حبان کی تاویل کی تردید کررہا ہے یا کم از کم بعید قرار دے رہا ہے ۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ فقدورد فی روایة عند ابن سعد فی الطبقات (۸/۹۶) وعند ابن حجر فی الاصابة عنه من حدیث عکرمة عن ابن عباسؓ "ان رسول الله ﷺ تزوج میمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع وقال یزید بن هارون ماتت بسرف وقبرها ثم فکأن الراوی یتعجب من ان هذه الوقائع الثلاثة المتفرقة فی الازمنة کیف اجتمعت لها فی سرف، وعلی ما یدعی ابن حبان لامحل لمثل هذا التعجب (معارف السنن

۶/۱۲۰)(۵) ابورافع سے (عباسؓ جو وکیل نکاح تھے اور ابن عباسؓ جو مرتبہ، تقویٰ، فقاہت، اتقان اور حفظ کے اعتبار سے اونچا ہیں) وہ زیادہ واقف تھے (۶) اور روایت حدیث میں صغر و کبر سن کا کوئی اعتبار نہیں (معارف السنن ۶/۳۵۲) بذل المجہود ۳/۱۲۴، عرف الشذی ۳۱۹ وغیرہ)

باب المحرم یجتنب الصید

اگر بابٌ کو تنوین کیساتھ پڑھی جائے تو ہذا محذوف کی خبر ہے اور المحرمُ مبتدا، یجتنبُ خبر ہے اگر باب میں تنوین نہ پڑھی جائے تو المحرم بوجہ مضاف الیہ ہونے کے مجرور ہوگا اور یجتنب اس سے حال ہوگا، صید بمعنی شکار یہ وہ جانور ہیں جو انسانوں سے وحشت کرتے ہوں اور مانوس نہ ہوں جیسے ہرن اور نیل گائے، خرگوش، شترمرغ وغیرہ اور جو جانور موذی ہو انسان پر حملہ کرنے والا ہوں جیسے کوا، چیل، بچھو، وہ صید میں داخل نہیں انکو مارڈالنا جائز ہے، اور جو جانور انسان پالتا ہو جیسے اونٹ، گائے، بکری، مرغی وغیرہ بھی صید میں داخل نہیں لہذا حالت احرام میں انکو ذبح کرنا جائز ہے۔

حدیث: عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ قال لحم الصید لکم فی الاحرام حلال مالم تصیدوه اوتصید وه اویصاد لکم ،محرم خود شکار کرے یا اس کے حکم یا اشارے یا دلالت واعانت سے غیر محرم شکار کرے تو ایسا شکار محرم کیلئے بالاتفاق ناجائز ہے، بلکہ محرم پر جزاء بھی لازم ہے اگر محرم کی اعانت ودلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں اس شکار کے کھانیکے جواز اور عدم جواز کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، طاؤسؒ وغیرہم کے نزدیک ایسا شکار مطلقا کھانا ممنوع ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک اگر غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا تو محرم کیلئے اسکا کھانا ممنوع ہے ورنہ نہیں (۳) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ وغیرہم کے نزدیک مطلقا کھانا جائز ہے، دلیل ثوریؒ واسحٰقؒ: عن الصعب بن جثامةؓ انه اهدی لرسول الله ﷺ علیه وسلم حمارا وحشیاو هو بالابواء او بودان فرد علیه (متفق علیہ، مشکوۃ ۱/۲۳۶) یہاں محرم کی نیت اور عدم نیت کی کوئی تفریق نہیں کی گئی بلکہ آپؐ نے فوراً رد کردیا۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ | حدیث الباب ہے چنانچہ "مالم یصد لکم" کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ محرم کی نیت سے دوسرا کوئی شخص شکار کریگا تو محرم اسکو کھا نہیں سکتا ،

دلیل احناف | حدیث أبی قتادةؓ، فلما أتوا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال أمنکم أحد أمره ان یحمل علیها أو أشار الیها قالوا لا قال فکلوا ما بقی من لحمها (متفق علیہ مشکوٰۃ ص۲۳۶ ج۱) یہاں آپؐ نے صرف محرمین سے پوچھا تم نے امر یا اشارہ وغیرہ تو نہیں کیا تھا؟ اور ابو قتادہؓ جو حلال ہے اس سے نہیں پوچھا کہ تم نے محرمین کو کھلانیکی نیت کی تھی یا نہیں معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال شخص کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ،

جوابات حدیث صعب ابن جثامہؓ | (۱) ممکن ہے کہ حمار وحشی کو زندہ پیش کیا ہو اور زندہ شکار قبول کرنا محرم کیلئے بالاتفاق ممنوع ہے ، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں رجل حمار اور بعض میں عجز حمار اور بعض میں شق حمار وحشی وارد ہے لہذا زندہ پیش کرنا کسطرح صحیح ہو ؟

اسکا حل یہ ہے کہ اولاً زندہ پیش کیا گیا اسکو آپؐ نے واپس فرمادیا بعد میں جب کاٹ کر مذکورہ اعضاء میں سے کوئی عضو پیش کیا گیا تو آپؐ نے اسکو سداً للذرائع منع فرمایا یعنی فی نفسہ تو یہ ممنوع نہیں لیکن یہ ناجائز کے ذریعہ ہونیکا اندیشہ تھا اسلئے رد فرمایا ، یا کہا جائے کہ ممکن ہے کہ آپکے علم میں یہ آیا کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالۃً صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اسلئے رد فرمایا ،

ابن وہبؒ اور بیہقیؒ نے سند حسن کیساتھ روایت کیا ان الصعب أهدی للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عجز حمار وحش وهو بالجحفة فأکل منه وأکل القوم قال البیهقی ان کان هذا محفوظا فلعله رد الحی وقبل اللحم (فتح الباری ص۲۷ ج۴)

صعبؓ بن جثامہ کی حدیث کے معارض درج ذیل حدیث ہے عن عبد الرحمن بن عثمان التیمی عن أبیه قال کنا مع طلحة بن عبید اللّٰہؓ ونحن حرم فأهدی له طیر وطلحة راقد فمنا من أکل ومنا من تورع فلما استیقظ طلحة وفق من أکله وقال أکلناه مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم (مسلم ، حدیث ص۳۸۰ ، مشکوٰۃ ص۲۳۶ ج۱) اس میں حضرت طلحہؓ نے بغیر کسی قید کے مطلقاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت احرام میں غیر محرم کے شکار کا گوشت کھانا روایت کیا ہے ، اسطرح بہزیؓ کی روایت میں بھی غیر محرم کے شکار کے گوشت کو محرم کیلئے بغیر کسی قید کے مطلقاً جائز قرار دیا (نسائی ص۱۹ ج۲) لہذا صعبؓ کی روایت اور طلحہؓ اور بہزیؓ کی روایات کے مابین جب تعارض واقع ہوا ابو قتادہ کی روایت پر عمل کرنا چاہیئے کہ تعارض سے محفوظ ہے ،

(۴) حدیث صعب مضطرب ہے ایک روایت میں ہے کہ جنگلی گدھا پیش کیا اور ایک روایت میں جنگلی گدھا کا گوشت پیش کیا اور ایک روایت میں گدھے کی ایک ٹانگ پیش کی اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا پہلو پیش کیا اور ایک روایت میں ہے اسکا پچھلا دھڑ پیش کیا جس سے خون ٹپک رہا تھا اسلئے ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث مضطرب سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ،

جواب حدیث جابرؓ (۱) ابو قتادہؓ کی حدیث جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح ما فی الباب ہے کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے ، اسکے بارے میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں کثیر الحدیث ولیس یحتج بحدیثہ (میزان الاعتدال ص۱۲۹ ج۴، تہذیب التہذیب ص۱۷۹ ج۱۰) قال الترمذی المطلب لا نعرف لہ سماعاً عن جابرؓ ، (۲) یصاد لکم میں لام معنی امر کے ہے یا حدیث قتادہؓ کے قرینہ سے مضاف محذوف أی یصاد لامرکم أو لاجل لتکوٗ لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ، (۳) أو یصاد لکم میں أو بمعنی إلا ہے اور اسکے بعد أن مقدر ہے اور تقدیر یوں ہے مالم تصیدوہ الّا أن یصاد لکم (بذل المجہود ص۹۳ ج۳)

حدیث ۴- عن أبی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد صید البحر ، باریؒ کا قول أحل لکم صید البحر وطعامہ متاعاً لکم وللسیارۃ (مائدہ آیت ۹۶) سے معلوم ہوا کہ سمندری شکار محرم کیلئے جائز ہے ، اب اس حدیث میں جراد یعنی ٹڈی کو صید البحر کہا گیا لہذا اسکا شکار بھی جائز ہونا چاہیئے اس بنا پر علماء کے مابین اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) احمدؒ (فی روایۃ) شافعیؒ (فی روایۃ) اور ابوسعید اصطخریؒ کے نزدیک محرم کیلئے ٹڈی کا شکار جائز ہے یہ ابن عباسؓ اور عروۃؒ سے بھی منقول ہے (۲) احناف کے نزدیک جائز نہیں اور اسکے شکار پر جزاء واجب ہے (المغنی ص۵۰۲ ج۳)

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب (۲) آیت مذکورہ ،

دلائل فریق ثانی (۱) قال عمرؓ لتمرۃ خیر من جرادۃ (موطا مالک ص۲۴۵)

(۲) عن زید بن أسلم ان رجلاً جاء الی عمر بن الخطابؓ فقال یا أمیر المؤمنین انی أصبت بجرادات بسوطی وانا محرم فقال لہ عمرؓ أطعم قبضۃ من طعام (موطا مالک ص۲۴۸) ان دونوں آثار سے معلوم ہوا ٹڈی کے شکار سے کچھ جزا دینا ہوگا ، علامہ دمیریؒ فرماتے ہیں یہ صید البر ہے اور وہ خشکی میں انڈے اور بچے دیتا ہے اور خشکی ہی کے پتے وغیرہ کھاتا ہے ،

جوابات (۱) ابو المہزم یزید بن سفیان التمیمی کیوجہ سے حدیث الباب ضعیف ہے لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں ابوداؤدؒ نے کہا یہ حدیث وہم ہے ، (۲) قال العلماء أنما عده من صيد البحر لانه يشبه صيد البحر من حيث الميتة ولذا قيل ان الجراد يتولد من الحيتان كالديدان (مرقاة) یعنی دریائی شکار جیسی مچھلی بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسطرح ٹڈی کو بھی بغیر ذبح کے کھانا درست ہے صید البحر کہکر محرم کیلئے جواز قتل ثابت کرنا مقصد نہیں ، (۳) یا کہا جائے کہ ٹڈی دو قسم کی ہے بحری و برّی ، بحری ٹڈی مچھلی کی ناک سے کیڑوں کی طرح نکلتی ہے یہاں اسکا ذکر ہے ،

ألفصل الثاني ، حديث ۱- عن عبد الرحمن بن أبي عمار قال سألت جابر بن عبد الله عن الضبع أصيد هي قال نعم فقلت أيؤكل فقال نعم ،

ضبع کو اردو میں ہنڈار یا بجو اور فارسی میں کفتار [illegible] کہتے ہیں اسکے متعلق یہاں دو مسئلے ہیں (۱) اگر وہ یا اس جیسا کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اسے محرم قتل کردے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر اسے محرم ابتداءً قتل کرے تو اسکو ایک دنبہ یا بکری دینا پڑیگا کیونکہ حدیث الباب میں اسے صید قرار دیا گیا ، امام شافعیؒ کہتے ہیں اس جیسا درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے سے اس پر کوئی جزا واجب نہیں ، اگر سباع میں سے جو ہمیشہ خود بخود حملے کرتے ہیں جیسا شیر تو اسکے قتل پر بھی جزا نہیں ،

(۲) ضبع کی حلت و حرمت ، اختلاف مذاہب (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک حلال ہے ، (۲) ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک یہ حرام ہے ، دلیل شوافع حدیث الباب ہے چنانچہ أيؤكل فقال نعم سے اسکی حلت معلوم ہوتی ہے ،

دلائل أحناف و موالك (۱) عن خزيمة بن جزى قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضبع قال أو يأكل الضبع أحد (ترمذی ، ابن ماجہ ، مشکوٰۃ ص۲۴۳) گو یہ حدیث عبد الکریم بن ابی المخارق کیوجہ سے ضعیف ہے مگر دوسری روایات و اسانید سے مؤید ہونے کے سبب قابل استدلال ہے اور یہ جس راوی کیوجہ سے یہ حدیث ضعیف ہوئی وہ حضرت ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں سند میں شامل تھا ہی نہیں ترمذیؒ کے زمانہ کا ضعف پہلے والوں کو مضر نہ ہوگا ، اس حدیث سے حسن بصریؒ ، ثوریؒ نے بھی استدلال کیا اور اسکی تقویت ابن ماجہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے ، ترمذیؒ نے اسکو ضعیف نہ کہا بلکہ لیس بقوی فرمایا اس میں حدیث حسن بھی شامل ہے ، ترمذیؒ نے اس پر جرح مجہول کی ہے جرح مجہول احناف

کے پاس مقبول نہیں،

بابُ الاحصار وفوت الحج

"سوال وفاق پاکستان، ابوداؤد ۱۳۹۳ھ"

احصار حصر سے ماخوذ ہے بمعنی روکنا، باز رکھنا کما قال اللہ تعالیٰ احصروا فی سبیل اللہ، شریعت میں احصار یہ ہے کہ انسان بعد احرام حج کرنے پر قادر نہ ہو، یہاں تین مسائل خلافیہ ہیں

ایک مسئلہ (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک احصار صرف دشمن کے روکنے کی وجہ سے ہوتا ہے (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) ابویوسفؒ، محمدؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک ہر وہ چیز جو محرم کو حج اور عمرہ کی ادائیگی سے روک دے وہ احصار ہے خواہ وہ مرض ہو یا دشمن، نان ونفقہ کا ختم ہوجانا ہو یا کسی عضو کا ٹوٹ جانا ہو یا راستہ میں عورت محرم کا محرم مرجانا وغیرہ ہو،

دلیل ائمہ ثلثہ قولہ تعالیٰ فان أحصرتم فما استیسر من الھدی (الآیۃ) یہ آیت حدیبیہ کے واقعہ کے بارے میں ۶ھ کو نازل ہوئی جسوقت حضورؐ اور صحابہ کرام دشمن کے ذریعہ محصور ہوگئے تھے معلوم ہوا کہ احصار صرف دشمن کے روکنے کا نام ہے،

دلائل أحناف (۱) قولہ تعالیٰ فان أحصرتم الخ (۲) عن ابن عباسؓ قال أبدل الھدی فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر أصحابہ ان یبدلوا الھدی (ابوداؤد) آیت وحدیث میں لفظ احصار عام ہے جو ہر مانع کو شامل ہے، امام اللغۃ راغب اصفہانیؒ فرماتے ہیں کہ احصار عام ہے اور حصر خاص ہے،

(۳) عن الحجاج بن عمرو الانصاریؓ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول من کسر اوعرج أو مرض فقد حل (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ) اس مضمون کی احادیث ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ وغیرہما سے بھی مروی ہیں، (۴) معبد بن حزابہؓ کو چیچک نکلنے کی وجہ سے ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، اور علیؓ نے محصر قرار دیا تھا (موطا محمد)

جوابات (۱) یہ تو مسلم قاعدہ ہے کہ عموم لفظ کا اعتبار ہے کسی خاص شان نزول کا اعتبار نہیں، (۲) آیت مذکورہ اگر خاص بھی ہو لیکن احادیث مذکورہ جو آیت کی تفسیر ہے اس سے عام معلوم ہوتی ہے۔

دوسرا مسئلہ احصار کا حکم یہ ہے کہ ایک دم دیا جائے،

اختلاف مذاہب (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک محصر مقام احصار پر ہی قربانی کرکے حلال ہوجائے

(۲) احناف کے نزدیک جانور کو حرم شریف میں کسی کے ذریعہ بھیج دے اور تاریخ ذبح مقرر کردے جب وہ وہاں ذبح کرے اسوقت وہ حلال ہو جائیگا ،

دلیل ائمہ ثلثہ | حضورؐ اور صحابہ کرامؓ حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ ذبح کرکے حلال ہوگئے اور حدیبیہ حل میں ہے پس معلوم ہوا حرم میں بھیجنا ضروری نہیں نیز اس میں آسانی بھی ہے ،

دلائل أحناف | (۱) قولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ (۲) قولہ والھدی معکوفًا أن یبلغ محلہ (۳) قولہ تعالیٰ محلھا الی البیت العتیق ، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے جانور حرم میں پہونچنے کے بعد حلال ہوگا کیونکہ حتی یبلغ الھدی ، أن یبلغ محلہ وغیرہ کلمات اس پر دال ہیں ،

جواب | (۱) حدیبیہ میں ذبح کرنا مجبورًا ہوا کہ وہاں سے حرم تک قربانی لے جانیوالا کوئی نہ تھا ، سب ہی روک دیئے گئے تھے ایسی مجبوری میں احناف بھی کہتے ہیں کہ حل میں قربانی کردے ، (۲) حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اسی حصہ میں ذبح کیا گیا لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں

تیسرا مسئلہ خلافیہ (۱) احناف کے نزدیک محصر پر حج یا عمرہ کی قضا ، واجب ہے ، (۲) شوافع کے نزدیک نہیں ، حضورؐ کی عمرۃ القضا احناف کی تائید کرتی ہے ، واللہ أعلم بالصواب

باب حرم مکۃ حرسہا اللہ تعالیٰ

خانہ کعبہ اور اسکے آس پاس کی زمین جہاں شکار اور درخت کا ٹنا وغیرہ حرام ہے انکو حرم شریف کہلاتے ہیں ، بعض علماء کہتے ہیں جب آدم علیہ السلام زمین پر اتارے گئے تو شیاطین سے ڈرتے تھے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انکی حفاظت کیلئے فرشتوں کو بھیجا جہاں جہاں فرشتوں نے کھڑے ہوکر حدبندی کی وہ حرم کی حد مقرر ہوئی ، بعض حضرات فرماتے ہیں خانہ کعبہ بناتے وقت آدم علیہ السلام یا ابراہیمؑ نے جب حجر اسود نصب فرمایا تو یہ بہت چمکدار تھا جہاں تک اسکی روشنی پہنچی وہاں تک حدود حرم مقرر ہوئی ، حرم کی حدود یہ ہیں مدینہ کی طرف تین میل (مقام تنعیم تک) یمن طائف ، جعرانہ اور جدہ کی طرف سات سات میل ، بعض نے کہا طائف کیطرف گیارہ میل جدہ کی طرف دس میل اور جعرانہ کی طرف نو میل اور بعض نے کہا جعرانہ کیطرف پانچ میل ، یہ علامات حرم سب سے پہلے ابراہیمؑ نے قائم فرمائے پھر عدنان بن ادس نے پھر قریش نے پھر نبی علیہ السلام نے فتح مکہ کے سال ، پھر حضرت عمرؓ نے پھر حضرت عثمانؓ نے پھر حضرت معاویہؓ نے اب تک معاویہؓ کا قائم کردہ نشان موجود ہے ،

حدیث ٦ - عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ ...... ان ھذا البلد حرمہ اللہ یوم خلق السموات و الأرض فھو حرام بحرمۃ اللہ الی یوم القیامۃ، یعنی یہ اس شہر کا حرم شریف ہونا صرف اسلام میں نہیں ہے بلکہ ہر دین میں یہ جگہ محترم تھی، **اشکال** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس خطہ کو آسمانوں اور زمینوں کی خلقت کے وقت اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا، اور ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے قال علیہ السلام ان ابراھیمؑ حرم مکۃ الخ (مسلم، مشکوٰۃ صفحہ ۲۳۹ ج ۱) یعنی حضرت ابراہیمؑ نے حرام قرار دیا فکیف التوفیق ؟

جوابات (۱) حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا اسلئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی، (۲) ابتداہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن اکثر لوگوں اس سے ناواقف تھے اور ابراہیمؑ نے حرام ہونیکا اعلان کیا کیونکہ بقول بعض طوفان نوحؑ میں جب خانہ کعبہ (بیت المعمور) کو آسمان میں اٹھایا گیا تو لوگ یہاں کی حرمت وغیرہ بھول گئے پھر خلیلؑ نے سب سے پہلے لوگوں کے درمیان اسکا اظہار فرمایا (۳) یا کہا جائے کہ لوح محفوظ میں مکہ کی تحریم ابتداء آفرینش سے تھی لیکن تحریم کا حکم حضرت ابراہیم کی بعثت کے بعد جاری کیا گیا (شرح نووی صفحہ ۴۳۷ ج ۱ مظہری) **قولہ الی یوم القیامۃ** فرماکر بتایا کہ اسکی حرمت کبھی منسوخ نہ ہوگی یہ جیسے ازلی ہے ویسے ہی ابدی بھی ہے، -

---

قولہ وانہ لا یحل القتال فیہ لأحد قبلی ولم یحل لی الا ساعۃ من نہار "کسی کیلئے اس شہر میں جنگ جائز نہیں ہوئی اور نہ میرے لئے حلال ہوئی علاوہ (فتح مکہ کے) دن کی ایک ساعت کے"، اس سے اس واقعہ کیطرف اشارہ ہے جو فتح مکہ کے دن خالد بن ولیدؓ سے صادر ہوا کہ ستر کفار آپکے ہاتھوں قتل ہو گئے اس قتل پر نبیؐ نے ان کو عتاب بھی نہ فرمایا اس کی وجہ اس حدیث میں بیان ہوئی، کہ اس دن ہمارے لئے ایک ساعت کا قتال بھی حلال ہوگیا اور بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخلہ بھی جائز ہوا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت سیاہ عمامہ باندھے ہوئے خانہ کعبہ میں داخل ہوئے یعنی بغیر احرام، ورنہ سر مبارک کھلا ہوتا یہ بات بھی واضح ہے فتح مکہ عند الاحناف والموالک جنگ سے ہوئی اسلئے اسکے تمام مقامات کا حضورؐ مالک ہو گئے تھے کیونکہ فاتح بادشاہ مفتوح علاقہ کا مالک ہوجاتا ہے آنحضرتؐ نے مالک ہو کر وقف فرمادیا اموال وقف کی نہ بیع ہوتی ہے نہ اجارہ، لہذا وہاں کے مکانات اور زمینوں کی بیع وکرایہ جائز نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں مکہ صلح سے فتح ہوا ہے اسلئے انکے نزدیک مکانات اور زمینوں کی بیع درست ہے کیونکہ وہ مکانات مکہ والوں کی ملک ہیں، حدیث الباب ہے خلاف حجت ہے کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں میرے لئے اس دن قتال درست ہوگیا، صلح میں قتال کیسا ؟

نیز اللہ تعالیٰ کا قول اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ بھی اس پر دال ہے کیونکہ فتح جنگ سے ہوا کرتی ہے نہ کہ صلح سے، اور عبید اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جو مکہ کے مکانوں کا کرایہ کھاتا ہے وہ اپنے پیٹ میں آگ بھر رہا ہے (عمدۃ القاری ص۲۲۶)

قولہ لا یعضد شوکہ " نہ تو (اس زمین کا) کوئی خار دار درخت ہی کاٹا جائے "، احناف کے نزدیک کانٹے توڑنا اور اس درخت کا کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اُگے سوائے اذخر اور کماۃ کے، لہٰذا بغیر خار دار درخت کو کاٹنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اگر کوئی شخص زمین حرم کی ایسی گھاس یا ایسا درخت کاٹے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو اس پر اس گھاس یا درخت کی قیمت بطور جزا، واجب ہوگی (ہدایہ) شوافع کے نزدیک زمین حرم کی گھاس میں جانوروں کو چرانا جائز ہے!

قولہ ولا ینفر صیدہ " نہ اسکا شکار بھگایا جائے "، یعنی کوئی شخص شکار کی غرض سے یا محض بھڑکانے، ستانے کیلئے یہاں کے کسی جانور کے ساتھ تعرض نہ کرے، لہٰذا اگر بھڑکانے سے وہ ضائع ہو جائے تو اسکی قیمت واجب ہوگی (اشعہ)

بابُ حرم المدینة حرسها الله تعالیٰ

تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود مدینہ کا ادب واحترام مکہ معظمہ کی حدود کی طرح ہے لیکن تحریم کے متعلق اختلاف ہے، **مذاہب** (۱) شافعیؒ، مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک مدینہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اسکے درختوں کا کاٹنا اور اسکے جانوروں کو شکار کرنا وغیرہ جائز نہیں اور اسکی جزا اور کفارہ کے بارے میں انکے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا واجب نہیں، (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کیطرح نہیں ہے لہٰذا وہاں شکار بھی حلال ہے اور درخت وغیرہ کاٹنا بھی درست ہے،

دلائل ائمہ ثلثہ (۱) عن علیؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة حرام ما بین عیر الی ثور (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۲۳۸) (۲) عن سعدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی أحرم ما بین لابتی المدینة ان یقطع عضاهها أو یقتل صیدها (مسلم، مشکوٰۃ ص۲۳۸) (۳) عن أبی سعیدؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ابراهیم حرم مکة فجعلها حراما وانی حرمت المدینة حراما (مسلم مشکوٰۃ ص۲۳۹)

اس قسم کی احادیث سے صراحۃً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے ۔ **دلائل احناف** (۱) ابوسعیدؓ کی حدیث مذکور میں یہ الفاظ وارد ہیں ولا تخبط فیھا شجرۃ الا لعلف یعنی البتہ جانوروں کے کھانے کیلئے حرم مدینہ سے پتے جھاڑے جا سکتے ہیں حالانکہ حرم مکہ کے درختوں کے پتے کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں لہٰذا معلوم ہوا دونوں کا حکم برابر نہیں (۲) حدیث انسؓ کہ میرے چھوٹے بھائی کی ایک بلبل تھی جس سے وہ کھیلتا تھا جب وہ مرگئی تو آنحضرتؐ نے مزاحاً فرمایا یا أبا عمیر ما فعل النغیر (ترمذی، مسلم، مشکوٰۃ صـ۴۱۶) اگر حرم مدینہ حرم مکہ کی طرح ہوتا تو آپؐ نغیر پرندہ کو روکنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے بلکہ چھوڑ دینے کا حکم فرما دیتے ، شوافع نے اس حدیث کے جواب میں یہ کہا ہے کہ یہ پرندہ حل یعنی مدینہ کے باہر سے لایا گیا تھا ، لیکن یہ جواب اسلئے صحیح نہیں کہ حل سے اگر کوئی جانور حرم میں لایا جائے تو اسکا حکم بھی حرم کے جانور کا ہے اور اسکو پکڑنا جائز نہیں ،

(۳) امام طحاویؒ نے تین سندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت سلمہ بن اکوعؓ شکار کرکے نبیؐ کے پاس لاتے تھے ایک دن انہیں دیر ہوگئی نبیؐ نے تاخیر کا سبب پوچھا انہوں نے کہا شکار ہم سے بھاگ گیا اور ہم تیت کے قناۃ تک شکار کا پیچھا کرتے رہے آپؐ نے فرمایا اگر تم عقیق میں شکار کرتے تو میں بھی تمہارے ساتھ جاتا ، طحاویؒ فرماتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مدینہ میں شکار کرنا جائز ہے کیونکہ رسول اللہؐ خود مدینہ میں شکار کرنیکی جگہ بتائی ہے ،

جوابات (۱) احادیث مذکورہ کے قرینے سے اس میں تحریم کا مقصد مدینۂ منورہ کی خوبی اور زینت باقی رکھنا ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے جب مدینہ کے بیر کا درخت کاٹنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا نھی النبی علیہ السلام من ھدم آطام المدینۃ وقال انھا زینۃ المدینۃ (طحاوی) یعنی اسکی ممانعت مدینہ کے ٹیلے منہدم کرنے کے مانند ہے اور یہ زینت مدینہ ہے ، (۲) نبی علیہ السلام نے حرام ، أحرم وغیرہ جو فرمایا ہے اس سے تحریم مراد نہیں بلکہ اس سے حرمت وعظمت مراد ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے فمن أحدث فیھا حدثا الخ یعنی مدینہ میں بدعت ایجاد کرنا اور بدعتیوں کو مدینہ میں جگہ دینا سخت گناہ ہے کہ اس میں مدینۂ منورہ کی بے حرمتی بھی ہے اور دین میں فساد بھی لہٰذا تحریم سے بے حرمتی مراد ہے اور حدیث زبیرؓ میں ہے ان صیدوج وعضاھہ حرم محرم للہ (أبوداؤد، مشکوٰۃ صـ۲۴۰) اور یہ آپکے نزدیک بھی مؤول ہے کیونکہ مقام وج حرمین کی حدود سے باہر طائف کی جانب میں ہے فماھو جوابکم فھو جوابنا ،

(۳) مدینہ میں شکار بھی حلال اور درخت کاٹنا بھی درست ہے کیونکہ ان چیزوں کی حلت تو قرآن کی صریح

آیات سے ثابت ہے مگر حدود مدینہ میں انکی حرمت کی نہ کوئی آیت ہے اور نہ کوئی حدیث قطعی ہے یہی وجہ ہے کہ مدینہ میں داخل ہونے کیلئے احرام نہیں باندھا جاتا ہے اور حدیث سعدؓ میں خاردار درخت نہ کاٹنے اور شکار نہ کرنے کا جو حکم ہے یہ نہی تنزیہی کے طور پر ہے (شرح مسلم، بذل المجہود، التعلیق وغیرہ)

حدیث ۶- عن علیؓ ما کتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن وما فی ھذہ الصحیفۃ ، زمانہ خلافت علیؓ میں روافض نے مشہور کیا کہ علیؓ کے پاس نبیؐ کا خصوصی وصیت نامہ ہے جس میں لکھا ہے کہ آپ اسلام کا خلیفۂ اول ہیں وغیرہ ، آپ اسکی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی اور قرآن نہیں یہی قرآن ہے اور حضورؐ کا کوئی خاص وصیت نامہ نہیں صرف یہ ورق ہے جس میں یہ احکام لکھے ہوئے ہیں اسکی کچھ تفصیل ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۳۸ ج ۴ اور ص ۲۷۹ ج ۴ میں ملاحظہ ہو ، **قولہ بین عیر الی ثور** ، عیر و ثور کے متعلق بہت اقوال ہیں (۱) شیخ دہلویؒ فرماتے ہیں یہ دونوں پہاڑ ہیں جو مدینۂ منورہ کے کناروں پر واقع ہیں ، بعض نے کہا یہ دونوں پہاڑ مکۂ معظمہ میں ہیں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جتنا فاصلہ مکہ کے دو پہاڑ عیر و ثور کے درمیان ہے اتنا فاصلہ مدینہ منورہ کا حرم ہے یعنی یہ زیادہ باحرمت و باعظمت ہے ، بعض نے فرمایا عیر تو مدینہ میں ہے اور ثور مکۂ معظمہ میں ہے یعنی جس غار میں ہجرت کی رات آپؐ اور ابوبکرؓ چھپے تھے ، بعض کہتے ہیں یہ دونوں پہاڑ نہیں بلکہ اطراف مدینہ کے دو میدانوں کا نام ہے بہرحال اس سے مدینہ منورہ کے حدود مراد ہیں ، ∴

فی حدیث سعدؓ ...... قال المدینۃ خیر لھم لو کانوا یعلمون ، یعنی مدینہ کا قیام دنیا و عقبیٰ کی بھلائی کا ضامن ہے بشرطیکہ وہ (اسکی بھلائی اور بہتری کو) جانیں ، اس حدیث میں مدینہ کے باشندگان کیلئے خاتمہ بخیر ہونیکی سعادت عظمیٰ کی بشارت ہے ،

حرمین طیبین میں اقامت گزیں ہونیکا حکم | مکۂ معظمہ اور مدینۂ طیبہ میں رہائش اختیار کرنے میں علماء کا اختلاف ہے ، **مذاہب** (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں ان دونوں مقامات میں رہائش اختیار کرنا مستحب ہے ، (۲) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں مکروہ ہے ،

دلیل احمدؒ | وہاں کی عبادات خصوصاً نمازوں کا بہت زیادہ ثواب ہے لہذا وہاں کرنا جسکو نصیب ہوجائے وہ کامیاب ہے ، **دلیل ابوحنیفہؒ** | وہاں زیادہ کرنے سے مکہ و مدینہ کا احترام کم ہو جائیگا اور وہاں گناہ کرنا باقی جگہوں کی بہ نسبت زیادہ ہیں

لہذا رہائش اختیار کرنا مکروہ ہوگا ، خلاصہ یہ ہے جس شخص کو برائیوں اور فتنہ میں مبتلا ہونیکا اندیشہ ہو اسکے حق میں مکروہ ہے لہذا جو شخص وہاں رہائش کرنا چاہے وہ برائیوں اور انکے اسباب سے پرہیز کرے ، خیال رہے کہ آنحضرت ؐ کی ہجرت سے پہلے مکۂ معظمہ میں رہنا بہتر تھا اور ہجرت کے بعد فتح مکہ سے پہلے مکۂ معظمہ میں رہنا مسلمانوں کو منع کیا گیا اور ہجرت واجب ہوگئی اور فتح مکہ کے بعد وہاں رہنا تو جائز ہے مگر مدینہ طیبہ میں رہنا افضل قرار پایا کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب حاصل ہے ،

حدیث - عن أبي هريرة ؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت بقرية تأكل القرى ، " آنحضرت ؐ نے فرمایا مجھے ایسی بستی کی طرف ہجرت کا حکم دیا گیا جو تمام بستیوں کو کھا جائیگی ،، **تشریح** کھا جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہاں کے لوگ دوسرے ملکوں کو فتح کریں گے اور انکے اموال وخزانے مدینہ کو پہنچ جائیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ شام وفارس اور روم کے خزانے مدینہ پہنچے ، اور اس شہر میں پہلی قوم عمالقہ آباد ہوئی تو وہ بہت ملکوں پر غالب آگئی پھر یہاں یہود آباد ہوئے تو وہ عمالقہ پر غالب آئے پھر انصار پہنچے تو انہوں نے یہودیوں پر اپنا اقتدار قائم کیا پھر سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اس شہر کو اپنا مسکن بنایا وہ تمام روئے زمین پر غالب آگئے ، بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے مدینۂ طیبہ کے اتنے فضائل وخصوصیات ہیں کہ اسکے مقابلہ میں دوسرے ممالک کے فضائل ہیچ ہیں امام مالک ؒ نے تو مکۂ معظمہ سے بھی مدینۂ منورہ کو افضل قرار دیا کیونکہ مدینہ کی بدولت مکہ میں اسلام داخل ہوا ،

قوله يقولون يثرب وهي المدينة ، **تشریح** مدینہ طیبہ کے نام سو سے بھی زیادہ ہیں طیبہ ، طابہ ، بطحی ، البطح وغیرہ ، ہجرت کے پہلے اسکا نام یثرب اور اثرب تھا جب آنحضرت ؐ ہجرت فرما کر یہاں تشریف لائے تو آپ ؐ نے تمدن ومدنیت اور کثرت آبادی کے پیش نظر اسکا نام مدینہ رکھا ، شاعر نے کہا ۔ معجزہ شق القمر کا ہے مدینہ سے عیاں ۞ مہ نے شق ہو کر لیا ہے دین کو آغوش میں
آپ نے حکم دیا کہ آئندہ اس شہر کو یثرب نہ کہا جائے کیونکہ یہ قوم عمالقہ کے پہلا آدمی کا نام تھا یا یہ لفظ ثرب سے ماخوذ ہے بمعنی ہلاک ، فساد ، سرزنش ، سزا ، بلا ومصیبت كما فى قوله تعالى لا تثريب عليكم اليوم ، یا یہ زمانۂ اسلام سے قبل کا نام تھا جس سے اہل جاہلیت کی بو آتی تھی ، یہ ایک بت یا ایک بہت بڑا ظالم شخص کا نام تھا ، امام احمد ؒ فرماتے ہیں جو مدینہ کو یثرب کہے وہ توبہ کرے ، امام بخاری ؒ نے فرمایا جو ایک بار اسے یثرب کہے وہ بطور کفارہ دس بار مدینہ کہے قرآن کریم میں جو اسے یثرب کہا گیا ہے

یا أهل یثرب لا مقام لکم، وہ منافقین کا قول ہے ، قوله تنفی الناس کما تنفی الکیر خبث الحدید لوگوں کو ایسا صاف کردیگا جیسے بھٹی لوہے کے میل کو ،، یہ مدینہ کی زمین کی تاثیر ہے کہ اس نے وہاں سے مشرکین کو یا تو مؤمن بنادیا یا وہاں سے نکال دیا چنانچہ اوس وخزرج تو مؤمن ہوگئے اور بنی قریظہ ہلاک ہوئے اور بنی نضیر وہاں سے جلاوطن کردئے گئے ،

افضلیت مکہ ومدینہ میں اختلاف | حدیث الباب ، اسطرح ان ابراهیم حرم مکة وانی حرمت المدینة وغیرہ احادیث سے مالکؒ وغیرہ نے مدینہ منورہ کی افضلیت کو ثابت کیا ، لیکن ابوحنیفہؒ ، شافعیؒ ، احمدؒ اور جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک مکہ معظمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے بھی افضل ہے ،

دلائل | (۱) قوله تعالیٰ إن أول بیت وضع للناس ، (۲) وقوله تعالیٰ ومن دخله کان آمنا ، مدینہ طیبہ کیلئے یہ خصوصیات نہیں ہیں ، (۳) عن عبدالله بن عدیؓ قال رأیت النبی صلی الله علیه وسلم واقفا علی الحزورة فقال والله انك لخیر أرض الله وأحب أرض الله الی الله ولولا ان قومی أخرجونی ما خرجت (ترمذی) یہاں حضورؐ نے قسم کھاکر فرمایا کہ مکہ اللہ کے نزدیک سب سے بہترین اور محبوب ترین شہر ہے لہذا مکہ ، مدینہ سے افضل ہوگا ،

جواب | افضلیت مدینہ کے جو دلائل پیش کئے گئے یہ سب جزئی اور عارضی فضیلت پر حمل کیا جائے اور افضلیت مکہ سے متعلق جو دلائل ہیں انکو ذاتی اور کلی طور پر مان لیا جائے ، تاہم مکہ کی یہ افضلیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ کے ماسوا میں ہے کیونکہ یہ بالاجماع تمام مقامات سے افضل ہے حتی کہ عرش وکرسی سے بھی افضل ہے ،

آرامگہ پاک رسول عربی ہے ‏ ‏ پاکیزہ تر از عرش بریں جنت فردوس
نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا ‏ ‏ ادب گاہیست زیر آسمان از عرش نازک تر

اسکی کچھ تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ص۴۵۱ ج۱ میں ملاحظہ ہو ،

قد فرغنا من آخر کتاب المناسك بتوفیق الله تعالیٰ
فی ۲۹ صفر المظفر ۱۴۱۸ھ الموافق سنہ ۱۹۹۷ء

کتاب البیوع

مع اضافۂ جدیدہ

انسان کی عملی زندگی کے دومحور ہیں (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد جسے معاملات کہا جاتا ہے، پہلے کا تعلق کائنات انسانی کے ہر فرد سے ہے، اسلئے مصنفؒ نے اولاً اس کو بیان کیا اسکے بعد حقوق العباد کا بیان شروع کیا جس کا سب سے اہم جزو بیع ہے۔

البیــــوع: یہ بیع کی جمع ہے بیع بوع یا باع سے ماخوذ ہے بم (۱) ہاتھ لمبے کرنا چونکہ تجارت میں خریدار اور بیوپاری ہاتھ بڑھا کر ایک دوسرے کا مال لیتے ہیں، اسلئے اسے بیع کہا جاتا ہے (۲) ادل بدل کرنا، شریعت میں اسکے معنی مبادلة المال بالمال بالتراضی ہیں تراضی کی قید قول باری تعالیٰ " الاان تکون تجارة عن تراض " سے ماخوذ ہے، اسکا رکن ایجاب وقبول ہے اور اسکی شرط متعاقدین کی اہلیت ہے، اسکا حکم مبیع میں ثبوت ملکیت للمشتری اور ثمن میں ثبوت ملکیت للبائع ہے، پھر بیع مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا کیونکہ اسکی بہت اقسام ہیں مثلاً (۱) بیع تام (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل (۵) بیع مطلق (۶) بیع الی اجل (۷) بیع سلم (۸) بیع صرف (۹) بیع بالتعاطی (۱۰) بیع من یزید (۱۱) بیع مرابحہ (۱۲) بیع تولیہ، والتفصیل فی کتب الفقہ ۔

حدیث: عن النعمان بن بشیرؓ قال قال رسول الله ﷺ الحلال بیّن والحرام بیّن الخ

ترجمہ: حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں اور حلال اور حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو شخص شبہات سے بچتا رہے گا وہ اپنے دین اور عزت کی حفاظت کریگا اور جو شخص شبہات میں پڑ گیا وہ حرام میں بھی مبتلا ہوسکتا ہے جیسے چرواہا اگر جانوروں کو چراگاہ کے آس پاس چرائے تو وہ چراگاہ سے آگے بھی جاسکتے ہیں، سن لو ! ہر بادشاہ کی ایک ''حمی'' ہوتی ہے اور اللہ کی حمی اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں،

جان لو ! جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ درست ہو تو سارا جسم درست ہوتا ہے اور اگر وہ خراب ہو جاتا ہے تو سارا جسم خراب ہو جاتا ہے، سن لو ! وہ ٹکڑا دل ہے۔

عظیم موقع ھذا الحدیث: قال العینی "اجمع العلماء علی عظم موقع ھذا الحدیث وانه احد الاحادیث التی علیها مدار الاسلام یعنی علامہ بدر الدین عینیؒ نے کہا کہ باجماع علماء اس حدیث کا مقام بہت اونچا ہے اور یہ حدیث ان چند احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ حدیث ثلث الاسلام (ایک تہائی اسلام) ہے پورے اسلام کا مدار یہ حدیث، ''انما الاعمال بالنیات اور من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه" یہ تینوں احادیث ہیں۔ ابوداؤدؒ نے فرمایا کہ چار احادیث پر اسلام کا مدار ہے اور چوتھی ''لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیه مایحب لنفسه'' ہے، علماء کے نزدیک حدیث الباب کی عظمت کا سبب یہ ہے کہ اس میں حسب ذیل امور کلیہ متعلقہ حیات انسانیہ کا بالاجمال ذکر آ گیا ہے

(۱) انسانی ضروریات کی ہر چیز کھانا، پینا، لباس پوشاک، بیاہ شادی وغیرہ شخصی اور اجتماعی نظر میں صالح ہونا چاہئے (۲) مذکورہ اسبابِ زندگی شرعاً حلال ہونا چاہئے (۳) حدیث میں معرفت حلال کی رہنمائی کی گئی (۴) ترک مشتبہات کی ضرورت بتائی گئی کہ وہ افراد ملت کے دین وعزت دونوں کی بقا کا سبب ہے مشتبہات میں پڑنے سے تحذیر کرتے ہوئے اسے ایک مثال سے سمجھایا گیا جو اوپر کے پیرائیں موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتبہات میں فیصلہ کے لئے اپنے قلب کی رعایت کرنی چاہئے، ابن العربیؒ نے اس حدیث پر کہا کہ اس سے تمام احکام نکالے جاسکتے ہیں اور قرطبیؒ نے کہا کہ جمیع احکام کے ساتھ حدیث ہذا کا تعلق یوں ہے کہ اس میں حلال وحرام کی تفصیل کا اشارہ بھی ہے اور تمام احکام کا تعلق قلب سے ہونے کا بیان بھی ہے (تکملة فتح الملهم ۱/۶۲۱)

مشتبہات کی تفسیر اور حکم: (۱) مشتبہات سے مراد یہ ہے کہ یہ امور اپنی ذات کے اعتبار سے تو مشتبہ نہیں ہیں البتہ ان لوگوں کے اعتبار سے مشتبہ ہیں جو ان کا حکم نہیں جانتے، اور مشتبہات سے بچنے کا مطلب یہ ہے کہ جسے انکا حکم معلوم نہ ہو اسے ان کے قریب نہیں جانا

چاہئے، ہاں اگر کسی کے سامنے حکم واضح ہو جائے تو اس کے لئے اقدام جائز ہے (یہ خطابیؒ کے کلام کا حاصل ہے)

(۲) مشتبہات سے مراد وہ ہیں جن میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوں، اگر مجتہد نے کسی دلیل کی بناء پر جہتِ حلت کی ترجیح بھی دی، تو بھی ان کی حلت مشتبہ ہوگی اور احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ان سے بچا جائے، یہ بچنا فتوی کی بناء پر نہیں بلکہ تقوی کی بناء پر ہوگا اور واضح رہے کہ یہ حدیث کسی بھی مسئلہ میں اشتباہ کی ساری ہی صورتوں کے بارے میں ہے اور سب کا اجمالی حکم یہ ہے کہ ان میں پڑنے سے بچا جائے - پھر یہ بچنا بعض صورتوں میں واجب اور بعض صورتوں میں مستحب ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اشتباہ یا تو عامی کو ہوگا یا کسی مجتہد کو، اگر عامی کو ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں (۱) اس کا حکم معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا واجب ہوگا (۲) مفتیوں کے اختلاف کی وجہ سے اشتباہ ہو اور علم وتقوی کے اعتبار سے ایک مفتی کو دوسرے پر ترجیح دینا مشکل ہو تو بچنا مستحب ہوگا اور اگر اشتباہ مجتہد کو ہو تو اگر اس خاص مسئلہ میں اجتہاد کا موقعہ نہ ملنے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا واجب ہے اور اگر دلائل کے تعارض اور کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے اشتباہ ہو تو اس سے بچنا بھی واجب ہے کیونکہ جب دلائل مساوی ہوں، تو محرِّم کو مبیح پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اشتباہ تو دلائل کے تعارض کی وجہ سے ہو لیکن اباحت کو تحریم پر راجح قرار دیا گیا ہو، تو اس صورت میں بھی بچنا مستحب ہوگا۔

قوله : الا وهى القلب : فان نسبة القلب الى سائر الجسد كنسبة الامير الى المامور وهو الاصل ، والاعضاء كا لفروع له وهو معدن العلوم والمعارف والاخلاق والملكات وهو بعد فنائه فى اللذات والهوىٰ يسمى نفساً استدل به النوويؒ الخ یعنی قلب کی نسبت دیگر اعضائے جسد کے ساتھ امیر و مامور کی طرح ہے قلب اصل اور باقی اعضاء اسکی شاخیں ہیں وہ علوم و معارف، اخلاق و ملکات کا معدن ہے اور وہ لذات وخواہشات میں فنا ہونے کے بعد نفس کہلاتا ہے جیسا کہ فیض الباری ج ۱ ص ۱۵۴ میں ہے حدیث سے امام نوویؒ کا قلب کے محل عقل ہونے پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ

حدیث کامنشأ اعمال جوارح پر قلب کے صلاح وفساد کی تاثیر کو بیان کرنا ہےاور حدیث کاتعلق علم الاخلاق سے ہے اور ماقبل سے حدیث کا تعلق اس طرح ہے کہ اتقاء عن المعاصی اور ارتکاب معاصی کا اصل تعلق قلب سے ہے کیونکہ وہی اعضاء پر حاکم ہے و اللہ سبحانہ اعلم (راجع للتفصیل تکملہ فتح الملہم ۱/۶۲۰-۶۲۵، عمدۃ القاری للعینی وفتح الباری لابن حجر)

حدیث: عن المقداد بن معدیکربؓ قال قال رسول الله ﷺ ما أكل احد طعاما قط خيرا من ان ياكل من عمل يديه.

تشریح: اس سے مراد پوری ذات ہے خواہ ہاتھ سے کمائے یا پاؤں وغیرہ سے، الغرض اپنی قوت سے حلال روزی کمائے، اللہ تعالیٰ کا قول وبما كسبت ايديكم میں بھی ایدی سے مراد ذات ہی ہے، مقصد یہ ہے کہ دوسروں کی کمائی پر اپنا گذارانہ کرے خود محنت کرے، خیال کرے کہ سید الاولین والآخرین محمد مصطفیٰ ﷺ کا تجارت کرنا بھی سیر کی کتابوں میں ثابت ہے نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ ریشم اور کپڑے کی، حضرت عمرؓ غلہ کی، حضرت عثمانؓ ریشم اور کھجور کی اور حضرت عباسؓ عطر کی تجارت کرتے تھے، اسلئے علماء فرماتے ہیں کہ جہاد کے بعد سب سے بہترین شغل تجارت ہے، حدیث میں آتا ہے التاجر الصدوق الامين مع النبيين و الصديقين والشهداء (ابوداؤد، ترمذی) تجارت میں دیانتداری بڑا زہد ہے، امام محمد بن الحسن سے کسی نے پوچھا تھا" الاتصنف كتاباً في الزهد قال صنفت كتابا في البيوع "، اسکا مطلب یہ تھا کہ صفائی معاملات اور حلال وحرام کے مابین امتیاز اور مشتبہات سے پرہیز کرنا ہی فی الحقیقت زہد ہے، قوله وان نبي الله داودؑ كان ياكل من عمل يديه حضرت داؤد علیہ السلام عظیم الشان رسول اور بادشاہ تھے مگر آپ نے خزانہ سے اپنے اوپر خرچ نہ کیا اللہ تعالیٰ نے انکے ہاتھوں کو ایسی خاصیت عطا کی تھی کہ لوہا انکے ہاتھوں میں پہنچتے ہی موم کی طرح نرم ہوجاتا تھا جس سے وہ ایک دن میں ایک زرہ بناتے تھے اور اسکو چھ ہزار درہم میں فروخت کرتے تھے دو ہزار اپنے بال بچوں پر خرچ فرماتے تھے اور چار ہزار فقراء بنی اسرائیل پر خیرات کرتے تھے، علماء محققین فرماتے ہیں کہ بقدر ضرورت کمائی فرض ہے اس سے زیادہ مباح اور فخر کیلئے کمائی منع ہے، واختلف العلماء في

افضل المكاسب فقال النووی افضلها الزراعة یعنی افضل المکاسب کیا ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے امام نوویؒ نے کہا افضل کسب زراعت ہے بعض کے نزدیک ہاتھ کی کمائی ہے اصل میں یہ حکم حاجات کی بنا پر مختلف ہونا چاہئے جہاں غذا کی حاجت زیادہ ہے وہاں زراعت افضل ہے تاکہ غذا کی سپلائی وسیع پیانے پر ہو سکے جہاں کمائی کے دوسرے طرق منقطع ہوں وہاں تجارت افضل ہے اور جہاں صنعتوں کی ضرورت سخت ہو وہاں صنعت ہی افضل ہے ذكره العينى .

کتا کی بیع: حدیث: عن رافع بن خديج قال قال رسول الله ﷺ ثمن الكلب خبيث، خبیث یہ طیب کے مقابل ہے طیب کے دو معنی ہیں حلال اور نفیس لہذا اسکے مقابل خبیث کے بھی دو معنی ہونگے حرام اور خسیس، شکاری کتا اور کھیت اور گھر پہرہ دینے کیلئے کتا پالنا بالاتفاق جائز ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کتا فروخت کر کے ثمن وصول کرنا جائز ہے یا نہیں ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، (فی روایۃ) احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک کتے کو بیچنا مطلقاً جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) ابویوسفؒ، محمدؒ، نخعیؒ اور عطاؒ کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہے انکا بیچنا جائز ہے، کلب عقور وغیرہ جو تعلیم کے قابل نہ ہو اسکی بیع ناجائز ہے

دلائل احناف: عن جابرؓ ان النبى ﷺ نهى عن ثمن السنور والكلب الا كلب صيد (رواه النسائى بسند جيد) (۲) عن ابن عباسؓ قال رخص النبى ﷺ فى ثمن كلب الصيد (مسند امام اعظم) (۳) عن ابى هريرةؓ انه عليه السلام نهى عن ثمن السنور والكلب الا كلب صيد (بيهقى) ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو کتا منتفع بہ ہو اسکا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال متقوم ہے اور وہی محل بیع ہے (۴) حضرت عثمانؓ نے ایک شخص سے کتے کی قیمت کے بدلہ میں چالیس اونٹ تاوان میں وصول کئے تھے (۵) اسطرح عمرو بن العاصؓ نے چالیس درہم جرمانہ وصول کیا تھا ۔

دلائل شوافع: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں (۲) عن ابى مسعود الأنصاریؓ ان رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب (بخاری، مسلم، مشکوۃ) (۳) کتا نجس العین ہے اور نجاست کی بیع تو جائز نہیں ۔

جوابات: (۱) خبیث کے معنی خسیس یعنی مکروہ ہے جیسے کسب الحجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ وہ عند الجمہور حرام نہیں، اسطرح حدیث میں بلّی کے بیچنے کی نفی کی گئی اور شوافع بلی کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ وہ اتنی معمولی چیز ہے کہ اسکی قیمت لینا مکارم اخلاق کے خلاف ہے لہذا یہی تاویل ہم کتے کے بارے میں بھی کرتے ہیں کہ اسکو بیچ کر ثمن لینا مروت کے خلاف ہے (۲) نہی کی احادیث غیر منتفع بہ کلب پر محمول ہے (۳) یہ ممانعت اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جب یہ حکم منسوخ ہوگیا تو بیع کی ممانعت بھی منسوخ ہوگئی بلکہ کتے کو قتل کرنیوالوں پر اسکی قیمت کی ادائیگی واجب کی گئی (۴) مالکیہ اور حنفیہ کتے کو نجس العین نہیں مانتے ہیں لہذا یہ دلیل انکے خلاف قابل احتجاج نہیں، و مهر البغی خبیث رنڈی کے زنا کی اجرت بالاتفاق حرام ہے

قوله: وكسب الحجام خبيث

اختلاف مذاہب: (۱) بعض اصحاب ظاہر اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ جائز نہیں (۲) نوویؒ نے امام احمدؒ سے حر اور عبد کے درمیان تفریق کی ایک روایت نقل کی ہے کہ حر کیلئے مکروہ ہے اور عبد کے لئے جائز ہے (۳) جمہور اور ائمۂ اربعہ کے نزدیک مع الکراہت جائز ہے ۔

دلیل جمہور: عن ابن عباسؓ انه عليه السلام احتجم واعطى الحجام اجرة (بخاری، مسلم) حضورؐ کا خود فصد لیکر اجرت دینا یہ جواز کی دلیل ہے ۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب ہے کیونکہ خبیث کے معنی حرام ہیں ۔

جمہور کے جوابات: (۱) خبیث یہاں بطریق عموم مشترک حرام اور ناپسندیدہ دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے یہاں آخری معنی مراد ہونے پر حدیث ابن عباسؓ دال ہے (۲) یا حدیث الباب ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہوگئی، لان الرخصة بعد النهى دليل نسخ الحرمة (التعلیق ۳/ ۲۸۷، ہدایہ، عینی وغیرہ)

بلّی کی بیع: عن جابرؓ ان رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور

اختلاف مذاہب: (۱) مجاہدؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک بلی کی بیع جائز نہیں یہ ابو ہریرہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور اور ائمۂ اربعہ کے نزدیک جائز ہے ۔

دلیل مجاہدؒ وغیرہ: حدیث الباب ۔
دلیل جمہور: بلی مال متقوم اور منتفع بہ ہے لہذا دوسرے اموال کی طرح اسکی بیع بھی جائز ہونی چاہئے۔
جوابات: (۱) حدیث الباب میں بلی سے مراد غیر نافع یا وحشی بلی ہے کہ اگر اسے باندھ کر رکھو تو چوہوں کو شکار نہ کر سکے اور اگر کھول دو تو بھاگ جائے (۲) یا نہی تنزیہی پر محمول ہے یعنی انکا فروخت کرنا مروت واخلاق کے خلاف ہے ایسی چیز بلا قیمت دیدینی بہتر ہے (۳) ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ مسلم کی یہ سند صحیح ہے۔

باب الخیار

خیار بمعنی اختیار، شریعت میں خیار کہا جاتا ہے کسی تجارتی معاملہ کو فسخ کردینے یا اسکو باقی رکھنے کا وہ اختیار جو خریدار اور تاجر کو حاصل ہوتا ہے۔
حدیث: **عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ المتبایعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه مالم یتفرقا الابیع الخیار ...... وفی روایة للترمذی البیعان بالخیار مالم یتفرقا او یختارا وفی المتفق علیه او یقول احدهما لصاحبه اختر بدل او یختارا (مشکوٰۃ ص ۲۴۴)**
خیار مجلس: مذاہب: (۱) امام شافعیؒ، امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار مجلس دینا منظور ہے۔ اور یہ قول سعید بن المسیبؒ، زہریؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ، شعبیؒ، اوزاعیؒ، سفیان بن عیینہؒ، حسن بصریؒ، اسحٰق بن راھویہؒ، محمد بن جریر طبریؒ، اور اہل ظاہر سے مروی ہے (مغنی لابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۳) "خیار مجلس" کا مطلب یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے آپس میں ایجاب وقبول کر لینے سے عقد بیع لازم نہیں ہوتا بلکہ جب تک مجلس باقی ہے اس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ یک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کردے، لیکن اگر مجلس ختم ہو جائے تو یہ اختیار بھی ساقط ہو جائے گا، اور اس اختیار کو خیار مجلس کہتے ہیں

(۲) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ خیار مجلس کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب وقبول ہو گیا تو اب بیع تمام ہو گئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں، یہ امام ابویوسفؒ، محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابراھیم نخعیؒ، ربیعۃؒ وغیرہ کا مذہب ہے (الجواہر النقیہ ص۲۷۲)

استدلال شوافع اور حنابلہ: (۱) ''حدیث باب'' وہ اپنے دعویٰ پر مالم یتفرقا کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں اور اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں یعنی بائع اور مشتری جب تک بدن کے اعتبار سے جدا نہ ہو جائیں اسوقت تک ان میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ جدائی اس وقت ہوگی جب مجلس سے ان میں سے کوئی ایک یا وہ دونوں اٹھ کر چلے جائیں (۲) اثر ابن عمرؓ کان ابن عمرؓ اذابایع رجلافاراد ان لایقیله قام فمشٰی هنیئة ثم رجع الیه (بخاری ومسلم) ابن عمر جب کسی سے معاملہ اور بیع لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چل کر واپس آجاتے تھے آپ کا یہ عمل خیار مجلس کے ابطال کیلئے تھا (۳) ان ابن عمرؓ فهم من هذا الحدیث التفرق بالابدان وان موضوعه ثبوت خیار المجلس (کمافی الصحیحین) وایضا ابوبرزة الاسلمی فهم من هذا الحدیث ثبوت خیار المجلس کما فی ابی داؤد. وما فهم الصحابة اولیٰ بالقبول وقال الشیخ عبد الحی اللکنوی فی التعلیق الممجدالخ یعنی ابن عمرؓ اور ابوبرزۃؓ الاسلمی دو جلیل قدر صحابہ کی فہم حدیث کے حوالہ سے خیار مجلس ثابت ہو رہا فہم صحابیؓ بہرحال اولی ہی ہے اگرچہ دیگر اقوال بھی مستند بحجت ہوں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل: (۱) قرآن کریم میں ہے ''یاایها الذین امنوا اوفوا بالعقود'' (مائدۃ) اے ایمان والو! تم عہد و پیمان کو پورا کرو، اللہ تعالیٰ نے عقد کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور عقد ایجاب وقبول کا نام ہے، لہذا ایجاب وقبول ہو جانے کے بعد ان میں سے کسی کو خیار مجلس دینا، یہ ایفاء عقود کے حکم کے منافی ہے۔

(۲) اسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے ''واشهدوا اذا تبایعتم (بقرۃ) جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو تاکہ یہ بات متعین اور یقینی ہو جائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے، اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکے کہ ان کے درمیان

ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی، اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہوجاتی ہے۔ اسلئے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہوتا۔

(۳) اسی طرح تیسری آیت میں ارشاد ہے "یا ایھا الذین امنوا لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الاان تکون تجارۃ عن تراض منکم "تجارت اور سودا باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور ایجاب وقبول ہوجانے کے بعد سودا مکمل ہو چکا ہے، لہذا اب ان میں سے کوئی ایک فریق دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے فسخ نہیں کرسکتا۔

(٤) عن ابن عباسؓ " من ابتاع طعاما فلایبعه حتی یستوفیه "(مسلم) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب مشتری مبیع پر قبضہ کرلے تو اس کیلئے اس کا بیچنا حلال ہوجاتا ہے حالانکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مجلس سے جدا ہونے سے قبل ہی مبیع پر قبضہ کرے، اگر خیار مجلس کوئی چیز ہوتی تو صرف قبضہ کرنے سے اسے بیچنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ یہ اجازت تفرق بالابدان کے ساتھ معلق ہونی چاہئے تھی ۔

(۵) اخرج البخاری عن ابن عمرؓ قال: کنا مع النبی ﷺ فی سفر فکنت علی بکر صعب لعمر فکان یغلبنی فیقدم امام القوم فیزجره عمر ویرده..... فقال النبی ﷺ لعمر بعنیه فقال هو لک یارسول اللهؐ ،قال رسول الله ﷺ بعنیه ، فباعه من رسول الله ﷺ فقال رسول ﷺ هو لک یا عبد الله بن عمر تصنع به ماشئت حضور اکرم ﷺ کا تفرق بالابدان سے قبل ہی یہ اونٹ حضرت ابن عمرؓ کو ہبہ کردینا اس بات کی دلیل ہے کہ اب حضرت عمرؓ کو اس میں کوئی خیار حاصل نہیں۔

(٦) عن عمر بن الخطابؓ قال انما البیع عن صفقة او خیار (مصنف عبد الرزاق، بیہقی، مصنف ابن ابی شیبہ) صفقۃ اس عقد کو کہتے ہیں جو نافذ اور لازم ہوجائے۔ لہذا معلوم ہوا کہ بیع کی دو قسمیں ہیں ایک تو لازم اور دوسری وہ جو خیار شرط کی وجہ سے لازم نہ ہو لہذا جو لوگ ہر بیع میں خیار مجلس کو ثابت کرتے ہیں وہ اس حدیث کی مخالفت کرتے ہیں

(۷) عن ابی هریرةؓ مرفوعاً "لایجزی ولد والدا ان یجده مملوکا فیشتریه فیعتقه" (مسلم، ابوداؤد، ترمذی) اتفق الفقهاء علی انه لایحتاج الی استیناف عتق بعد الشراء، وانه متی صح له الملک عتق علیه فالنبی ﷺ اوجب عتقه بالشراء من غیر شرط الفرقة) قاله ابوبکر الجصاص.

جوابات حدیث الباب: جہاں تک حدیث الباب کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ اس کی چار تاویلیں کرتے ہیں (۱) حدیث میں جس تفرق کا ذکر ہے اس سے تفرق بالابدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالکلام مراد ہے اور تفرق بالکلام کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک ایجاب کرے "بعت" کے ذریعہ اور دوسرا قبول کرے "اشتریت" کے ذریعہ اور خیار سے مراد خیار قبول ہے نہ کہ خیار مجلس تو حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو اس وقت تک عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جب تک ان میں سے ایک کے ایجاب کے بعد دوسرا قبول نہ کرلے، لیکن جب ایجاب کے بعد قبول ہوجائے تو یہ اختیار ختم ہوجائے گا

وهذا التفسیر ماثور عن ابراهیم النخعی وبه یقول محمدؒ وابوحنیفةؒ کما صرح فی موطأه وکتاب الحجة وقداتی الحنفیة بشواهد علی ان التفرق یکون بالکلام، کما یکون بالابدان فمنها قوله تعالیٰ "وماتفرق الذین اتوا الکتاب الامن بعد ماجاء تهم البینة" ومنها قوله تعالیٰ "واعتصموا بحبل الله جمیعا ولاتفرقوا" فان التفرق المراد هنها هوالتفرق بالاقوال لابالابدان، ومنهاما ذکره الجصاص فی احکام القران ۱۹/۲ "ویقال تشاور القوم فی کذافافترقوا عن کذا" یرادبه الاجتماع علی قول والرضیٰ به وان کانوا مجتمعین فی المجلس "یعنی حنفیہ کے پیش کردہ شواہد (آیات ومحاورۂ عرب) میں تفرق بالابدان کے بجائے تفرق بالاقوال ہی مراد ہے (۲) امام طحاویؒ نے امام ابویوسفؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ سے نقل کی ہے کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے، مگر خیار سے مراد قبول ہے خیار مجلس نہیں یعنی ایک فریق کے ایجاب کے بعد دوسرے فریق کو اس وقت تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، جب تک مجلس اختتام کو نہ پہنچ

جائے، جب وہ مجلس ختم ہوگئی اور تفرق بالا بدان ہوگیا تو اب قبول کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔

(۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے مگر یہ تفرق بالقول اور عقد سے فارغ ہونے سے کنایہ ہے کیونکہ عام طور پر عقد سے فارغ ہونے کے بعد تفرق بالابدان ہو ہی جاتا ہے لہذا تفرق بالابدان مکنی بہ اور تفرق بالاقوال مکنی عنہ ہے، اور قاعدہ ہے الکنایة ابلغ من الصریح، لہذا اس طرز کو اختیار کیا گیا ہے

ومحصل هذه التاويلات الثلاثة ان المراد من الخيار فى الحديث هو خيار القبول دون خيار المجلس الخ مذکورہ تینوں تاویلات کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں خیار سے مراد خیار قبول ہے نہ کہ خیار مجلس اس قول کو حنفیہ نے دو دلیلوں سے مدلل کیا ہے (الف) لفظ حدیث ''البیعان'' اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کا اطلاق وقوع فعل (بیع) کے وقت حقیقت اور وقوع یعنی بیع ہو جانے کے بعد مجاز ہے ظاہر ہے کہ خیار مجلس مراد لینے کی صورت میں عاقدین پر ''بیع'' کا اطلاق باعتبار ما کان مجاز ہی ہے اور خیار قبول مراد ہو تو یہ اطلاق حقیقت ہوگی کیونکہ عقد ابھی جاری ہے ظاہر ہے کہ قاعدہ کے مطابق حقیقت مراد لینا ہی اولی ہے (ب) ابوداؤد، ترمذی میں عمرو بن شعیب کی حدیث میں مجلس میں فسخ عقد کو اقالہ کہا گیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل ازیں بیع تمام ہوگئی تھی اگر تفرق بالابدان کے بغیر تفرق بالکلام سے بیع تمام ہونے کے بجائے خیار مجلس نامی کوئی چیز ہوتی تو اس مجلس میں اسطرح فسخ کرنے کا نام رسول اللہ ﷺ اقالہ نہ رکھتے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ خیار مجلس کا ہم بھی انکار نہیں کرتے ہیں لیکن یہ دوسرے فریق کی رضامندی کے ساتھ مشروط ہوگا کیونکہ خیار کی مختلف مراتب ہے اعلی مرتبہ تو یہ ہے کہ صاحب خیار کسی کی رضامندی کا محتاج نہ ہو اور ادنی مرتبہ یہ ہے کہ اس کا خیار دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو تو حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو مجلس کے اختتام سے قبل ایسا خیار حاصل ہوگا جو دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور دوسرے فریق کیلئے بھی مستحب یہ ہے کہ جب اس کا ساتھی کسی مجبوری کی بنا پر بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہو تو وہ فسخ پر راضی ہو جائے اور اقالہ اگر چہ ہر وقت مستحب ہے لیکن جب تک مجلس میں رہے تو اسوقت یہ زیادہ مؤکد ہو جاتا ہے اسلئے خاص طور پر اس کو ذکر کیا گیا ہے ۔

خیار مجلس سے جدید تجارت میں مشکلات: واضح رہے کہ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹلیکس، اور فیکس کے ذریعہ تجارت ہورہی ہے جہاں متبایعین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے فون پر تجارت ہورہی ہے ایک بنگلہ دیش میں اور ایک جاپان میں ہے ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا اشتریت، ایجاب وقبول ہوگیا بیع ہوگئی، اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو ان کو کب تک خیار مجلس حاصل رہے گا؟ اور خیار مجلس کو استعمال کرنے کی صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہوسکتا ہے اور اسوقت خیار مجلس مفضی الی النزاع بھی ہوجاتا ہے، لہذا عملاً بھی حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے (راجع تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۳۶۷-۳۷۶، درس ترمذی ۴/ ۱۵۶-۱۶۶)

قوله الا بيع الخيار او يختار ا اختلف العلماء فی تفسير هذاالاستثناء الخ

اس استثناء کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے حنفیہ کی تفسیر کی رو سے یہاں خیار سے مراد خیار شرط ہے یعنی بیع ہرصورت میں لازم ہوگی مگر جب احد المتعاقدین خیار کی کوئی شرط لگائے تو بیع لازم نہ ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک اس تخییر سے مراد تخایر ہے یعنی ایک دوسرے سے "اِختَر" کہے اور دوسرا کہے "اِختَرتُ" اس سے شوافع کے نزدیک تفرق بالابدان سے پہلے بیع لازم ہوجاتی ہے

باب الرّبوا

حدیث: عن جابرؓ قال لعن رسول اللہ ﷺ اکل الربوا وموکله وکاتبه وشاهديه وقال هم سواء (رواہ مسلم)

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث: لفظ "الربوا" لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے ایک ربوا النسیئہ کیلئے اور دوسرا ربوا الفضل کے لئے۔ ربوا النسیئۃ کی تعریف یہ ہے کہ (هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض) اس کو ربوا القرآن بھی کہتے ہیں اور "ربوا الفضل" کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا اس کو

''ربوا الحدیث'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں: بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے، سود مفرد کو حرام نہیں کہا اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ ﴿یا ایھا الذین امنوا لاتاکلوا الربوا اضعافا مضٰعفة ﴾ (ال عمران) اس آیت میں ربا کے ساتھ ''اضعافا مضعفة '' کی قید لگی ہوئی ہے اور نہی قید پر داخل ہوئی ہے، لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم رأس المال سے کم از کم دوگنی ہوجائے ، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ ''اضعافا مضٰعفة '' کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا ﴿لاتشتروا بایٰاتی ثمنا قلیلا ﴾ اس آیت میں اگرچہ ثمن قلیل کی قید لگی ہوئی ہے لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو ثمن قلیل کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن ثمن کثیر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجۂ ذیل ہیں۔

(۱) ﴿یاایھا الذین اٰمنوا اتقوا الله وذروا ما بقی من الربوٰا ان کنتم مؤمنین ﴾ اس آیت میں لفظ ''ما'' عام ہے جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے (۲) خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ نے یہ اعلان فرمایا کہ " الربوٰ موضوع کله واول ربوٰ أضعه ربوٰ العباس بن عبد المطلب فانه موضوع کله ''اس حدیث میں لفظ ''کلہ'' ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح دال ہے (۳) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ''کل قرض جر نفعا فھو ربوٰا '' اس حدیث میں لفظ ''نفعا'' اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں اضعافا مضٰعفۃ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ: حرمت ربا کی آیات قطعی الدلالۃ ہیں اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی: چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربو'ان کنتم مؤمنین﴾ ﴿فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ﴾ اس آیت میں صاف اعلان فرمایا کہ تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟ آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں، ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہورہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرض لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں، چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعوی کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جن کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کیلئے قرض لیا کرتے تھے مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس سے جاکر کہتا کہ میں بھوکا ہوں مجھے کچھ پیسے قرض دے دو تاکہ بیوی، بچوں کو کھانا کھلاسکوں، جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کی ساتھ اتنا سود ادا کروگے ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کیلئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کررہے ہیں، حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس سے سود کا مطالبہ کریں ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

تجارتی قرضوں پر سود: لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق میں قرض لینے والے غریب غرباء نہیں ہوتے ہیں جن کے پاس کھانے کیلئے کچھ

ایسے غریب غرباء کوتو بینک قرض دیتا ہی نہیں، بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کیلئے لیتا ہے، ایسے قرض کو صرفی قرض کہتے ہیں دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کیلئے لیتا ہے ایسے قرض کو تجارتی قرض، یا پیداواری قرض کہتے ہیں، سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے صرفی قرض پر لئے جانے والے سود کو حرام کہا ہے، تجارتی قرض پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال: "احل الله البیع وحرم الربو" اس آیت میں لفظ "الربوا" معرف باللام ہے اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کیلئے ہو، لہذا لفظ "ربوا" سے وہ مخصوص "ربا" مراد ہوگا جو زمانۂ جاہلیت میں اور حضور اکرم ﷺ کے ابتدائی دور میں رائج تھا اور اس زمانے میں صرفی قرض اور اس پر سود لینے کا رواج تھا تجارتی قرض اور اس پر سود لینے کا اسوقت رواج نہیں تھا، لہذا وہ حرمت میں داخل نہیں ہوگا ۔

سود کے جواز کے قائلین: یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا اور جس کی بنیاد پر کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے یہاں تک کہ مصر کے موجودہ مفتی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتوی دے دیا ہے اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی بھی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے چنانچہ ہندوستان میں سر سید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ اور رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گذرے ہیں پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا موقف بھی یہی تھا اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا، چنانچہ نوتعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے ۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں: حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں لہذا ان کا استدلال درست نہیں۔ پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا

حدیث میں جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں بلکہ اس کی حقیقت پر ہوتا ہے، لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی وہاں وہ حکم آجائے گا، چاہے اس ''سود'' کی مخصوص شکل حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔

سود کی حقیقت: اب دیکھنا یہ ہے کہ ''سود'' کی حقیقت کیا ہے جسکو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور یہ حقیقت موجودہ دور کے تجارتی سود میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت کسی شخص کو دئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا ہے مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض یہ کہتے ہوئے دئے کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو روپے واپس کرتے وقت ایک سو پانچ روپے لونگا تو یہ سود ہے البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو سو روپے قرض ہی دئے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے دئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ: ان کی دلیل کا صغری یہ تھا کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا یہ صغری بھی غلط ہے، اسلئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اکرم ﷺ تشریف لائے اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریبا ساری بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں جن کو جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں کہا جاتا ہے اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھا کر دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ''جوائنٹ اسٹاک کمپنی'' ہوتا تھا، اس لئے ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لا کر ایک جگہ جمع کر دیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جا کر ان سے مال تجارت خرید و فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے ''تجارتی قافلوں'' کا نام سنا ہوگا وہ یہی کام کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوسفیانؓ اسلام سے پہلے جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکۂ مکرمہ آرہے تھے جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ ''لم یبق قرشی ولاقریشیة عنده درهم الاوبعث به

في العير" اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال: سود کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے سود کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور ناانصافی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے اگر اس سے سود کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے لہذا تجارتی سود حرام نہیں ہے

تجارتی سود کو حلال کہنے والوں کا مغالطہ اور علت وحکمت میں فرق: اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں ظلم کو ربا کی حرمت کیلئے علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے اور حکم کا دار مدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، لہذا ربا کے حرام ہونیکا دار مدار ظلم کے ہونے نہ ہونے پر نہیں بلکہ ربا کی حقیقت پائے جانے پر ہے جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے (درس ترمذی ۴/ ۴۸۔۵۷، تکملۃ فتح الملہم ۱/ ۵۶۵-۵۷۸)

قولہ "وکاتبہ" لان کتابة الربا اعانة عليه. ومن هنا ظهر ان التوظف في البنوک الربوية لايجوز الخ یعنی اس سے ظاہر ہوا کے سودی بینکوں کی نوکری جائز نہیں اگر بینک ملازم کا کام سود کی اعانت سے متعلق ہو جیسا کہ سودی لین دین کی کتابت اور حسابات تو وہ دو وجوہ سے حرام ہے (۱) اعانت علی المعصیت (۲) مال حرام سے اجرت لینا کیونکہ بینکوں کی آمدنی کا بڑا حصہ حرام ہی ہے جو سود سے حاصل شدہ ہے اور اگر اس کا کام سود سے متعلق نہ ہو تو وہ صرف پہلی وجہ سے

حرام ہے اگر کوئی ایسا بینک موجود ہو جسکی آمدنی کا بڑا حصہ حلال ہو تو اس کی نوکری جائز ہے بشرطیکہ اس کا کام سودی لین دین سے کوئی تعلق نہ ہو (تکملة فتح الملهم ۱/ ۶۱۹ والله اعلم)

ربوا الفضل: جن چیزوں سے معاملہ متعلق ہوتا ہے وہ تین قسم کی ہیں یا تو وزن سے ان کا لین دین ہوتا ہے جیسے سونا، چاندی یہ موزون ہے، یا کسی ظرف سے ناپی جاتی ہیں جیسے غلہ لیکن اکثر غلہ کو تول کر بیچنے کا دستور ہے، لہذا یہ غلہ موزون اور مکیل دونوں ہیں۔ جو موزون اور مکیل نہیں ہے جیسے کپڑا وہ گن کر بیچی جائے یا گزوں سے ناپ کر۔ اب یاد رکھئے کہ وہ چیزیں موزون اور مکیل ہونے کی صفت کو قدر کہتے ہیں اور ہر شئی کی ایک حقیقت ہوا کرتی ہے مثلاً چاندی کا چاندی ہونا، گیہوں کا گیہوں ہونا، کپڑے کا کپڑا ہونا اسکو جنس کہتے ہیں، پس جن اشیاء میں مبادلہ واقع ہوتا ہے، کبھی وہ قدر میں متحد ہوتی ہیں اور جنس میں مختلف مثلاً گیہوں اور چنا کہ قدر میں تو مشترک ہیں کیونکہ دونوں موزون ہیں یا دونوں مکیل مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ایک کی حقیقت گیہوں ہے دوسرے کی حقیقت چنا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جنس میں تو اتحاد ہوتا ہے مگر قدر میں اتحاد نہیں ہوتا جیسے بکری بکری سے مبادلہ ہو وہاں جنس تو متحد ہے مگر چونکہ وہ موزون و مکیل نہیں اسلئے نہ قدر ہے نہ اتحاد قدر، اور کبھی قدر بھی متحد ہوتا ہے اور جنس بھی متحد جیسے گیہوں سے گیہوں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ جنس متحد نہ قدر متحد جیسے روپیہ اور کپڑا یا روپیہ اور جانور پس یہ اشیاء چار قسم کی نکلیں (۱) متحد القدر غیر متحد الجنس (۲) متحد الجنس غیر متحد القدر (۳) متحد الجنس والقدر (۴) غیر متحد الجنس والقدر۔

اب قاعدہ یہ ہے کہ دو چیزیں جو متحد الجنس والقدر ہوں انکے مبادلہ میں دو امر واجب ہیں ایک یہ کہ دونوں وزن یا کیل میں برابر ہوں، دوسرے یہ کہ دونوں دست بدست ہوں مثلاً گیہوں کو باہم بدلنا چاہیں تو دونوں طرف ایک سیر ایک سیر ہونا ضروری ہے اور ایک مجلس میں دونوں کو اپنا حق لینا واجب ہے اور جو چیزیں متحد الجنس غیر متحد القدر ہوں یا متحد القدر غیر متحد الجنس ہوں ان میں کمی بیشی جائز ہے ادھار جائز نہیں مثلاً بکری بکری سے بدلنا چاہیں تو یہاں جنس ایک ہے مگر قدر ایک نہیں ایسا ہی گیہوں اور چنا آپس میں بدلنا چاہیں تو یہاں قدر ایک ہے اور جنس متحد نہیں تو ان میں کمی بیشی جائز ہے مثلاً گیہوں ایک سیر اور چنا دو سیر، ایک طرف ایک بکری اور دوسری جانب

دو بکریاں یہ درست ہے مگر ایک جانب نقد اور دوسری جانب ادھار ہو تو یہ جائز نہیں، دست بدست لین دین واجب ہے اور جو چیزیں غیر متحد الجنس والقدر ہوں ان میں کمی بیشی بھی جائز ہے اور نقد اور ادھار کا فرق بھی جائز ہے مثلاً سو روپیہ کی گائے لی تو یہاں نہ جنس متحد ہے نہ قدر لہذا نہ دست بدست ہونا ضروری ہے نہ کہ برابری۔

الحاصل چار قاعدے نکلے، اشیاء متحد القدر، متحد الجنس میں برابری اور دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء غیر متحد القدر و غیر متحد الجنس میں نہ برابری واجب ہے اور نہ دست بدست ہونا واجب ہے، اشیاء متحد الجنس غیر متحد القدر، اور اشیاء متحد القدر غیر متحد الجنس میں دست بدست ہونا واجب ہے اور برابری ضروری نہیں ان چاروں قاعدوں کے خلاف جب لین دین ہوگا وہ شرعاً ربوا ہے یعنی جس جگہ دست بدست ہونا واجب ہے وہاں اگر ایک جانب بھی ادھار ہو اور جہاں برابری اور دست بدست ہونا دونوں امر واجب ہیں وہاں ادھار سے بھی سود ہو جائیگا اور کمی بیشی سے بھی سود ہو جائیگا (صفائی معاملات)

حدیث: عن عبادة بن الصامتؓ قال قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ حدیث مذکور میں چھ اشیاء کے متعلق ربوا کی حرمت آئی ہے اب ربوا ان اشیاء ستہ کے ساتھ خاص ہے یا دوسری اشیاء کی طرف بھی یہ حکم متعدی ہوگا اس میں اختلاف ہے:

مذاہب: (۱) اہل ظواہر کے نزدیک حکم ربوا صرف ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص ہے (۲) جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ ہے لہذا جن چیزوں میں وہ علت پائی جائے گی انکا بھی یہی حکم ہوگا، پھر انکے مابین علت کے متعلق اختلاف ہوا، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سونے اور چاندی میں ربوا کی علت ثمنیت ہے اور باقی چاروں میں شافعیؒ کے نزدیک مطعومیت (جو چیز کھائی جاتی ہو) ہے اور اتحاد جنس شرط ربوا ہے نہ کہ علت اور مالکؒ کے نزدیک ادخار (ذخیرہ بنا کر رکھنے کے قابل ہونا) ہے، ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے یعنی ذہب و فضہ میں وزن مع الجنس علت ہے اور بقیہ چار میں کیل مع الجنس ہے شوافع و حنفیہ کا

ثمرۂ اختلاف لوہے اور تانبے وغیرہ میں ظاہر ہوگا، شوافع کے نزدیک لوہے کے باہم تبادلہ میں کمی بیشی جائز ہے کیونکہ اس میں ثمنیت اور مطعومیت دونوں مفقود ہیں اور حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں وزن مع الجنس پایا جاتا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک اموال ربویہ میں سے غیر ذہب وفضہ میں تعیین البدلین فی المجلس واجب ہے نہ کہ تقابض فی المجلس (مجلس میں بدلین کا قبضہ) بخلاف ذہب وفضہ کے کہ ان میں تقابض فی المجلس ہی واجب ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ تمام اموال ربویہ میں تقابض واجب ہے تعیین کافی نہیں (تکملۃ فتح الملھم ۱/۵۹۳)

بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً کا مسئلہ :

حدیث : عن جابر قال جاء عبد..... فاشتراه بعبدین اسودین .

اس سے چند مسائل معلوم ہوئے کہ (۱) غلام مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہجرت نہیں کرسکتا (۲) غیر سودی مال میں زیادتی، کمی جائز ہے، چنانچہ ایک جانور کا دو جانوروں کے بدلہ میں دست بدست لین دین جائز ہے خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا، اسلئے کہ حیوان سودی مال نہیں کیونکہ یہ نہ کیلی ہے اور نہ وزنی، لیکن حیوان کی بیع حیوان سے اگر دونوں جانب نسیئۃً (ادھار پر) ہو جیسے بائع کہے کہ میں ایک بیل تمکو ایک ماہ کے بعد دونگا اور اسکے بدلہ میں تم مجھکو دو بیل ایک سال کے بعد دیدینا اسکو بیع الکالی بالکالی کہتے ہیں، یہ تو بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ یہ بیع المعدوم بالمعدوم ہے ایک حدیث میں ہے نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الکالی بالکالی، اور اگر بیع الحیوان بالحیوان ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے نسیئۃً ہو تو اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب : (۱) شافعیؒ ، مالکؒ ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبین، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

دلیل شوافع : عن عمرو بن العاصؓ ان النبی ﷺ امرہ ان یجھز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ من قلائص الصدقۃ وکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقۃ (ابوداؤد، دارقطنی) اس سے بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً متفاضلا ثابت ہوا ۔

دلیل احناف: (۱) عن سمرة بن جندبؓ ان النبی ﷺ نهی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰة) قال الترمذی هذا الحدیث حسن صحیح (۲) عن جابرؓ ان النبی ﷺ قال لاباس الحیوان بالحیوان واحداً بأثنین یدا بیدٍ وکرهه نسیئة (ابن ماجة) (۳) عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ نهیٰ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة (اخرجه الطحاوی والترمذی فی العلل) ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً مطلقا جائز نہیں (۴) یہ بات بدیہی ہے کہ حیوانات میں خلقۃً فرق ہوتا ہے لہذا یہ امر باعث نزاع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیئے۔

جوابات: (۱) طحاویؒ اور تورپشتیؒ نے کہا کہ یہ معاملہ تحریم ربوا سے پہلے کا تھا پھر منسوخ ہوگیا (۲) عمروؓ کی روایت فعلی ہے اور سمرہؓ اور جابرؓ، اور ابن عباسؓ کی روایات قولی ہیں، فعلی پر قولی حدیث کی ترجیح ہوتی ہے (۳) محرم اور مبیح کے درمیان جب تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے لہذا دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۴) عمرو بن العاصؓ کی روایت مذکورہ میں ہے کہ صدقہ کے اونٹوں کی آمد تک کیلئے اونٹ قرض لئے گئے تھے یہ مدت مجہول ہے جو بیع میں جائز نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع نہیں تھی بلکہ قرض کا معاملہ تھا شاید اسوقت اسکی گنجائش تھی (۵) احناف کی ان تینوں روایات کی تائید ابن عمرؓ اور علیؓ کے قول سے بھی ہوتی ہے۔

(اخرجہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ)

سونے کی خرید وفروخت کا مسئلہ:

حدیث: عن فضالة بن ابی عبید فقال لاتباع حتی تفصل، اس حدیث سے معلوم ہوا جس قلادہ یا ہار میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو یا جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کیا گیا ہو اسی قسم کی چیزوں کی بیع سونے یا چاندی سے کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے

مذاہب: (۱) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جائز نہیں جب تک ان چیزوں سے سونے یا چاندی الگ نہ کرلے تاکہ ہم جنس چیزوں کا کمی بیشی کے ساتھ باہمی لین دین ہونے کی وجہ سے ربا کی صورت پیدا نہ ہوجائے ہاں اگر سونے کا جڑاؤ کیا ہوا زیور وغیرہ چاندی کے بدلے میں

فروخت کیا جائے تو اس صورت میں زیور سے سونے کو الگ کردینا ضروری نہیں (۲) اور امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ''ذہبِ مفرد'' ''ذہبِ مرکب'' سے زیادہ ہوتو جائز ہے ورنہ جائز نہیں (۳) مالکؒ کے نزدیک اگر غیر ذہب ذہب کا تابع ہوتو مثلاً بمثل وزن کے اعتبار سے جائز ہے اور اگر ذہب غیر ذہب کا تابع ہوتو سلع یعنی سامان کی مانند جائز ہے ۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: حدیث الباب ۔

دلیل ابوحنیفہؒ: متعدد صحیح احادیث میں حضرت ﷺ کا یہ حکم بطور ضابطہ مذکور ہے کہ سونا یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا جائز ہے خواہ خالص ہو، خواہ کسی چیز کے ساتھ مخلوط ہو بشرطیکہ ہم جنس چیزوں میں مساوی ہو کمی بیشی نہ ہو۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں لاتباع فرمانا اس وجہ سے تھا کہ قلادہ میں بارہ دینار سے زائد سونا موجود تھا جو حضرت فضالہؓ کے فرمان ففصلتها فوجدت فيها اكثر من اثنى عشر دينارًا سے واضح ہے حالانکہ قلادہ کی قیمت کل بارہ دینار ادا کی گئی تو شرعاً یہ ربوا ہے اسلئے آنحضرتؐ نے 'لاتباع' فرمایا اور حتی تفصّل کا فرمان تمیز کامل کیلئے ہے کہ خریدنے سے قبل مکمل اندازہ کرلیا جائے کہ مخلوط چیز میں سونا کتنا ہوگا حسی طور پر اجزاء مخلوطہ کو الگ الگ کرنا مراد نہیں (۲) یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے شدت احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ حکم فرمایا ہو، لہذا یہ استحباب پر محمول ہے۔

الفصل الثانی

حدیث: عن سعد بن ابی وقاصؓ قال سمعت رسول الله ﷺ سئل عن شراء التمر بالرطب فقال اينقص الرطب اذا يبس فقال نعم فنهاه عن ذالك تمر بمعنی خشک خرما اور رطب بمعنی تازہ خرما ۔

مذاہب: (۱) بیع الرطب بالتمر ائمۂ ثلثہ کے نزدیک جائز نہیں (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کے ساتھ جائز ہے

واعلم ان هناك صورتين فی بيع الرطب بالتمر الخ یعنی بیع الرطب بالتمر کی دوصورتیں ہیں پہلی یہ کہ درخت پر معلق کھجور کو اتارے ہوئے کھجور سے بیچا جائے جس کا نام مزابنہ

ہے یہ بالاجماع حرام ہے اس سے صرف ''عرایا'' کی صورت مستثنی ہے علی اختلاف الاقوال فی تفسیر ہا اور دوسری صورت یہ کہ رطب مقطوع کو تمر مقطوع سے بیچا جائے اس میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں خواہ بیع بالتساوی ہو یا بالتفاضل ہو یہی قول ابو یوسفؒ، محمدؒ کا ہے اور ابوحنیفہ کے نزدی تساوی اور یداً بید کی صورت تو جائز ہے اور تفاضل، ادھار کی صورت حرام ہے (تکملة ۱/ ٤٠٠)

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث ابوسعیدؓ وغیرہ میں مثلاً بمثل یداً بید، اور بعض روایت میں وزناً بوزن (مسلم) وارد ہے یہ حدیث حرمت ربوا کا اصل ہے اس میں متفاضلاً بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل یداً بید کی اجازت ہے (۲) قوله تعالیٰ احل الله البيع، کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بیع جائز ہو جب تک کوئی قوی حدیث اس سے کسی قسم کی بیع کو خارج نہ کردے، یہاں ایسی کوئی قوی حدیث موجود نہیں، اسلئے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے۔

جوابات: (۱) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاشؒ ہے جو مجہول ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہوسکتی ہے (۲) یا وہ حدیث ادھار پر محمول ہے چنانچہ ابوداؤد میں (الف) الی اجل کی قید ہے (ب) اور بعض روایت میں آیا ہے نھی رسول اللهﷺ عن بیع الرطب بالتمر نسیئة (ابوداؤد، بیہقی، معارف مدنیہ) (ج) خود حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے کہ حضورؐ کا سوال، کیا رطب سوکھنے کے بعد کم ہوجاتا ہے؟ یہ بات تو اتنی ظاہر باہر ہے کہ ہر شخص کو معلوم ہے، اسلئے اس سوال کا مقصد اس بیع کے نسیئۃً عدم جواز کی علت پر خبردار کرنا تھا کہ خشک ہونیکے بعد برابری باقی نہیں رہے گی اور جسکے حصہ میں رطب آیئگا اسکے پاس کم پہنچے گا اور یہ خرابی نسیئۃ میں لازم آتی ہے لہذا یہ ممنوع ہے اور نقد کی صورت میں بالفعل مساوات ہے اسلئے یہ اس سے خارج ہے (۳) شارحین لکھتے ہیں امام ابوحنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے وہاں کے علماء نے یہ مسئلہ بھی پیش کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر دونوں ایک جنس ہے یا دو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث ''التمر بالتمر مثلا بمثل'' سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہیئے اور اگر دو

جنس ہے تو اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم (الحدیث) کی بناپر جائز ہونا چاہیئے۔

حدیث: عن سعید بن المسیبؒ مرسلا ان رسول الله ﷺ نهی عن بیع اللحم بالحیوان.

مسئلۂ خلافیہ، مذاہب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک جانور کے عوض گوشت فروخت کرنا مطلقاً ممنوع ہے خواہ گوشت اسی جانور کی جنس کا ہو یا کسی دوسری جنس کا، خواہ جانور حلال ہو یا حرام، چنانچہ انکے نزدیک گائے کے گوشت کے عوض گدھا خریدنا بھی حرام ہے

دلیل: (۱) حدیث الباب ہے (۲) محمدؒ کے نزدیک اگر بیع الحیوان بلحم غیر جنسه ہو کبیع لحم البقرة بالشاة الحیة تو مطلقا جائز ہے اور اگر بیع الحیوان بلحم جنسه ہو تو گوشت جانور کے گوشت سے زیادہ ہونا ضروری ہے تاکہ زیادتی کھال وغیرہ کے عوض ہو جائے (۳) ابوحنیفہؒ، اور ابویوسفؒ کے نزدیک جانور کی بیع گوشت کے عوض ہر طرح جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ یہاں وزنی چیز (گوشت) کی بیع غیر وزنی چیز (جانور) کے ساتھ ہے یہ تو مطلقا جائز ہے خواہ برابر ہو یا کم وبیش۔

جواب: حدیث الباب میں جو نہی ہے وہ ادھار کی صورت پر محمول ہے کیونکہ جانور موٹا اور دبلا ہوتا رہتا ہے اور گوشت کے ادھار میں تعیین مشکل ہوتی ہے (ہدایہ ۳/۶۵، مرقاۃ، لمعات وغیرہ)

حدیث: عن اسامة بن زیدؓ ان النبی ﷺ قال الربوا فی النسیئة وفی روایة قال لا ربوا فیما کان یدا بید.

ربوا صرف نسیئہ میں ہوتا ہے خواہ جنس متحد ہو یا مختلف اگر دست بدست ہو جائے، تو متفاضلا بھی جائز ہے، حدیث ہذا کی بناپر پہلے یہ ابن عباسؓ کا مسلک تھا پھر ابن عباسؓ نے اس سے رجوع کرلیا لہذا دونوں قسم کے ربوا کی حرمت پر اجماع ہو گیا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) یہ مختلف الجنس اشیاء پر محمول ہے (۲) یہ حصر اضافی ہے نہ حقیقی کما فی قوله تعالیٰ انما حرم علیکم المیتة، یہاں بطریق حصر صرف چھ چیزوں کی حرمت بیان کی، یہ مشرکین کے بحیرہ، سائبہ وغیرہ کے مقابلہ میں ہے حالانکہ کتا

،گدھاوغیرہ بھی حلال نہیں، حدیث الباب میں بھی کسی نے آنحضرت ﷺ سے تساوی کے ساتھ فروخت کرنے کے متعلق سوال کیا ہوگا تو جواباً آپؐ نے یہ فرمایا، اس صورت میں سود صرف ادھار میں ہوگا نقد میں نہیں، لہذا الربوا میں الف لام عہدی ہے۔

باب المنهی عنها من البیوع

حدیث: عن جابرؓ.....عن المخابرة والمحاقلة والمزابنة ،،مخابرہ یہ خیبر سے بنا ہے یعنی خیبر والا معاملہ کرنا جو آنحضرتؐ نے خیبر کے یہود سے کیا تھا کہ باغات سب حضورؐ کے ہیں اور محنت یہود کی، پیداوار نصف نصف، یا خبار سے بنا ہے بم نرم زمین جس میں زمین ایک کی ہو اور اسکو نرم کر کے بونا دوسرے کے ذمے ہو۔ حدیث میں اسکی تفسیر اسطرح کی ہے کہ زمین کاشت کیلئے بطور کرایہ پیداوار کی تہائی یا چوتھائی پر دی جائے، مخابرہ اور مزارعہ کے مابین فرق یہ ہے مخابرہ میں محنت، تخم، بیج کرایہ دار کا ہوتا ہے اور مزارعہ میں تخم مالک زمین کا صرف محنت کرایہ دار کا (۱) یہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے،

دلائل ابوحنیفہؒ: (۱) حدیث الباب (۲) اس میں اجرت مجہول رہتی ہے (۳) حاصل ہونیوالی چیز معدوم ہوتی ہے اور جو چیز معدوم ہوتی ہے اسکا کوئی معاملہ معتبر نہیں ہوتا ہے۔

دلائل صاحبین: (۱) واقعۂ خیبر کما مر آنفاً (۲) الضرورات تبیح المحظورات کی بنا پر اگر اسکو جائز نہ رکھا جائے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانیاں جھیلنی پڑیں گی، اسلئے فتوی صاحبین کے قول پر ہے اور واقعۂ خیبر کی وجہ سے یہ حدیث منسوخ ہے اور ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ اس کی حرمت پر متفق ہیں زمین کے معین حصہ میں خواہ کتنی پیداوار ہو یا بالکل نہ ہو۔

محاقلہ یہ حقل سے بنا ہے بم عمدہ قابل کاشت زمین، پھر کھیت کو بھی حقل کہا جاتا ہے کیونکہ بیج حتی الامکان عمدہ زمین میں بویا جاتا ہے، حدیث الباب میں محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی کہ کوئی شخص اپنا کھیت ایک سو 'فرق' گندم کے عوض بیچے۔ فرَق بفتح الراء وہ پیمانہ جس میں سولہ رطل، تقریبا سات سیر غلہ سمائے اور 'فرق' بجزم الراء وہ پیمانہ جس میں ایک سو بیس سیر غلہ سمائے، یہاں 'فرق' کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے یعنی گندم کی معین مقدار کھیت والے کو دے اور کھیت میں کھڑے گیہوں

اسکے بدلہ میں خرید لے چونکہ اس میں ربوا کا اندیشہ ہے اسلئے یہ جائز نہیں ۔

حدیث: عن جابرؓ قال نهى رسول الله ﷺ عن المعاومة وعن الثنيا ورخص في بيع العرايا .

معاومة یہ عام سے بنا ہے بم سال، معاومہ یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال دوسال، تین سال یا زیادہ مدت کیلئے فروخت کر دیا جائے جیسا کہ آجکل عام رواج ہے یہ بیع باطل ہے کہ اس میں وہ چیز خریدی جاتی ہے جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئی جیسا کہ جانور کے غیر پیدا شدہ بچے خرید لینا باطل ہے۔

الثنيا: اسکا مطلب یہ ہے کہ درختوں پر موجود پھلوں کو بیچا جائے لیکن ان میں سے ایک غیر معین مقدار یا معین مقدار مستثنیٰ کر لی جائے مثلاً یہ کہے کہ ان میں سے چند من یا دس من میرے، باقی تیرے لئے ہیں یہ منع ہے کیونکہ یہ بیع مجہول ہے۔

حدیث: عن ابي هريرةؓ ان رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا بخرصها من التمر في مادون خمسة اوسق اوفي خمسة اوسق شك داؤد بن الحصين متفق عليه .

العرايا: یہ عریۃ کی جمع ہے (فعيلة بمعنى مفعولة) عروا (ن) بم عطیہ مانگنے کا قصد کرنا، درخت پر لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا (قاموس) متعدد احادیث میں بیع مزابنہ کی ممانعت اور ''عرایا'' کے جواز پر اتفاق ہے لیکن عرایا کیا چیز ہے جس کی آپ نے اجازت عطا فرمائی، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف ہوا ہے، اس میں پانچ اقوال مشہور ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عرایا بھی بیع مزابنہ ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ عرایا پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے اور مزابنہ پانچ وسق سے زیادہ میں، اور اگر ٹھیک پانچ وسق ہو نہ کم نہ زیادہ تو اصح قول کے مطابق یہ بیع جائز نہیں ہوگی (۲) امام احمدؒ کے نزدیک عرایا یہ ہے کہ کسی آدمی کو چند درختوں کا پھل ہبہ کیا جائے اور موہوب لہ واہب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو بیچ دے، اگر یہ پانچ وسق سے کم میں ہو تو جائز ہے (۳) امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اپنے باغ کے کسی ایک یا چند درختوں کا پھل ہبہ کر دے، مگر باغ میں واہب کے اہل خانہ موجود

ہونے کی وجہ سے اسے موہوب لہ کا بار بار آنا اچھا نہ لگے تو اس صورت میں واہب کیلئے جائز ہوگا کہ وہ موہوب لہ سے درختوں پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے خرید لے لیکن اس بیع کے جواز کیلئے امام مالکؒ کے نزدیک چار شرطیں ہیں (۱) پھل پک جائے (۲) پھل پانچ وسق یا اس سے کم ہو (۳) واہب جن کھجوروں کے بدلے وہ پھل خرید رہا ہے وہ موہوب لہ کو کٹنے کے وقت دے اگر نقد دے دیا تو یہ جائز نہ ہوگا (۴) عوض میں دیئے جانے والے ثمر ہدیہ والے پھل کی قسم سے ہو۔

(۴) ابوعبید قاسم بن سلامؒ کہتے ہیں عرایا اصل میں وہ چند درخت ہوتے تھے جنہیں باغ کا مالک پورے باغ کا سودا کرتے وقت اپنے اہل وعیال کے لئے مستثنیٰ کر لیتا تھا یہ درخت نہ تو سودا میں شامل ہوتے تھے اور نہ ہی ان پر حضور اکرم ﷺ صدقہ لازم فرماتے تھے، وہ غریب لوگ جو سونے چاندی کے مالک نہ ہوتے تھے اور ان کا دل چاہتا تھا کہ ہم بھی رطب کھائیں تو انہیں آپ نے رخصت دے رکھی تھی کہ وہ تمر کے بدلے ان درختوں کا تازہ پھل خرید لیں، تا کہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رطب کھالیں اور یہ تجارت اور ذخیرہ اندوزی کیلئے ایسا نہیں کرتے تھے (۵) امام ابوحنیفہؒ عریہ کی بعینہ وہ تفسیر کرتے ہیں جو امام مالکؒ نے کی ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں یہ حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پیشتر ہی ایک موہوب کو دوسرے شئی موہوب کے ساتھ تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ ہبہ قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا جب موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی واہب کی رائے تبدیل ہوگئی تو اب یہ صورۃً تو بیع ہے اسلئے اسے بیع العرایا کہا جاتا ہے لیکن حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے بلکہ ہبہ کی تبدیلی ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے جواز کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

<u>خلاصہ</u> یہ ہے کہ ائمۂ ثلثہ اور امام ابوعبید عرایا کو ایسی بیع قرار دیتے ہیں جس کا رسول اللہ ﷺ نے بیع المزابنہ کی حرمت سے استثناء فرمایا ہے جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صورۃً اور مجازاً تو بیع ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک ہبہ کی تبدیلی ہے دوسرے ہبہ کے ساتھ۔

<u>مذہب حنفیہ کے وجوہ ترجیح</u>: اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کی تفسیر لغۃً اور روایۃً ودرایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغۃً اس لئے کہ عرایا، عریۃ کی جمع ہے اور ابن منظور نے لسان العرب میں اور ابن سیدہ نے محکم میں اور جوہری نے صحاح میں مختلف شعراء اور ادباء کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے ان سب میں قدر مشترک یہی ہے کہ عریۃ کے معنی عطیہ اور ہبہ ہیں اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی جس کھجور کو ہبہ کردیا اسے ''عریۃ'' کہلاتا ہے اور دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اسکے یہی معنی سمجھے جاتے تھے اور امام مالکؒ نے ''العرایا'' کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اسلئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی ،اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک لغۃً راجح ہے۔

روایۃً: اسلئے کہ کئی روایات اس تفسیر پر دلالت کرتی ہیں (۱) مثلاً صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ان رسول ﷺ رخص فی العریۃ یاخذ ھا اھل البیت بخرصھا تمرا یأ کلونھا رطبا رسول اللہ ﷺ نے عطیہ دینے والوں کو اس بات کی رخصت دی ہے کہ وہ اپنے عطیہ کے بدلے میں اندازے سے تمر دے کر کھانے کے لئے رطب لے لیں ۔اس حدیث سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عریہ لینے والے وہی ہیں جنہوں نے عریہ دیا تھا (۲) بخاری شریف میں سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت ہے ان رسول اللہ ﷺ نھی عن بیع الثمر بالتمر ورخص فی العریۃ ان تباع بخرصھا یاکلھا اھلھا رطبا ۔اس حدیث میں لفظ اہل اس پر دلالت کرتا ہے کہ رطب کھانے والے وہی ہوتے تھے جو باغ کے مالک ہوتے تھے اور یہ معنی امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ ہی کی تفسیر کے مطابق صحیح ہو سکتے ہیں (۳) متعدد احادیث اور آثار سے یہ ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب عامل کو اس مقصد کے لئے روانہ فرماتے تھے کہ وہ باغات پر عشر کی تعیین کے لئے ان کے پھل کا اندازہ کرلے تو اسے خاص طور پر ہدایت کی جاتی تھی کہ عرایا کو اس اندازے سے مستثنیٰ رکھے اور اس پر عشر واجب نہ کرے۔

واضح رہے کہ عریہ کو عشر میں سے مستثنیٰ کرنے کے جواز کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ہم عریہ کی وہی تفسیر کریں جو امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ نے کی ہے۔

درایت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول راجح ہے کیونکہ مزابنہ ربا کی ایک شاخ ہے اور ربا کی حرمت قران کریم اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور ربا ہر چیز میں حرام ہے خواہ وہ

قلیل ہو یا کثیر اور جونسی بھی جنس میں سے ہو، اور شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ محض تمر کے بدلے رطب کھانے کیلئے ربا کو حلال قرار دیا جائے اور یہ بات بھی عقل میں نہیں آتی کہ پانچ وسق میں ربا کا کوئی معاملہ صحیح ہو اور پانچ وسق سے کچھ زائد ہو جائے تو اس میں نہ صرف یہ کہ حرام ہو بلکہ اللہ اور رسول کے ساتھ اعلان جنگ ہو۔ لہذا اس کی ایسی تاویل ضروری ہے جس سے وہ کتاب وسنت کی موافق ہو جائے۔ اور یہ فقط اس صورت میں ممکن ہے جبکہ عرایا کی وہ تفسیر کی جائے جو امام صاحبؒ نے کی ہے جبکہ اس کی تائید لغت، روایت، درایت اور اہل مدینہ کے عرف سے بھی ہوتی ہے ۔

وربما يعترض الشافعية على الحنفية بان استبدال موهوب بموهوب اخر الخ

حنفیہ پر شوافع کے تین اعتراضات ہیں (۱) عرایا کے لئے رخصت کا استعمال (۲) عرایا کو حرمت مزابنہ سے مستثنیٰ کرنا (۳) عرایا پر لفظ بیع کا اطلاق یہ تینوں باتیں ایسی ہے جن سے عرایا کا مزابنہ کی ایک قسم ہونا ثابت ہوتا ہے

خلاصۂ جواب: (۱) چونکہ اس استبدال میں خلف وعدہ (وعدہ خلافی) کی صورت پائی جاتی ہے لہذا اس میں بظاہر کراہت تھی جو شارح علیہ السلام کی رخصت سے دور ہوگئی (۲) مزابنہ سے اس کی استثنا اگرچہ صورۃً متصل ہے مگر حقیقۃً منقطع ہے (۳) اس کے لئے لفظ بیع کا استعمال راویوں کا اضافہ ہے نیز یہ روایت بالمعنی ہے نہ کہ باللفظ چنانچہ بہت سی روایات لفظ بیع کے اطلاق کے بغیر "ورخص فی العرایا" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہیں چنانچہ مسلم کی جو روایت یحیی بن سعید کے واسطہ سے ملتی ہے اس میں لفظ بیع موجود نہیں (تکملہ فتح الملہم ج ۱ ص ۴۰۷۔۴۲۶)

حدیث: **عن عبد الله بن عمرؓ نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى يبد وصلاحها نهى البائع والمشترى (متفق عليه)**

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدو صلاح سے پہلے پھلوں کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور منع بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہے۔

یہاں تین اہم مباحث ہیں: (۱) بدو صلاح کی تفسیر: یعنی لغت میں بدو بمعنی ظہور اور صلاح یہ فساد کی ضد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل تباہی اور فساد سے

محفوظ ہو جائیں۔ اور شوافع کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل میں پختگی اور مٹھاس کے آثار ظاہر ہو جائیں مثلاً ان میں رنگ آجائے اور وہ نرم ہونے لگیں۔ اور اس بارے میں جتنی احادیث آئی ہیں ان کے مجموعہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بدو صلاح سے مراد یہ ہے کہ وہ آفات سے محفوظ ہو جائیں لیکن آفات سے محفوظ ہونا پھلوں کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے بعض پکنے اور مٹھاس پیدا ہونے سے اور بعض سرخ یا زرد ہونے سے محفوظ ہوسکتے ہیں علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں اسکو کافی تفصیل سے لکھا ہے۔

(۲) بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی خرید و فروخت کا حکم: ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع تو بالاجماع باطل ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، اور پھل ظاہر ہونے اور لگنے کے بعد بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں ہیں (۱) بشرط القطع یعنی فوری طور پر کاٹ لینے کی شرط پر بیچنا (۲) بشرط الترک یعنی کٹنے کے وقت تک پھلوں کو درختوں پر رکھنے کی شرط پر بیچنا (۳) مطلق بیچنا یعنی نہ قطع کی شرط لگائی جائے نہ ہی ترک کی، پہلی صورت بالاجماع جائز ہے اور دوسری صورت بالاجماع باطل ہے اور تیسری صورت میں اختلاف ہے مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ دوسری صورت کی طرح اسے بھی باطل قرار دیتے ہیں (۲) امام ابوحنیفہؒ پہلی صورت کی طرح اسے جائز اور صحیح کہتے ہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب، کیونکہ حدیث میں مطلقاً بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع سے منع کیا گیا البتہ ان کے نزدیک پہلی صورت اس نہی سے مستثنیٰ ہے کیونکہ پھلوں کے کٹنے کے بعد ان کی بیع کے جواز میں کوئی نزاع باقی نہیں رہا، اب تو وہ حقیقت میں کٹے ہوئے پھلوں کی بیع ہے۔

دلیل احناف: یہ کہ اطلاق والی صورت حقیقۃً پہلی صورت میں داخل ہے کیونکہ اگر بائع مشتری کو حکم دے تو اس پر فوری طور پر پھلوں کا کاٹنا واجب ہوگا اور اگر بائع کاٹنے کا حکم نہ دے تو یہ اس کا قصور ہے بیع کا تقاضا تو یہ نہیں تھا۔

حدیث الباب کے جوابات: (۱) علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں نہی شرط ترک پر محمول ہے اور اسے ہم جائز قرار نہیں دیتے اور اگر ہم یہ تخصیص اور تا

کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ الفاظ حدیث کے عموم پر ائمہ ثلثہ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ وہ قبل بدو الصلاح بشرط القطع کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور قبل بدوالصلاح کے ساتھ خاص کرنیکی وجہ دو ہیں (الف) یہ بیع اور شرط ہے (ب) اس میں غرر کا امکان ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ پھل پیدا ہی نہ ہو بخلاف بعد بدو صلاح کی بیع کہ اس میں غرر نہیں بلکہ وہ صرف بیع اور شرط کی وجہ سے حرام ہے لھذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا قبل بدوالصلاح کیساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے بشرط الترک تو بعد بدوالصلاح بھی بیع ناجائز ہے (۲) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ صرف بیع سلم کے بارے میں ہے کیونکہ اہل مدینہ حضور اکرم ﷺ کی تشریف آوری سے قبل دو دو سال کے لئے بیع سلم کرلیا کرتے تھے تو آپ ؐ نے انہیں ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع سلم کے شرائط مفقود ہیں (۳) امام طحاویؒ نے بعض علماء سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ حدیث عام بیوع کے بارے میں ہے تو کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مشورہ اور خیر خواہی کے طور پر ہے حضرت علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ یہ تینوں توجیہات صحیح ہیں، البتہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے نہی ایک بار نہیں بلکہ مختلف مواقع پر فرمائی ہے ۔

<u>بدو صلاح کے بعد بیع کا حکم</u>: بدو صلاح کے بعد بیع کی تین صورتیں ممکن ہیں (۱) بشرط القطع (۲) بشرط الترک (۳) کسی شرط کے بغیر مطلقا فروخت کرنا۔

<u>مذاہب</u> (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں بیع جائز ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی صورت اور تیسری صورت میں بیع جائز ہے اور دوسری صورت میں بیع فاسد ہے (۳) امام محمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر بشرط الترک پھلوں کے بڑے ہونے کے بعد بیع کی جائے تو عرف کی بناء پر استحساناً بیع جائز ہے اور اگر بڑھوتری مکمل ہونے سے پہلے بیع کی جائے تو بیع فاسد ہے ۔

<u>دلیل ائمہ ثلثہ</u>: انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا ہے ۔

<u>دلیل احناف</u>: نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط ہے۔

جواب: ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف حجت نہیں ہے، لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہے ۔

وخلاصة هذا المبحث على ماذكره ابن الهمام :انه لاخلاف في عدم جواز بيع الثمار قبل ان تظهر ولافي عدم جوازه بعد الظهور قبل بدوالصلاح بشرط الترك ولافي جوازه قبل بدوالصلاح اوبعده بشرط القطع لكن بدوالصلاح عندنا ان تأمن العاهة والفساد وعند الشافعيؒ ظهور النضج والحلاوة والخلاف انماهو في بيعها قبل بدوالصلاح لا بشرط القطع فعند الشافعيؒ ومالكؒ وأحمدؒ لايجوز وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الأكل ولافي علف الدواب ففيه خلاف بين المشائخ، قيل لايجوز ونسبه قاضي خان لعامة مشائخنا والصحيح انه يجوز لانه مال منتفع به في ثاني الحال ان لم يكن منتفعابه في الحال ،وقداشار محمدؒ في كتاب الزكاة الى جوازه .وهناك خلاف ايضاً في بيعها بعد بدوالصلاح بشرط الترك فعند الأئمة الثلاثة يجوز .وعند ابي حنيفةؒ و ابي يوسفؒ لايجوز وقال محمدؒ ان تناهى عظمها جاز البيع وان لم يتناه لم يجز .

آج کا تعامل: یہاں دو مستقل مسئلے ہیں، انہیں آپس میں خلط ملط کرنا مناسب نہیں ایک مسئلہ ہے پھلوں کو بیچنے کا ۔ اور دوسرا مسئلہ ہے انہیں درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا ۔ جہاں تک پھلوں کو بیچنے کا تعلق ہے ان کی بیع کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) پھلوں کو ظاہر ہونے سے پہلے ہی فروخت کردیا جائے، تو یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں، خواہ اس پر تعامل ہو یا نہ ہو (۲) باغ کا سودا اس وقت کیا جائے جب بعض پھل ظاہر ہو چکے ہو اور بعض ابھی تک ظاہر نہ ہوئے ہوں اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے، ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہیں، لیکن شمس الائمہ حلوائیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پھل زیادہ ہو جو ظاہر ہو چکا ہے تو سب کی بیع جائز ہوجائے گی، امام فضلؒ نے اس قول پر فتویٰ دیا ہے، بلکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زیادہ کے ظاہر ہونے کی بھی شرط نہیں ہے ۔ علامہ ابن عابدینؒ کا رجحان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے (۳) سارے پھل ظاہر ہو چکے ہوں لیکن نہ تو وہ فی الحال انسانوں کے کھانے کے

قابل ہوں اور نہ ہی حیوانوں کا چارہ بن سکتے ہوں، اس صورت میں علامہ ابن الہمامؒ نے جواز کو ترجیح دیا ہے (۴) پھل کھانے کے بھی قابل ہوں اور چارہ بھی بن سکتے ہوں تو بالاجماع ان کی بیع جائز ہے۔

باقی رہا پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانے کا مسئلہ، تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدوصلاح کے بعد بیچا جائے تو اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک شرط ترک جائز ہے (۲) پھلوں کو ان کی بڑھوتری مکمل ہونے اور بدوصلاح سے پہلے بیچ دیا جائے اس صورت میں ترک کی شرط بالاجماع مفسد ہے، لیکن اگر عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے بلکہ عقد تو مطلق ہو پھر بائع مشتری کو ترک کی اجازت دیدے، تو پھلوں میں جو کچھ اضافہ ہوگا وہ مشتری کیلئے حلال ہوگا اور اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر رکھا تو بیع جائز ہوگی اور جو اضافہ ہوگا اسے مشتری صدقہ کردے گا۔

ثم ههنا ناحية أخرى لم يتعرض لها الفقهاء عموما وهى ان البيع بشرط الترك انما يحرم عند الحنفية لكونه بيعا وشرطا ولكن الحنفية يجوزون مع البيع شروطا جرى بها التعامل لان التعامل رافع للنزاع الخ یعنی یہاں مسئلہ کی ایک جانب اور ہے جس سے عموما فقہاء نے تعرض نہیں کیا وہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع بشرط الترک اس لئے حرام ہے کہ وہ بیع اور شرط کی صورت میں داخل ہے لیکن حنفیہ ایسے شرائط کو جائز قرار دیتے ہیں جن کا تعامل چلا آرہا ہو کیونکہ تعامل نزاع کو دور کرنے والا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بیع الثمار میں یہ تو ہوسکتا ہے کہ تعامل نص کا مخصص ہو مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ ناسخ ہو اگر بدوصلاح سے پہلے بشرط الترک بیع کو ہم جائز قرار دیں تو حدیث بالکل ہی متروک ہونا لازم آتا ہے اور یہ تعامل سے جائز نہیں البتہ اگر حدیث الباب کو نہی تنزیہ یا نصیحت پر حمل کیا جائے جیسا کہ عندالبخاری زید بن ثابت کی حدیث کا مفاد ہے۔ بہرحال احتیاط اسی میں ہے کہ عقد میں ترک کی شرط نہ لگائی جائے "والله سبحانه أعلم" (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ج ۱/ص ۳۸۳۰۳۹۶)

حدیث: عن جابرؓ قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع السنين وامر بوضع الجوائح.

بیع السنین: سے بیع معاومہ مراد ہے، اور معاومۃ کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کر دینا مثلاً بائع یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں، چونکہ یہ بیع المعدوم ہے اس لئے ناجائز ہے۔ جوائح جائحۃ کی جمع ہے بمعنی وہ آفت جو پھلوں پر آتی ہے اگر ثمار فروخت کئے لیکن اب تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہوگیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئیگا اور اگر مشتری نے قبضہ کرلیا پھر ثمار ہلاک ہوگئے اس وقت وضع ثمن کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہوگیا اسی قدر ثمن وضع کر دیگا، (۲) مالکؒ کے نزدیک ثلث ثمن وضع کر دیگا (۳) ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک بالکل وضع ثمن نہیں۔

دلائل احمدؒ: (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ انہ قال لو بعت من اخیک ثمرا فاصابتہ جائحۃ فلا یحل لک ان تاخذ منہ شیئا (مسلم)

دلیل مالکؒ: یہ ہے کہ بعض روایت میں وضع ثلث کا ذکر ہے۔

دلیل ابوحنیفہؒ وشافعیؒ: وہ ثمر تو مشتری کے قبضہ اور ذمہ میں ہلاک ہوا لہذا اسی کا مال ہلاک ہوا بائع پر اس کے ضمان کی کوئی وجہ نہیں، چنانچہ حدیث میں ہے الخراج بالضمان یعنی جس شخص کی ذمہ داری میں جو چیز ہوگی اس کے نفع ونقصان کا مالک بھی وہی ہوگا۔

جوابات: (۱) وہ احادیث قبل التسلیم الی المشتری کے متعلق ہے نہ کہ بعد التسلیم (۲) یہ حکم استحبابی ہے یعنی اسوقت بہتر یہ ہے کہ بقدر نقصان قیمت کم وصول کرے اور اگر ساری قیمت لے چکا ہے تو بقدر نقصان واپس کردے، اب بھی متقی لوگ اس پر عمل کرتے ہیں (۳) یا یہ حکم بادشاہان وقت کو ہے کہ خراجی زمینوں کے خراج وصول کرنے میں آفات کے وقت خراج کم لیں (طحاوی، عینی ج۱ص۵۵۴، تعلیق ج۳ص۳۱۹ وغیرہ)

حدیث: عن ابن عمرؓ قال کانوا یبتاعون الطعام فی اعلی السوق.

مدینہ کے بازار میں ایک طرف سے لوگ داخل ہوتے تھے اور دوسری طرف سے نکلتے تھے، آنیوالا حصہ جدھر سے تجار اموال کے اونٹ داخل کرتے تھے اسے اعلی السوق اور نکلنے والے حصہ

کواسفل السوق کہتے تھے، ورنہ سوق مدینہ ہموار تھا وہاں نشیب وفراز نہیں تھا۔

قوله: فيبيعونه في مكانه فنها هم رسول الله ﷺ عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه .

تشریح: یہاں نقل سے مراد نقل مکانی نہیں بلکہ قبضہ کرنا ہے اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد وہی رہی مگر اسے اپنے قبضہ وکنٹرول میں لے لیا تو اسکی بیع درست ہے، قبضہ کی بہت صورتیں ہیں، مکان میں رکھدینا، اپنا قفل لگا دینا، زمین میں حد بندی کر کے اپنی اینٹ گاڑ دینا، اور کیلی وزنی چیز کا ناپ کر لینا وغیرہ ۔

واضح رہے کہ اگر شئی مبیع طعام ہو تو بالاتفاق تصرف قبل القبض جائز نہیں اور اگر طعام کے علاوہ دوسرے اشیاء ہوں تو اسکے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، زفرؒ، محمدؒ اور ثوریؒ کے نزدیک قبل القبض کسی چیز میں تصرف جائز نہیں خواہ زمین، باغ اور گھر ہی کیوں نہ ہو (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ کے نزدیک صرف اشیاء غیر منقولہ مثلاً زمین وغیرہ میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۳) احمدؒ کے نزدیک طعام کے علاوہ مابقیہ تمام چیزوں میں قبل القبض تصرف جائز ہے (۴) امام مالکؒ کے نزدیک طعام میں سے کیلی اور وزنی میں قبل القبض ناجائز باقی میں جائز (۱) **قال عثمان البتي يجوز بيع كل شئ قبل قبضه (۲) قال الشافعيؒ، ومحمدؒ يحرم بيع كل شئ قبل قبضه طعاما كان اوغيره منقولا كان اوغير منقول (۳) قال احمد بن حنبلؒ في اظهر روايته انما يختص النهي بالطعام فلايجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سواه (۴) وقال مالك انما تمنع البيع قبل القبض في المكيل والموزون من الطعام خاصة (۵) قال ابوحنيفةؒ وابويوسفؒ تمنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات ويجوز في العقار الذى لايخشىٰ هلاكه (راجع تكملة فتح الملهم ۱/۳۵۰-۳۵۱)**

دلائل شافعیؒ ومحمدؒ وغیرہ: **(۱) عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله انى رجل ابتاع هذه البيوع وابيعها مما يحل لى منها ومايحرم قال لاتبيعن شيئا حتى**

تقبضه (نسائی) یہاں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز قرار دیا(۲)وعن ابن عباسؓ قال اما الذی نھا عنہ النبی ﷺ فھو الطعام ان یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ ولا احسب کل شئی الامثلہ (متفق علیہ ، مشکوٰۃ ۱/ ۲۴۷) یعنی ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے جس چیز سے منع فرمایا وہ غلہ ہے کہ اسکو قبل القبض فروخت نہ کیا جائے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بارے میں ہر چیز غلہ کی مانند ہے (۳) جب قبضہ سے پہلے مال منقول کی بیع جائز نہیں تو قبل القبض غیر منقول کی بیع بھی جائز نہ ہونی چاہیئے ، جسطرح مشتری کیلئے قبل القبض عقار (غیر منقول) کا اجارہ جائز نہیں ۔

دلائل ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ: بیع کا رکن اسکے اہل سے اپنے محل میں صادر ہوا ہے اور بائع کے پاس رہتے ہوئے عقار کا ہلاک ہوجانا ایک شاذ و نادر بات ہے بخلاف مال منقول کے کہ وہ اکثر ضائع ہوجاتا ہے، لہذا قبل القبض بیع صحیح ہونی چاہیئے اور اشیاء منقولہ کی بیع ممنوع ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ بغیر قبضہ فروخت کرنے میں ہلاکت مبیع کے امکان پر عقد بیع فسخ ہونیکا دھوکا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ان النبیؐ نھی عن بیع الغرر جس بیع میں دھوکا ہو وہ ممنوع ہے۔

الحاصل: اشیاء منقولہ میں غررِ انفساخِ عقد ہے اور غیر منقولہ میں غررِ انفساخ متحقق نہیں، اسلئے اسکی بیع قبل القبض جائز ہے۔

اعتراض: غرر انفساخ کا امکان تو قبضہ کے بعد بھی ہے مثلاً مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے، حالانکہ یہ مانع بیع نہیں ۔

جواب: یہ ہے کہ قبل القبض عدم جواز بیع خلاف قیاس ثابت بالنص ہے لثبوت الملک المطلق بالتصرف المطلق بقولہ تعالےٰ ﴿ واحل اللہ البیع وحرم الربوا ﴾ اور مابعد القبض اس معنی میں نہیں ہے اسلئے کہ قبل القبض ہلاک واستحقاق دونوں طرح سے غرر انفساخ ہے اور بعد القبض صرف غرر بالاستحقاق ہے فلا یلحق بہ ۔

دلیل مالکؒ واحمدؒ: حدیث الباب ہے وہاں صرف طعام کی تخصیص ہے وفی روایۃ من ابتاع طعاما فلایبعہ حتی یستوفیہ (متفق علیہ) میں بھی تخصیص طعام ہے۔

جوابات : (۱) حکیم ابن حزام کی سند مضطرب ہے کیونکہ بعض روایت میں یوسف بن ماہک کے بعد حکیم بن حزام کے قبل عبداللہ بن عصمہ کو لایا گیا اور بعض میں وہ متروک ہے (۲) ابن عصمہ ضعیف ہے ابن حزمؒ نے اسکو مجہول بتایا ہے (۳) قال لاتبیعن شیئا میں اشیاء منقولہ مراد ہیں (۴) ابن عباسؓ کی تفسیر کا مطلب بھی وہی اشیاء منقولہ ہیں (۵) شافعیؒ، محمدؒ کے عقد اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کرلیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ مقیس علیہ ہی مختلف فیہ ہے (٦) اگر مسئلۂ اجارہ کو متفق علیہ بھی تسلیم کرلیں تب بھی بیع کو اجارہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور قبضہ سے پہلے منافع کا تلف ہوجانا کوئی نادر بات نہیں اور بیع میں معقود علیہ عین رقبہ ہوتا ہے اور رقبۂ عقار کا تلف ہونا نادر ہے (۷) حدیث الباب وغیرہ میں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلۃ ہے وہ غرر انفساخ عقد ہے، لہذا جہاں جہاں وہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا (فتح القدیر ۵/۲۶۲، ہدایہ ۳/ ۵۸، اور شروحات ہدایہ وغیرہ)

بیع قبل القبض سے منع کرنے کی حکمت : (۱) علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ شریعت چاہتی ہے کہ مشتری کا مبیع پر اس طور پر قبضہ ہوجائے کہ بائع کا تعلق اس سے بالکل ختم ہوجائے، ورنہ ہوسکتا ہے کہ بائع مشتری کو معقول نفع ملتا دیکھے تو اس کی نیت میں کھوٹ آجائے یا تو مبیع پر قبضہ دینے ہی سے انکار کردے، یا حیلے بہانے سے بیع ہی فسخ کرنے کی کوشش کرے، خواہ اس کیلئے اسے ظلم وجبر کا راستہ کیوں اختیار نہ کرنا پڑے (۲) علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی وجہ سے مہنگائی کو فروغ ملتا ہے، کیونکہ مثلاً جاپان سے ایک بحری جہاز تجارتی سامان لیکر چلتا ہے لیکن چاٹگام کے ساحل پر پہنچنے سے پہلے ایک تاجر سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا یہاں تک کہ دس تاجر اپنا نفع اٹھا کر آگے بیچ دیتے ہیں، یوں چند روپے کی چیز بازار میں سو یا سو سے زیادہ کی فروخت ہوتی ہے، اب اگر حضور اکرم ﷺ کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے بائع کا قبضہ ہونے سے پہلے اس کا سودا نہ ہو تو واسطے کم ہوجانیکی وجہ سے اسکا بھاؤ ایک حد تک محدود رہے گا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سرور عالم ﷺ کی تعلیمات پر عمل کرنے سے آخرت میں تو آسانیاں ہونگی ہی

دنیامیں بھی آسانیاں ہی آسانیاں اور راحتیں ہی راحتیں ہیں یہ تو ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم نے آپ کی تعلیمات چھوڑ کر اپنی زندگی میں تلخیاں بھر لی ہیں (تکملۃ فتح الملھم ۱/۳۵۴)

حدیث: عن ابی هريرة ؓ ان رسول الله ﷺ قال لاتلقو الركبان لبيع "تجارتی قافلہ سے آگے ہی نہ جاملو،، یعنی تجارتی قافلے کی آمد کی خبر سنکر وہ شہر میں پہنچنے سے پہلے ہی شہری لوگ باہر جاکر راستہ میں تمام مال کھینچ کر آبادی کیطرف لائے اور اپنی چاہت کے مطابق قیمت سے بیچے اس تلقی سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں بائع، مشتری اور لوگ سب کا نقصان ہے بائع کا نقصان یہ ہے کہ اگر وہ بازار میں آتا تو اسکو زیادہ قیمت ملتی اور اہل شہر پر نقصان اور تنگی یہ ہے کہ وہ شخص اپنے اختیار سے گراں قیمت پر فروخت کرے گا جو شہر والوں پر ایک طرح کا ظلم ہے اب اس بیع کے حکم کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب: (۱) تلقی کے طریقے سے جو بیع کی جائے وہ جمہور کے نزدیک منعقد ہوجاتی ہے لیکن تلقی کرنے سے گناہ ہوگا (۲) اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ بیع باطل ہے یعنی یہ وہ بیع ہے جسکی بنیاد ہی شریعت کی رو سے غلط ہے جیسے دم (خون) یا شراب وغیرہ کی بیع (۳) ابن حزمؒ کے نزدیک یہ حرام ہے خواہ تلقی کے ارادہ سے نکلا یا تلقی کی نیت نہ ہو، موضع تلقی قریب ہو یا بعید ، یہاں تک کہ اگر بازار سے ایک ہاتھ کے فاصلہ پر ہو تب بھی حرام ہے، (۱) پھر ائمہ ثلثہ، اسحٰقؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے (۲) حنفیہ کے نزدیک یہ بیع دوصورتوں میں ممنوع اور مکروہ ہے، ایک یہ کہ یہ اہل شہر کو نقصان پہنچے اور وہاں گرانی کا سبب بنے ، دوم یہ کہ تجارتی قافلہ کو دھوکا دیکر سستا خریدا جائے ، اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو بیع جائز ہے اور اس میں بائع کو خیار نہ ہوگا، حدیث الباب، اسطرح دوسری احادیث جن میں نہی عن التلقی وارد ہے وہ پہلی دوصورتوں پر محمول ہیں، اصحاب ظواہر وغیرہ نے جو باطل کہا یہ صحیح نہیں کیونکہ فقہی اصول یہ ہے کہ اگر مبیع وغیرہ میں قبح امر مجاور کی بناپر ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ مکروہ ہوسکتا ہے وہ باطل نہیں ہوسکتا، یہاں تو امر مجاور کی وجہ سے کراہت آئی، پھر حنفیہؒ کے نزدیک بائع کو خیار حاصل نہ ہوگا امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نقصان ہونے کی صورت میں خیار فسخ حاصل ہوگا اور نقصان نہ ہونے کی صورت میں دوروایات ہیں (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۲۳۰-۲۳۳)

قولہ ولایبع بعضکم علی بیع بعض : یہاں لفظ بیع خرید وفروخت دونوں معنی میں مستعمل ہوا ہے یعنی جب دو شخص کوئی چیز خرید وفروخت کے لئے مول رہے ہوں اور کسی معین ثمن پر مائل ہو گئے تو نہ تو کوئی شخص بھاؤ بڑھا کر خریدے اور نہ کوئی شخص قیمت کم بول کر مشتری کو بھگائے، یہ دونوں باتیں مکروہ ہیں، اگر بائع ومشتری صرف بھاؤ کر رہے ہوں اور ابتک نہ کسی معین ثمن پر راضی ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے کا خریدنا بلا کراہت جائز ہے ۔

قولہ ولاتناجشوا : ''اور نہ نرخ بڑھاؤ'' نجش کے معنی اکسانا، بھگانا، رغبت دلانا، فریب دینا، اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ ''صرف قیمت بڑھانے کی خاطر سلعہ کی تعریف کرنا جس سے مشتری کی رغبت بڑھ جائے یا دوران عقد تیسرے آدمی کا زیادہ قیمت پر مولنا جس کا مقصد خریدنا نہو بلکہ مبیع کی رغبت بڑھانا ہو'' آپ نے اس سے منع فرمایا، کیونکہ یہ اصل میں مشتری کو فریب میں مبتلا کرنے کی ایک بدترین صورت ہے، یہ بالاجماع حرام ہے اگر دلال اپنی طرف سے ایسا کرے اور بائع بے خبر ہو تو گناہ دلال پر ہوگا اور بائع سے ملکر کرے تو گناہ دونوں پر ہوگا اہل ظاہر تو اسے بالکل باطل قرار دیتے ہیں جس کی ایک روایت مالکؒ، احمدؒ سے بھی منقول ہے مالکؒ واحمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیع صحیح اور مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا بشرطیکہ غبن فاحش ہو حنفیہ کے نزدیک بیع مطلقا صحیح ہے مگر گناہ کے ساتھ۔ امام شافعیؒ ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اسی کو صحیح قرار دیا ہاں بعض شوافع کے نزدیک یہ دلالی بائع سے مل کر ہو تو مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا ورنہ نہیں (تکملۃ فتح الملہم ''ملخصا'' ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸)

قولہ ولایبیع حاضر لباد : حاضر کے معنی شہری آدمی ہے، کیونکہ حضارۃ کے معنی شہر مین رہنا اور بادی کے معنی دیہاتی ہے، چنانچہ یہ بداوۃ سے مشتق ہے بم جنگل میں رہنا، اصحاب خیام اور چھوٹے گاؤں میں رہنے والے کو اہل بداوۃ کہتے ہیں لایبیع حاضر لباد، بیع الحاضر لباد کی ایک تفسیر وہ ہے جو صاحب ہدایہ نے کی ہے کہ شہر میں رہنے والا تاجر زیادہ نفع کے لالچ میں اپنا سامان صرف دیہاتیوں کو بیچے اور ایسا کرنے سے صرف اس وقت ممانعت ہوگی، جبکہ شہر والے قحط

اور افلاس میں ہوں، دوسری تفسیر وہ ہے جو جمہور فقہاء اور محدثین نے کی ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کیلئے اس کا وکیل اور دلال بنے مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کیلئے شہر میں آرہا ہے اور بازار کی طرف جارہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جا کر فروخت نہ کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالہ کردو اور مجھے اپنا وکیل بنادو اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا، اسوقت میں فروخت کردوں گا، اگر تم ابھی بازار میں فروخت کردوگے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا، دونوں تفسیروں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر میں شہری بائع اور دیہاتی مشتری جبکہ دوسری تفسیر میں دیہاتی شخص بائع ہے اور شہری اس کا وکیل یا دلال ہے۔ لفظ حدیث کی روشنی میں تفسیر ثانی ہی قابل ترجیح ہے اور ابن عباسؓ نے بھی یہی تفسیر کی ہے شمس الائمۃ الحلوانیؒ، ابن الہمامؒ، ابن عابدینؒ وغیرہم نے اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت ''معلول بعلۃ'' ہے اور وہ علت ضرر ہے لہذا جہاں کہیں یہ ضرر نہ پایا جائے گا وہاں بیع الحاضر لباد جائز ہوگی، مگر جمہور بیع الحاضر لباد کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں **والعلة ماجاء في حديث جابر**ؓ **''ان النبی** ﷺ **قال دعوالناس يرزق الله بعضهم من بعض'' فانه يدل على ان النهی ليس لعينه وانماهو لدفع الضرر عن اهل البلد الخ** یعنی حدیث جابرؓ اس بات پر دال ہے کہ یہ نہی لعینہ نہیں بلکہ اہل شہر سے دفع ضرر کے لئے ہے ضرر نہ ہو تو یہ حدیث نہی کے بجائے نصیحت کے باب سے شمار ہوگی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''الدین النصیحہ'' یہ روایت مجاہد، شعبی عطاء سے مروی ہے نیز نہی کو مقید بالضرر کرنے میں ابوحنیفہؒ منفرد نہیں شافعیہ اور حنابلہ نے اسے شروط اربعہ سے مقید کیا ہے جیسا کہ مغنی لابن قدامہ میں ہے (**تکملة فتح الملهم ۱/۲۳۴-۲۳٦**)

بیع مصراۃ

حدیث :عن ابی ھریرۃ ؓ ....ولاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذالک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعا من تمر. متفق علیه وفی روایة لمسلم من اشتری شاة مصراة فھو بالخیار ثلثة ایام فان ردھا ردمعھا صاعا من طعام لاسمراء

قوله :"شاة مصراة " اسم مفعول من التصریةوالتصریة فی الاصل الحبس یعنی روکنا یقال صریت الماء اذاحبسته وقیل ھو من الصر بمعنی الشد(باندھنا) وفی الاصطلاح: وھی ان تترک الشاة غیر محلوبة ایاما حتی یجتمع اللبن فی ضرعھا فیراھا الناظر منتفخة الضروع فیرغب فی شرائھا ۔یعنی کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے بلکہ اسکے تھنوں میں رہنے دے یہاں تک کہ اسکے تھن موٹے ہوجائیں اور دیکھنے والا اس کودیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ بکری بہت اچھی ہے دودھ زیادہ دیتی ہے جس سے خریدنے کی رغبت زیادہ ہو، تو اس فعل کوتصریہ اوراس بکری کومصراۃ کہاجاتا ہے یہی عمل اگراونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کوتحفیل اوراونٹنی کومحفلۃ کہاجاتا ہےاور یہ گائے اور بھینس میں بھی ہوسکتا ہے ۔

مذاہب ائمہ اور دلائل: (۱) ائمہ ثلثہ امام ابو یوسف ؒ ابن ابی لیلیٰ ؒ ظاہر حدیث سے استدلال کرکے کہتے ہیں کہ تصریہ ایک عیب ہے جس کی وجہ سے مبیع کوواپس کیا جاسکتا ہے یہ چیز تو ان کے ہاں متفق علیہ ہے پھر امام شافعی ؒ فرماتے ہیں کہ نکالے گئے دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور واپس کرنا ضروری ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ بعض مالکیہ کہتے ہیں جو غلہ شہر میں زیادہ چلتا ہواسکا ایک صاع واپس کرنا ضروری ہے کھجور ضروری نہیں ،امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک بہر صورت دودھ کی قیمت ہی واپس کی جائے گی (۲) امام ابوحنیفہ ؒ اورامام محمد ؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ کوئی ایسا عیب نہیں جس کی وجہ سے مبیع کا واپس کرنا جائز ہو البتہ مشتری کو مبیع کی قیمت میں جونقصان ہوا ہے اسکے مطالبے کا اختیار ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب ۔

جوابات حدیث الباب: (۱) امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث چونکہ حدیث "الخراج بالضمان اور نهی عن بیع الکالی بالکالی" سے معارض ہے اس لئے منسوخ ہے لیکن یہ جواب محل نظر ہے، کیونکہ صرف احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے حدیث کو چھوڑنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب اللہ اور اجماع وقیاس سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے، جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو یہ بات کی آیات سے ثابت ہے کہ ضمان اور تاوان نقصان کے مطابق ہونا چاہیئے مثلاً (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم) (جزاء سیئة سیئة مثلها) اور مسئلۃ الباب میں مساوات کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا رد ممتنع ہوگا، اور اجماع یہ ہے کہ ضمان دو قسم کی ہوتی ہے مثلی اور معنوی، جبکہ ایک صاع کھجور نہ تو دودھ کی قیمت ہے اور نہ ہی اس کی مثل ہے۔ واما القیاس فهو انا ان قلنا بجواز رد المصراة فحکم اللبن مشکل جداً، کیونکہ مشتری نے جو دودھ نکالا ہے اس میں کچھ تو وہ تھا جو سودا کرتے وقت تھنوں میں موجود تھا اور کچھ وہ تھا جو بعد میں پیدا ہوا ہے، اب اگر ہم یوں کہیں کہ مشتری دونوں کی ضمان دے تو اس میں اس کا نقصان ہے کیونکہ اس پر ایسی چیز کی ضمان بھی لازم آئے گی جو خود اس کی ملک میں پیدا ہوئی اور اگر ہم یوں کہیں کہ وہ بالکل ہی قیمت ادا نہ کرے تو اس میں بائع کا نقصان ہے اور اگر ہم اس پر صرف اول کی قیمت واجب کریں تو بے شک یہ عدل کی بات ہوگی، مگر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کتنا دودھ پہلے تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا، فلما بطلت هٰذه الصور الثلٰثة امتنع الرد بالعیب ولا سبیل الا الی الرجوع بنقصان القیمة۔ علاوہ ازیں حدیث الباب کے الفاظ میں بھی اضطراب ہے کسی روایت میں کچھ ہے اور کسی میں کچھ اور ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث کا ظاہری مضمون مراد نہیں بلکہ اس کا محمل کچھ اور ہے (۲) تو امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث خیار عیب سے متعلق نہیں بلکہ خیار شرط سے متعلق ہے، یعنی اگر مشتری اپنے لئے خیار شرط کو ثابت کرلے تو وہ اس جانور کو مدت خیار میں واپس کرسکے گا باقی "تصریہ" کا ذکر محض اس سبب کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کی وجہ سے خیار شرط کی ضرورت پڑی اور کھجور یا کسی دوسرے غلے کو ضمان کے طور پر دینا محض صلح کے لئے ہے

قضاء کے طور پر نہیں ہے (۳) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے کیونکہ تصریہ ایک قسم کا دھوکا ہے تو بائع پر اخلاقی طور پر لازم ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے، تا کہ بقدر امکان اسکی جبر نقصان کر سکے ۔

(۴) علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ بعض اوقات جھگڑوں کو قضاء کے طور پر نمٹاتے تھے اور بعض اوقات مصالحت کے طور پر ختم فرماتے تھے...... کیونکہ حضور اکرم ﷺ بیک وقت امام بھی تھے مفتی بھی تھے اور امت کے روحانی باپ بھی تھے، تو آپ جو کچھ فرماتے تھے وہ کبھی امام ہونے کی حیثیت سے ہوتا، کبھی شارع ہونے کی حیثیت سے اور کبھی روحانی باپ ہونے کی حیثیت سے ان مختلف حیثیات کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ائمہ کا مسائل میں اختلاف ہو گیا ہے اور حدیث الباب میں جو کچھ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے اپنے منصب امامت کی بنا پر ارشاد فرمایا ہے، لہذا اب بھی اگر امام اس میں مصلحت دیکھے تو وہ یہی فیصلہ کر سکتا ہے اور آپؐ نے یہ حکم نبوت اور رسالت کی حیثیت سے نہیں دیا ہے تا کہ وہ شریعت عامہ اور مؤبدہ بنے ۔

چنانچہ علامہ تقی عثمانی مدظلہ العالی لکھتے ہیں فظاهر الحديث مشتمل على جزئين الخ یعنی حدیث دو جزء پر مشتمل ہے ''پہلا یہ کہ مشتری کو تصریہ کے عیب کی وجہ سے خیار حاصل ہوگا اور دوسرا یہ کہ نکالے گئے دودھ کی جگہ کھجوروں کا ایک صاع واپس کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ دونوں جزء میں حدیث پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ اور ابو یوسفؒ جزء اول میں حدیث پر عمل کرتے ہیں اور جزء ثانی میں تاویل کرتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیث کے دونوں اجزاء میں تاویل کی ہے اور حدیث پر مطلقاً عمل نہیں کیا، حالانکہ امام صاحب پر یہ الزام غلط ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہے لہذا انہوں نے حدیث کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے یہ حدیث ان اصولوں کے مطابق ہو جائے اور خود دوسرے حضرات بھی بعض اوقات ایسا ہی کرتے ہیں مثلاً شرابی کے بارے میں آتا ہے 'فان عاد الرابعة فاقتلوه'' حالانکہ کوئی بھی

امام چوتھی بار شراب نوشی کی وجہ سے وجوب قتل کا قائل نہیں۔اس کی مثالیں بہت ہیں جو حدیث وفقہ سے ممارست رکھنے والے پر مخفی نہیں اس مسئلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ ہر مجتہد نے نصوص کی بنا پر اجتہاد کیا ہے لہذا ان اہل صلاح وتقوی کے اجتہاد پر ان کو ملامت کا ہدف نہیں بنایا جاسکتا البتہ بعض حنفیہ نے عیسی بن ابان کی طرف ترک روایت کی یہ علت جو بیان کی ہے کہ یہ ابوھریرۃؓ کی روایت ہے اور وہ غیر فقیہ ہیں تو یہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں نہ ابوھریرۃؓ کا غیر فقیہ ہونا صحیح ہے اور نہ عیسی بن ابان کی طرف ایسی بات کی نسبت درست ہے۔ابوھریرۃؓ جو زمانہ رسالت کے مفتی ہیں سب کو معلوم ہے نیز یہ حدیث ابوھریرۃؓ کے علاوہ بھی صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے (تکملہ فتح الملھم ۱/ ۳۳۲-۳۴۵)

بیع ملامسۃ، منابذۃ، بیع الحصاۃ: حدیث: عن ابی سعید الخدریؓ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن الملامسۃ والمنابذۃ، عرب میں اسلام سے پہلے بیع وشراء کے بہت سے غلط طریقے رائج تھے اسلام نے انکو ممنوع قرار دیا، ان معاملات میں سے ایک ملامسہ ہے باہم ایک دوسرے کو چھونا اسکی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) بائع کہے میں یہ سامان تیرے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں سو جب میں تجھکو چھوؤں یا ہاتھ لگاؤں تو بیع واجب ہے (طحاوی) (۲) ایک دوسرے سے کہے کہ جب تو نے میرا یا میں نے تیرا کپڑا چھویا تو بیع واجب ہوگئی (مغرب) (۳) کپڑا لپٹا ہوا ہو اور بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمکو یہ کپڑا اتنی قیمت میں دیا بشرطیکہ تمہارا اسکو چھولینا دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے دیکھنے کے بعد تمکو اختیار نہ ہوگا (۴) بغیر ایجاب وقبول محض چھونے ہی کو بیع قرار دیا جائے (۵) اسکی تفسیر حدیث میں اسطرح آئی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے کپڑے کو دن یا رات میں صرف ہاتھ سے چھولے اور اسے کھول کر نہ دیکھے اور اسکا یہ چھونا بیع کیلئے ہو، اب بھی بڑے شہروں میں اس نامعقول بیع کا رواج ہے کہ دکان پر چیزیں پھیلی ہوئی ہیں خریدار نے جس چیز پر ہاتھ لگادیا وہ بک گئی، الٹ پلٹ کر دیکھنے کی اجازت نہیں، اس بیع میں اکثر دھوکا ہوتا ہے خریدار نقصان اٹھاتا ہے کہ چیز کا ظاہر اچھا ہوتا ہے اور اندر خراب۔

منابذۃ یہ نبذ سے ہے بم پھینکنا اسکی بھی چند صورتیں بیان کی گئیں (۱) حدیث میں آتا ہے کہ بائع اپنے کپڑے کو دوسرے کی طرف پھینکدے اسطرح بغیر دیکھے اور بغیر رضامندی کے بیع ہوجائے (۲) پھینک دینے کے بعد خیار مجلس وغیرہ ختم کر دیا جائے (۳) بغیر ایجاب وقبول کے فقط پھینک دینے سے بیع لازم ہوجائے (۴) بائع یا مشتری کہے کہ جب میں کنکری ماروں بیع لازم ہوجائیگی، گویا ایجاب وقبول کا اظہار کنکری پھینکنے سے کیا جائے (۵) بائع مشتری کو کہے تم کنکری پھینکو جس مبیع پر کنکری واقع ہو وہ اتنے ثمن سے تمہاری ہوگی (۶) یا اسکے برعکس بائع کہے کہ میں دور سے کنکری پھینکتا ہوں جہاں کنکری گرے وہاں تک تمہاری زمین ہے (۷) مشتری کہے کہ میں کنکری پھینکتا ہوں جہاں جاکر کنکری گرے وہاں تک اتنی قیمت پر میری زمین ہوگی، اخری پانچ صورتوں کو بیع الحصاۃ اور بیع بالقاء الحجر بھی کہا جاتا ہے۔ بہرحال یہ سب صورتیں شرعاً ناجائز اور حرام ہیں کیونکہ اس میں قمار، دھوکا اور فریب ہے، نیز ثمن یا مبیع مجہول ہے، وبالجملہ فالقدر المشترک فی ھذہ التفاسیر کلھا ھو الغرر وعدم النظر فی المبیع اوالالزام علی الاخر مالم یرض بہ ولذالک حرمت ھذہ البیوع کلھا وکان بیع المنابذۃ من بیوع الجاھلیۃ (تکملۃ فتح الملھم ج ۱ ص ۳۱۴)

قولہ اشتمال الصماء واحتباء بثوبہ ان دونوں کی بحث ایضاح المشکوۃ ج ۴ ص ۴۲۶ میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن ابن عمرؓ قال نھی النبی ﷺ عن بیع الحبلۃ۔

حبل بفتح الحاء والباء مصدر بم اسم مفعول یعنی جنا ہوا بچہ اور حبلۃ سے مراد بھی بچہ یعنی جانور کے حمل کو بیچنا، مثلاً ایک اونٹنی کے پیٹ میں بچہ ہے اب اسکا مالک اسطرح مشتری سے معاملہ کرے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچی پیدا ہوگی اور وہ بچی اونٹنی ہوکر جو بچہ دیگی میں اسکی بیع کرتا ہوں یہ بالاجماع حرام ہے، کیونکہ یہ بیعِ معدوم ہے، حمل زندہ رہنے نہ رہنے میں شک ہے اور یہ بیع ''لاتبع مالیس عندک'' (الحدیث) سے حرام ہے نیز اس میں دھوکا ہے لہذا یہ ''نھی رسول اللہ عن بیع الغرر'' میں داخل ہے (۲) حبل سے مراد بچہ اور حبلۃ یہ حابل کی جمع ہے بم

حاملہ جانور یعنی حاملہ جانور کے بچہ کو بیچنا مثلا ایک گائے حاملہ ہے اسکو اسطرح بیچنا کہ جب یہ گائے بچہ دے تو یہ بچہ مشتری کا ہوگا جو ابھی اسکے پیٹ میں ہے یہ بھی بالاجماع حرام ہے (۳) کوئی چیز فروخت کرے اور کسی جانور کے وضع حمل کو ادائیگی قیمت مبیع کا میعاد مقرر کرے، یہ شافعیؒ اور مالکؒ سے منقول ہے اور پہلا قول ابوحنیفہؒ اور احمدؒ سے منقول ہے (۴) فلاں اونٹنی کا حمل جب بڑا ہو کر حاملہ ہوگا پھر وہ بچہ دیگا تو اسوقت مبیع کی قیمت ادا کرونگا، یعنی وضع حمل حمل حاملہ کو اجل مقرر کرنا یہ دونوں صورتیں بھی بالاجماع حرام ہیں کیونکہ ان میں اجل مجہول ہے، والظاهر ان جميع هذه التفاسير صحيحة والبيع بها كان متعارفا في الجاهلية نهى عنها النبي ﷺ اما لجهالة الاجل اولجهالة المبيع (تكملة فتح الملهم ج ا ص ۳۲۱. ۳۲۲)

<u>حدیث:</u> عنه قال نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل "رسول اللہ ﷺ نے نر کو مادہ پر جفتی دیکر اجرت لینے سے منع فرمایا یعنی یہاں مضاف محذوف ہے ای اجرة عسب الفحل، عرب میں اس کا رواج عام تھا اب بھی اس کا رواج ہمارے ممالک میں عام ہے (۱) جمہور علماءؒ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے (۲) بعض حنابلہ اور امام مالکؒ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ حدیث باب کو کراھتہ تنزیہی پر حمل کرتے ہیں ۔

<u>دلائل جمہور:</u> (۱) حدیث الباب (۲) اسطرح اکثر صحابہ کرام کی رائی بھی اس کی ممانعت پر ہے (۳) قال علیه السلام ان من السحت عسب التيس، والمراد به اخذ الاجرة (۴) جفتی کے اندر یہ ضروری نہیں کہ حمل ٹھہر ہی جائے بلکہ اس میں ماء خسیس کا بیچنا لازم آتا ہے

<u>دلیل بعض حنابلہ و مالکیہ:</u> وہ فرماتے ہیں اگر اسکو ممنوع قرار دیا جائے تو نسل جانور منقطع ہو جائیگی ۔

<u>جوابات:</u> (۱) احادیث صریحہ کے مقابلہ میں انکا قیاس غیر معتبر ہے اور ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے، عاریۃً دینے کے بعد اگر مادہ کا مالک اپنی طرف سے اسے کچھ بطریق انعام دے تو اسکو قبول کرلینا درست ہے اور عام طور پر دیہات راستہ وغیرہ میں حاصل ہو جاتی ہے ۔

حدیث: وعنه نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء وهذا الحديث يدل بظاهره الخ یعنی ظاہر حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پانی کا بیچنا مطلقاً ناجائز ہے محلی میں ابن حزم اور نیل الاوطار میں شوکانی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن سلف میں حدیث کو مطلق منع پر حمل کرنے والا کوئی نظر نہیں آتا کیونکہ گڑھے اور برتنوں میں محفوظ کیا ہوا پانی بالاجماع شخصی ملکیت ہے سو اسے بیچنا جائز ہوگا لہذا حدیث میں پانی سے مراد نہروں اور سمندروں کا پانی ہے جہاں کسی کی ملکیت نہیں اسطرح پانی تین قسم کے ہونگے (۱) ماء الانہار والبحار جو کسی کی ملکیت نہیں وہ مباح عام ہے اس سے کسی کو روکنا ممنوع ہوگا (۲) ماء محرز (کسی ظرف میں جمع کردہ پانی) ہمارے زمانے میں ٹیوب ویل اسی حکم میں ہوگا کیونکہ یہ شخصی ملکیت ہے اسے صرف مضطر کو بلا قیمت دینا ضروری ہوگا (۳) اراضی مملوکہ یا غیر مملوکہ میں موجود حوض، کنواں اور چشمہ وغیرہ کا پانی اس میں اختلاف ہے بعض شافعیہ کے نزدیک یہ ماء محرز کے حکم میں مملوک ہے یہ قول یحیٰ اور مؤید باللہ کا ہے حنفیہ اور اکثر شافعیہ کا قول یہ ہے کہ وہ ملک نہیں بلکہ حق ہے كما في نيل الاوطار ۲۵۹/۵۔

اور حق ہونے کی معنی یہ ہیں کہ صاحب الماء استعمال کے لئے غیر سے زیادہ حق دار ہے مگر اپنی حاجت سے زائد غیر کو ضرورت پر دینا واجب ہوگا (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ج ۱ ص ۵۲۴. ۵۲۵)

حدیث: عن ابى هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ لايباع فضل الماء ليباع به الكلأ "اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ بیچنا چاہیئے، کیونکہ اس سے گھاس بیچنا لازم آتا ہے" اسکی صورت بعض نے اسطرح بیان کی مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے پانی کے گرد اپنے جانوروں کو چرائے اور ظاہر ہے کہ وہ جانور چرنے کے بعد پانی ضرور پئیں گے، لیکن چونکہ پانی کا مالک کسی دوسرے کے جانوروں کو بلا قیمت پانی پینے نہیں دیتا اسلئے لامحالہ وہ شخص مجبور ہوگا کہ اس سے پانی خریدے اور اپنے جانوروں کو بلائے، اسطرح پانی کا بیچنا دراصل گھاس کا بیچنا ہوگا اور یہ معلوم ہی ہے کہ گھاس کا بیچنا جائز نہیں (مظاہر حق) علامہ خطابیؒ نے اس کی صورت یہ بتائی کہ کوئی آدمی ارض موات یعنی بنجر زمین میں کنواں کھود کر مالک بن گیا اور اس کے ارد گرد بنجر زمین میں گھاس ہے اور اس کنواں کے علاوہ وہاں کوئی پانی نہیں اگر کنواں والا پانی نہ دیتے مویشی والے

اس سرکاری زمین پر جو بنجر پڑی ہوئی ہے جانور نہیں چرا سکتے، اب کنواں والا پانی کے بہانہ سے چراگاہ کی گھاس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، اس لئے اس کو زائد پانی نہ روکنے کے لئے کہا گیا کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آتا ہے جو سب کے لئے مباح ہے، ائمۂ ثلثہ اسکو نہی تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے علماء اس کو من باب المعروف والاحسان والمروّۃ قرار دیتے ہیں، کیونکہ کوئی آدمی اگر طیب خاطر سے اپنا مال نہ دے تو اسکو جبراً نہ لینا چاہئیے (راجع تکملة فتح الملهم ۱/۵۲۳) ہاں اگر بنجر زمین نہ ہو بلکہ اپنی زمین کی کھڑی گھاس اور کاٹی ہوئی گھاس ہو تو اسکی بیع تو جائز ہے (التعلیق ۳/۳۲۴، مرقاۃ وغیرہ)

حدیث: . عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ نهی عن بیع الکالی بالکالی۔

کالی یہ کلأ سے ماخوذ ہے بمعنی تاخیر، ادھار، مہلت، حفاظت، کما قال اللہ تعالیٰ قل من یکلؤکم باللیل، اس بیع کی چند صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس بیع کے وقت نہ قیمت دیجائے نہ مبیع پر قبضہ ہو، یہ ناجائز ہے، کیونکہ جواز بیع کیلئے کم از کم ایک طرف فی الحال قبضہ ضروری ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مثلاً عمرو کے پاس زید کا ایک کپڑا قرض ہے اور عمرو ہی کے ذمہ بکر کے دس ٹاکے ہیں اب زید بکر سے یہ کہے کہ میں تیرے دس ٹاکے کے عوض اپنا وہ کپڑا فروخت کرتا ہوں جو میرا عمرو کے پاس ہے اب تو مجھ سے ٹاکے نہ مانگنا بلکہ ان کے عوض عمرو سے روپیہ وصول کر لینا، بکر کہے مجھے قبول ہے، یہ بیع مالم یقبض ہے اسلئے ممنوع ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کسی سے کوئی چیز ادھار پر خریدے جب اس ادھار کی مدت ختم ہو تو تاجر مشتری سے قیمت کا تقاضا کرے، لیکن وہ قیمت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو تاجر سے کہے کہ اس چیز کو ایک اور مدت کیلئے کچھ زیادہ قیمت پر فروخت کر دو تاجر کہے کہ منظور ہے، حالانکہ اس چیز پر قبضہ نہیں کیا گیا یہ بھی ممنوع ہے۔

حدیث: عن عمرو بن شعیبؓ ...... قال نهی رسول اللہ ﷺ عن بیع العربان

،عُربان کی اور چند لغات ہیں عربون، اربان، اُربون، اسکی صورت یہ ہے کہ مشتری کے ساتھ بھاؤ طے ہوتے وقت دو چار درہم بائع کو اس شرط پر دیدے کہ اگر وہ مال تاریخ معین میں پوری رقم دیکر نہ لے تو یہ رقم ضبط ہے جیسا کہ آجکل یہ عام رواج ہے اسکے متعلق اختلاف ہے:۔

مذاہب: (۱) احمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ۔
دلیل احمدؒ: روی عن ابن عمرؓ انہ اجازہ ۔
دلائل ائمہ ثلثہ: (۱) حدیث الباب (۲) کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے اور غرر بھی ہے اور باری تعالیٰ کا قول ولا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل کے تحت یہ بیع بھی داخل ہے۔
جواب: اثر ابن عمرؓ منقطع ہے لہذا یہ قابل احتجاج نہیں ۔
حدیث: وعن علی قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر وعن بيع الغرر......

وقد فسره ابن الاثير في جامع الاصول ۱/۵۲۷ بقوله الغرر ما له ظاهر تؤثره وباطن تكرهه فظاهره يغر المشترى وباطنه مجهول وقدوردت في الاحاديث والآثار امثلة كثيرة من بيع الغرر ۔ یعنی غرر یہ ہے کہ کسی چیز کا ظاہر متاثر کن ہو لیکن اس کا باطن قابل نفرت ہو، مشتری اسکے ظاہر کو دیکھ کر دھوکا کھا جاتا ہے جبکہ اسکا باطن مجہول ہوتا ہے، مثلا مغرور غلام، بھاگے ہوئے اونٹ، جانور کے پیٹ میں حمل، تھنوں میں دودھ، دریا میں مچھلی اور فضا میں پرندہ فروخت کرنا یہ سب بیع الغرر میں شامل ہیں والجامع الذي يجمع هذه البيوع كلها اما جهالة المبيع او عدم قدرة البائع على تسليمه اوكون المبيع على خطر . یعنی مذکورہ تمام سورتوں کی جامع تعبیر یا تو (۱) جہالت مبیع ہے یا (۲) بائع کا تسلیم مبیع پر قادر نہ ہونا یا (۳) مبیع کا وجود زیر خطر ہونا البتہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں قلیل سا غرر ہو ان کا بوقت ضرورت فروخت کرنا جائز ہے، اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہے .

حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں کہ آج کے زمانے میں اس اصول سے کئی مسائل حل ہو سکتے ہیں کیونکہ بڑے بڑے ہوٹلوں میں بڑے بڑے برتنوں میں کھانا رکھ دیا جاتا ہے اور مشتری کو اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ جونسا کھانا جتنا چاہے کھالے، جبکہ کھانے میں کمی بیشی کے باوجود ایک طے شدہ ثمن لیا جاتا ہے۔ فالقياس ان لايجوز البيع لجهالة الاطعمة المبيعة وقدرها، ولكنه يجوز لان الجهالة يسيرة غير مفضية الى النزاع، وقد جرى بها العرف والتعامل .

یونہی آجکل ٹیکسی کرائے پر لی جاتی ہے، ابتداء میں نہ اجرت کا تعین کیا جاتا ہے اور نہ ہی سفر کی مسافت معلوم ہوتی ہے، جہالت کے باوجود میٹر پر اعتماد کرتے ہوئے اس اجارہ کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

حدیث: عن ابی ھریرۃؓ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن بیعتین فی بیعۃ ، ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ شروع کرنے کو بیعتین فی بیعۃ کہا جاتا ہے، امام ترمذیؒ اسکی تفسیر اسطرح کرتے ہیں ابیعک ھذا الثوب بنقد بعشرۃ وبنسیئۃ بعشرین ''بائع کہے کہ یہ کپڑا بطور نقد دس ٹاکے میں اور بطور ادھار بیس ٹاکے میں بیچتا ہوں'' اسکی دو صورتیں ہیں کہ خریدار کسی ایک جانب کو متعین کرے یا نہ کرے، اگر متعین کرے تو صحیح ہے اگر متعین نہ کرے تو بالاجماع ناجائز ہے کیونکہ ثمن مجہول ہے یہ معلوم نہیں کہ کپڑے کا ثمن دس ٹاکے ہیں یا بیس ٹاکے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں یہ غلام دس ہزار ٹاکے میں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم اپنی فلاں چیز ہزار ٹاکے میں بیچو یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ یہاں ایک ایسی شرط لگائی گئی جو تقاضائے عقد کے منافی ہے جو مفسد عقد ہے، نیز ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کرلیا جو ناجائز ہے یہ تفسیر ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ سے منقول ہے، تیسری تفسیر یہ ہے کہ بائع اور مشتری آپس میں بیع سلم کریں بائع کہے کہ نقد ایک ہزار ٹاکے کے بدلہ میں ایک مہینہ کے بعد بیس من چاول دونگا جب مدت معین گزر گئی وہ چاول نہ دے سکا اس پر دوسرا عاقد کہے کہ اب تو مجھے بیس من چاول کے بجائے بعد کے مہینہ میں تیس من چاول دیدینا اس میں بیع ثانی بیع اول میں داخل کی گئی لہذا بیع ثانی فاسد ہوگی (ہدایہ ۳/۴۳ بذل المجہود ۴/۲۸۸ وغیرہ)

حدیث: عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لایحل سلف ولابیع ''قرض اور بیع حلال نہیں'' اسکا مطلب یہ ہے کہ قرض اور بیع دو الگ الگ معاملوں کو ایک دوسرے کے ساتھ منسلک نہ کرنا چاہیئے، مثلاً بائع مشتری سے کہے میں تیرے ہاتھ یہ چیز سو ٹاکے کے عوض فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تو مجھے دس ٹاکے قرض دے یا کوئی شخص کسی کو قرض دے، کیونکہ کل قرض جر نفعا فھو ربوا کے اندر یہ داخل ہوگیا، یا (۳) یہ کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپیہ لے لو اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا اور ساتھ اس سے یہ بھی

کہد یا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کر سکے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سودس روپیہ میں فروخت کردی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سودس روپیہ ادا کروگے یہ بھی ناجائز ہے اس لئے یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے (درس ترمذی ۴/ ۱۰۷)

قوله ولاشرطان في بيع ''بیع میں دو شرطیں کرنی درست نہیں'' (۱) اسکا مطلب یہ ہے کہ ایک بیع میں دو بیع نہ کرے کما مر انفا (۲) بعض نے کہا یہ جملہ پہلے جملہ کی تفسیر ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے وہ یہ کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کرے گا اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگادی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔ بیع بالشرط کی تفصیل آئندہ حدیث میں آرہی ہے۔

حدیث: وعن انس ان رسول الله ﷺ باع حلسا وقد حا فقال النبي ﷺ من يزيد على درهم

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

نیلام کے بارے میں تین مذاہب ہیں (۱) ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں یہ بیع مطلقا جائز نہیں (۲) امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راھویہؒ غنائم اور مواریث میں بیع من یزید کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے علاوہ میں ناجائز کہتے ہیں (۳) جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ مطلقا اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔

دلیل ابراہیمؒ: (۱) عن ابي هريرةؓ ان رسول الله ﷺ قال لايسم المسلم على سوم اخيه (مسلم) (۲) عن سفيان بن وهب سمعت النبي ﷺ ينهى عن بيع المزايدة.

دلائل اوزاعیؒ و اسحاقؒ: (۱) عن ابي هريرةؓ لايسم المسلم على سوم اخيه (مسلم) (۲) عن ابن عمرؓ نهى رسول الله ﷺ ان يبيع احدكم على بيع احد حتى يذر الا الغنائم والمواريث (دارقطني، مسنداحمد، معجم اوسط للطبراني) ۔

دلائل جمہور: (۱) حديث الباب (۲) ومما يدل على جواز المزايدة احاديث تحريم النجش

جوابات: (۱) واما حدیث "لایسم المسلم علی سوم اخیه" فلاحجة فیه یعنی حدیث میں مطلق مزایدہ سے روکنے والوں کی کوئی حجت نہیں (۲) تحریم نجش کی احادیث خود جوازِ مزایدہ پردال ہیں کیونکہ ان میں غرر والے مزایدہ سے منع وارد ہوا جس سے بے غرر مزایدہ کی اجازت معلوم ہوتی ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نہی کا مقصد استقرار ثمن اور عاقدین ایک دوسری کی طرف جھک جانے کے بعد ایسا کرنا ناجائز ہے اور مزایدہ میں تو استقرار ثمن اور بائع مشتری کے طرف جھک نے سے پہلے کا معاملہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بائع سابق بھاؤ پر راضی نہیں (۳) حدیث "نہی عن بیع المزایدہ" کی سند میں بھی ضعف ہے کیونکہ اس میں ابن لہیعہ ہے (۴) حدیث ابن عمر کی سند میں بھی ابن لہیعہ اور واقدی ہیں۔ (راجع تکملة فتح الملهم ۱/۳۲۵، ۳۲۶)

باب الفصل الاول

مسئلہ تأبیر نخل: حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من ابتاع نخلا بعد ان توبر فثمر تها للبائع : تأبیر کے معنی ہے نر کھجور کے شگوفے مادہ درخت کے شگوفے میں ڈالنا تاکہ بحکم ربانی پھل اچھے اور زیادہ آئیں، یہاں مراد تأبیر کے بعد پھل لگ جانا ہے جیسا کہ یہ اگلے مضمون سے ظاہر ہوتا ہے اگر تأبیر ہو چکی ہے، مگر ابھی پھل نہیں لگے تو یہ حکم نہیں، الحاصل یہاں پھل والا درخت مراد ہے۔

مذاہب: (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور فقہاء حجازیین کے نزدیک اگر نخل مؤبر کو فروخت کیا جائے تو اسکا ثمر بائع ہی کو ملے گا، ہاں اگر مشتری ثمر وغیرہ کی شرط لگائے تو وہ اسکا ہوگا اور اگر غیر مؤبر ہو تو ثمر مشتری کا ہوگا، مگر یہ کہ بائع ثمر کا استثناء کرے تو پھر وہ بائع کا ہوگا۔

(۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، اوزاعیؒ، فقہاء اہل کوفہ اور جمہور اہل علم کے نزدیک نخل چاہے مؤبر ہو یا غیر مؤبر ثمر ہر حالت میں بائع ہی کیلئے ہوگا، ہاں اگر مشتری درخت مع ثمر خریدنے کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہوگا (۳) ابن ابی لیلیؒ اور بعض محدثین کے نزدیک پھل ہر حالت میں مشتری ہی کیلئے ہوگا خواہ عمل تأبیر کے قبل بیع وشرا ہو یا عمل تأبیر کے بعد۔

دلیل ائمہ ثلثہ: حدیث الباب۔

دلائل احناف اور فقہاء اہل کوفہ: (۱) عن النبی ﷺ قال من اشتری ارضا فیھا نخل فالثمر للبائع الاان یشترط المبتاع (کتاب الا ثار لمحمدؒ) حدیث مذکور عام ہے جس میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی تفریق نہیں بلکہ یہ فرمایا گیا کہ ہر حالت میں پھل بائع ہی کیلئے ہوگا (۲) جو چیز مبیع سے منفصل ہو، یا متصل ہو لیکن للبیع نہو بلکہ للقطع ہو وہ بغیر تصریح کے مبیع کے اندر داخل نہیں ہوتی مثلاً بائع اگر زمین فروخت کرے تو کھیتی بالاجماع بائع ہی کو ہوتی ہے ایسے ہی کھجور کا ثمر بھی بائع ہی کیلئے ہونا چاہیئے۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلثہ نے حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا جو عند الاحناف قابل حجت نہیں (۲) علامہ طیبیؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حدیث الباب میں تأبیر ظہور ثمر سے کنایہ ہے اگر کسی نے درخت پر پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیچدیا تو پھل مشتری کا ہوگا اور اگر پھل ظاہر ہونے کے بعد بیچا تو پھل بائع کیلئے ہوگا، مگر اس صورت میں کہ جب مشتری کوئی شرط لگائے، لہذا یہ حدیث احناف کے خلاف نہیں (عرف الشذی ۳۹۱، بذل المجہود ۴/ ۲۶۷، تعلیق الصبیح ۳/ ۳۳۱ وغیرہ)

باب الفصل الأول

حدیث: عن جابرؓ...... ثم قال بعنيه بأوقية قال فبعته، اوقیہ بضم الف، یا بفتح الف بمعنی چالیس درہم کا سکہ جمع اواقی جیسے اعجوبۃ کی جمع اعاجیب ہے وقیہ بغیر الف بھی کبھی اوقیۃ کا ہم معنی ہوتا ہے اور کبھی سات مثقال کا ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صاحب مال کو مال فروخت کرنے کیلئے رغبت دلانا جائز ہے۔

قوله فاستثنيت حملانه الى اهلى "لیکن میں اپنے گھر تک اسی اونٹ پر سواری کو مستثنیٰ کرتا ہوں یعنی اس اونٹ کو آپکے ہاتھ اس شرط کے ساتھ بیچتا ہوں کہ مدینہ تک اسی اونٹ پر سوار ہو کر چلوں گا یا اپنا سامان لاد کرلے چلونگا۔

بیع بالشرط اور مذاہب ائمہ: (۱) فقہاء متقدمین میں سے علامہ ابن شبرمۃ کے نزدیک بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد

کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہو جائے گی نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی (۲) امام ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک بیع کے اندر اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو وہ شرط فاسد ہوجاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی لہذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی (۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عقد کے اندر ایک شرط لگانا جائز ہے البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں ہے (۴) امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک مطلقاً شرط لگانے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے، لیکن ان تینوں اماموں کے آپس میں تھوڑا تھوڑا اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک وہ شرط جو مناسب عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہوچکی ہوتو جائز ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک متعارف شرط لگانا جائز نہیں ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، جب تک وہ شرط مناقض عقد نہ ہو، حدیث جابرؓ کی شرح کرتے ہوئے علامہ تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں

وان من اهم المسائل الفقهية التى تتعلق بهذا الحديث مسئلة الشرط فى البيع الخ یعنی اس حدیث سے متعلق اہم ترین مسئلہ بیع میں شرط کا مسئلہ ہے چونکہ یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں بڑی اہمیت حاصل کرچکی اسلئے ہم نے مسئلہ کی قدرے تشریح اور مذاہب فقہ کی ایسی تفصیل کا ارادہ کیا جس سے مسئلہ کے تمام گوشے واضح ہوجائیں اس مقام پر جان لینا چاہئے کہ یہاں شرط سے مراد عقد سے ملنے والی ایسی شرط ہے جو عقد سے ملائی تو جارہی ہے مگر وہ نفس عقد میں داخل نہ تھی اب اگر وہ چیز فی نفسہ حرام ہو یا اس کے وجود میں کوئی غرر ہو تو اس کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں البتہ اصل چیز میں حرمت یا غرر موجود ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے ابن حزمؒ اور ظاہریہ نے اسے مطلقاً ناجائز اور مفسد بیع قرار دیا، ابن شبرمہؒ نے مطلقاً یعنی بیع اور شرط دونوں کو جائز کہا، ابن ابی لیلیٰؒ نے بیع جائز اور شرط کو ناجائز کہا" کذا فی المحلی ۴۱۲۔۴۱۵ اور مصنف عبدالرزاق کی تخریج کے مطابق ابراہیم نخعی کا بھی یہی مذہب ہے البتہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا بیان ضروری ہے مذہب حنفیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وہ شرط عقد کا مقتضا یا ملائم و مناسب یا ایسی ہو جس پر تعامل ہے تو یہ شرط جائز ہے مفسد بیع نہیں شافعیہ کے مذھب حنفیہ سے قریب ہے دونوں میں اتنا فرق ہے کہ حنفیہ ایسی شرط کو بھی جائز کہتے ہیں جس کا بین الناس تعامل ہو اور شافعیہ اس کو نہیں مانتے مذاہب کا یہ بیان اوپر منقول ہوا ... (راجع له مغنى لابن قدامه ۴/۲۴۹).

دلیل ابن شبرمۃؒ: حدیث الباب ۔

دلیل ابن ابی لیلیؒ: عن عائشة ام المومنينؓ ان رسول الله ﷺ قال اشتری بريرة واشترطی لهم الولاء .

دلیل احمدؒ: عن عبدالله بن عمرو ان رسول الله ﷺ قال لايحل سلف وبيع ولاشرطان فی بيع ، رواه الترمذی .

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدثنا عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان سول الله ﷺ نهی عن بيع وشرط .

جواب حدیث بریرہؓ: قال العلامة تقی العثمانی : ان الشرط الفاسد الذی يفسد به البيع هو ما كان وفاء ه فی اختيار العبدالخ یعنی مفسدِ بیع وہ شرط ہے جس کو پورا کرنا بندہ کے اختیار میں ہو اگر ایسی شرط ہو جسے پورا کرنا شرعاً وعقلاً انسانی اختیار سے خارج ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی اور ولاء چونکہ وہ حق ہے جو شرعاً صرف معتق ہی کیلئے ثابت ہے سو اس کی شرط بائع کیلئے ایسی چیز ہے جسے پورا کرنا مشتری کے اختیار میں نہیں لہذا شرط ملغی اور بیع نافذ ہوگی

جواب حدیث ولاشرطان فی بیع: ان معنى الشرطين فی البيع هو البيع والشرط لان البيع نفسه شرط الخ حدیث میں شرطان فی البیع سے مراد بیع وشرط ہے کیونکہ بیع خود ایک شرط ہے جب اس میں دوسری شرط لگائی گئی تو دو شرطیں ہوئیں ایک تو بیع خود دوسری کوئی اور شرط۔

جوابات حدیث جابرؓ: واما حديث جابر فخلاصة الكلام فی هذا الحديث ان هذه القصة قدرويت بالفاظ مختلفةالخ یعنی الفاظ حدیث مختلف ہیں کہیں رکوب کا شرط ہونا معلوم ہو رہا کہیں شرط نہ ہونا اور بیع مطلقاً واقع ہو جانا پھر یہاں رسول ﷺ نے بصورت بیع نہیں بلکہ تبرع کے طور پر دیا تھا مسند احمد ۳/۳۱۴ کی روایت سے اغلب یہی نظر آ رہا ہے اسلئے مسئلۃ الباب میں اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہ اصلاً بیوع سے متعلق ہی نہیں

خلاصہ یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو جانے کے بعد محض ایک وعدہ تھا، یا یہ ایک وقتی رعایت تھی جو حضرت جابرؓ کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بیع محض صوری تھی اس سے اصل مقصد احسان کرنا تھا۔ (تکملة فتح الملهم ١/٦٢٨-٦٣٦)

حدیث: عن عبد الله بن مسعودؓ قال قال رسول الله ﷺ اذا اختلف البیعان فالقول قول البائع والمبتاع بالخیار بائع اور مشتری قیمت کی مقدار یا خیار شرط یا ادھار قیمت کی مدت یا بیع کی صفت وغیرہ میں اختلاف کریں اور کوئی گواہ بھی نہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ مبیع موجود ہو (۲) یہ کہ مبیع ہلاک ہو چکا ہو، ان دونوں صورتوں میں (۱) شافعیؒ، احمدؒ اور محمدؒ کے نزدیک بائع کا قول معتبر ہوگا یعنی اگر وہ قسم کھالے تو مشتری سے کہا جائیگا یا تو بائع کی بات مان لے ورنہ اپنے قول پر حلف کر کے انکار کر دے اسکے بعد اگر ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو جائے فبہا، ورنہ قاضی بیع کو فسخ کردیگا مبیع یا قیمت کو بائع کی سپرد کردیجائیگی (۲) ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، مالکؒ کے نزدیک مبیع موجود ہونیکی صورت میں یہی حکم ہوگا لیکن مبیع ہلاک ہونیکی صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

<u>دلیل شافعیؒ واحمدؒ</u>: حدیث الباب، کیونکہ اسمیں مبیع کے موجود اور ہلاک ہونیکی کوئی قید نہیں بلکہ مطلقا بائع کا قول معتبر ہونیکا ذکر ہے۔

<u>دلیل حنفیہ ومالکیہ</u>: (۱) قال النبی ﷺ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر ۔ یہ نہایت قوی حدیث ہے، اسکا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہے اگر وہ پیش نہ کرسکے تو مدعیٰ علیہ سے قسم لیجائے، پس مذکورہ قیمت کی مقدار کی صورت میں بائع زیادت کا مدعی ہے اور مشتری منکر ہے، اسلئے مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا اسطرح قیمت اور خیار شرط کے اختلاف میں بھی اس حدیث پر عمل کیا جائیگا (۲) نیز ابن مسعودؓ کی حدیث مذکور کے بعض طرق میں ایسا ہے اذا اختلف البیعان والسلعة قائمة ولا بینة لأحد هما تحالفا وترادا (دارمی، ابن ماجہ) نیز ابن ماجہ کی روایت میں یترادان البیع کا لفظ ہے جسکا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کیطرف سے واپسی ہونا چاہیئے اور یہ وجود مبیع کا مستلزم ہے لہذا مبیع موجود ہونیکی صورت میں تحالف کا حکم ہوگا اور موجود نہ ہونیکی صورت میں مشتری کا قول مع القسم معتبر ہوگا۔

جواب: حدیث الباب، جو مطلق ہے اسکو مقید پر حمل کرنا چاہیئے (ہدایہ ۳/۱۹۳، بذل ۴/۲۸۹ وغیرہ)

باب السلم والرهن

سلم بفتحتین اسلم فعل کا اسم مصدر ہے بم سپردگی کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے بھی آتے ہیں۔ اصطلاح میں سلم کہا جاتا ہے بیع الأجل بالعاجل یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو، مشتری کو رب السلم بائع کو مسلم الیہ، قیمت کو رأس المال، مبیع کو مسلم فیہ کہتے ہیں، اگر چہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے متعدد شرائط کے ساتھ اسکو جائز رکھا ہے، قران وحدیث اور اجماع سے اسکا جواز ثابت ہے، چنانچہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں اشهد ان السلف المضمون الى اجل مسمى قد احله الله فى الكتاب واذن فيه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذاتداينتم بدين الىٰ اجل مسمى فاكتبوه (مستدرک، مسند شافعیؒ، طبرانی، ابن ابی شیبہ) یہ حدیث شرط شیخین پر صحیح ہے (۲) نهى النبى ﷺ عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم، اسکی صحت کیلئے کچھ ایسی قیود لگائی گئی ہیں کہ یہ شئی معدوم کالموجود ہو جائے مثلاً (۱) سلم ان چیزوں میں ہو جنکی صفت اور مقدار پوری طرح معلوم ہو سکے جیسے گیہوں وغیرہ (۲) جنس معلوم ہو، نوع معلوم ہو، ادائیگی کی جگہ معلوم ہو، مجلس عقد میں قبضہ ہو اور کیل، وزن اور اجل معلوم ہونیکی شرائط خود احادیث میں صریح موجود ہے اسمیں اور بھی متعدد شرائط ہیں اسکی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے، الرھن اسکے معنی حبس یعنی روکنا کمافی قولہ تعالےٰ كل نفس بما كسبت رهينة ای ممنوعة، شریعت میں رہن یہ ہے کہ کسی کے حق کیوجہ سے انسان اپنی کوئی چیز حقدار کے پاس رکھ دے جب وہ حقدار کا حق ادا کر دے تو اس سے اپنی چیز واپس لے لے، رہن کا ثبوت باری تعالیٰ کی قول میں ہے فرهان مقبوضة (الأية) اسطرح حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے قرض لیا تھا اور اپنی زرہ اسکے پاس رہن رکھا، یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ کی وفات تک وہ زرہ اسکے پاس رہی جسکو آخر میں صدیق اکبرؓ نے چھڑوایا تھا (متفق علیہ)

حدیث: عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهونا ،رسول اللہؐ نے فرمایا سواری جب گروی ہوتو اسکے خرچ کے عوض اس سے سواری کا کام لیا جاسکتا ہے مرہون بمعنی گروی رکھی ہوئی چیز ،راہن بمعنی گروی رکھنے والا ،مرتہن وہ شخص جسکے پاس گروی رکھا جائے ،اب شئی مرہون سے مرتہن نفع حاصل کرسکتا ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف ہے :

مذاہب: (۱) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک مرتہن بلااجازت راہن شئی مرہون سے نفع حاصل کرسکتا ہے (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نفع حاصل کرنا جائز نہیں۔

دلیل احمدؒ واسحٰقؒ: حدیث الباب۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: عن سعید بن المسیبؓ ان رسول اللہ ﷺ قال لایغلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه (رواہ الشافعیؒ مرسلا مشکوۃ ۱/۲۵۰) رسول اللہؐ نے فرمایا کسی چیز کی گروی رکھنا مالک کو کہ جس نے وہ چیز گروی رکھی ہے (ملکیت سے) نہیں روکتا اسلئے اس گروی رکھی ہوئی چیز کے ہر نفع اور بڑھوتری کا حقدار راہن ہے اور وہی اسکے نقصان کا ذمہ دار ہے" اس سے معلوم ہوا شئی مرہون کا نفع ونقصان سب راہن کا ہے (۲) اگر مرتہن اس سے نفع اٹھائے تو کل قرض جر نفعا فهو ربوا میں شامل ہوگا ۔

جوابات: (۱) حدیث ربوا سے حدیث الباب منسوخ ہے ویدل علی نسخه حدیث ابن عمرؓ عندالبخاری لاتحلب ماشیة امرء الا باذنه (۲) آپ کی یہ تعلیم اخلاقی طور پر ہے کہ جب شئی مرہون مرتہن کے پاس ہے تو اسکے منافع کو ضائع نہ کرے اور ایسی مرتہن بھی راہن کو فائدہ اٹھانے سے نہ روکے ،ہاں صلب عقد میں یہ شرط ہو تو ربوا ہوگا (۳) بنفقته میں حرف باء بدلیت کیلئے نہیں بلکہ معیت کیلئے ہے فالمعنی ان الظهر یرکب علیه مع النفقة له فلایمنع الراهن من الانتفاع بالمرهون ولایسقط عنه الانفاق (۴) شافعیؒ نے اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا کہ اگر راہن کو ضرورت پڑے تو مرتہن کو چاہئے کہ اسکو اسکی سواری سے دودھ استعمال کرنے سے نہ روکے (۵) امام طحاویؒ نے فرمایا یہ قبل تحریم الربوا کا حکم ہے (۶) اوزاعیؒ فرماتے ہیں جب راہن مرہون چیز کے اخراجات ادانہ کرے تو مرتہن کو اجازت دی گئی کہ

جانور کی حفاظت کیلئے اس پر خرچ کرے اور اسکے بدلہ میں شئی مرہون کی سواری یا دودھ سے نفع حاصل کرے بشرطیکہ یہ نفع خرچ سے زائد نہ ہو (بذل المجہود ۴/۲۹۴، التعلیق الصبیح ۴/۳۳۶ وغیرہ)

باب الاحتکار

احتکار کے معنی: لغت میں احتکار اور حکرۃ کے معنی ذخیرہ اندوزی اور جمع کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں احتکار کہا جاتا ہے گراں بازاری کے زمانہ میں جبکہ لوگوں کو غلہ وغیرہ کی زیادہ ضرورت ہو تو کوئی شخص غلہ خرید کر کے اس نیت سے اپنے پاس روک رکھے کہ جب قیمت بڑھے گی تو بیچے گا، ہاں اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھے یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائیگا کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوئے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے اسے روکنے کو احتکار کہتے ہیں ۔

حکم احتکار میں اختلاف مذاہب: (۱) ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے وہ احتکار میں داخل ہے خواہ سونا ہو یا چاندی یا کپڑا ہو یا اور کوئی استعمال کی چیز (۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمہور اہل علم کے نزدیک طعام اور کھانے کی چیزوں میں احتکار نا جائز ہے جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو، البتہ امام ابوحنیفہؒ قوت بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں ۔

دلائل فریق اول: (۱) قال النبی ﷺ :من احتکر و ہو خاطئی وقال الجالب مرزوق والمحتکر ملعون (ابن ماجہ) یہاں مطلقاً ذخیرہ اندوزی سے روکا گیا (۲) ان المادۃ ربما تستعمل فی غیر الطعام ایضا فیقال والحکر للماء المستنقع فی وقبۃ من الارض لانہ یحکر ای یجمع ویحبس (کماذکرہ الزمخشری فی الفائق ۱/۲۸۰)

دلائل ابوحنیفہؒ، شافعیؒ واحمدؒ وغیرہ: (۱) ولعل الجمہور قصروا حرمۃ الاحتکار الی الطعام نظرا الی معنی کلمۃ الاحتکار فی اللغۃ فانہا موضوعۃ فی اصل

اللغة لاحتباس الطعام خاصة (۲) قلت لسعيد بن المسيب فانک تحتکر قال ومعمر کا ن يحتکر (ابوداؤد) ابن عبدالبر مالکیؒ فرماتے ہیں حضرت سعید بن المسبؒ اور حضرت معمرؒ زیتون کے تیل میں احتکار کیا کرتے تھے اس سے ثابت ہوا کہ احتکار مطلقاً منہی عنہ نہیں بلکہ صرف ان چیزوں میں منع ہیں جو مطعومات میں داخل ہیں لان راوی الحديث من الصحابة اعرف بمعنى الحديث ثم استدلال ابن المسيب على جواز الاحتكار فی غير الاقوات بعمل معمر يدل على ان عمل الراوی بخلاف الحديث له دخل كبير فی معرفة معنى الحديث یعنی سیدابن میتب کا معمر کے عمل سے غیر اقوات میں جواز احتکار پر استدلال کرنا اس پر دال ہے کہ راویٔ حدیث کے خلاف حدیث عمل کا معنیٰ حدیث کی معرفت میں بڑا دخل ہے۔

<u>جواب</u>: المحتكر ملعون حدیث کے راوی سعید بن المسیبؒ اور معمرؒ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مطلقاً احتکار کی نفی نہیں، کیونکہ راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے مفہوم سے زیادہ واقف ہوا کرتا ہے علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ حدیث سے مطعومات میں احتکار ہمیشہ حرام ہونا ثابت ہے باقی اشیاء میں حاکم وقت حالات کے مطابق فیصلہ کرے گا جہاں ضرر مطعومات کی طرح نظر آئے منع کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہو تو اجازت دے سکتا ہے والله اعلم (راجع تكملة فتح الملهم ۱/۶۵۷-۶۵۸)

<u>انسان کی ملکیت پر شرعی حدود وقیود</u>: یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے وہ بالکل آزاد ہے، لیکن ساتھ ساتھ شریعت نے مالک کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اسکی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرت کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود وقیود نہیں، بلکہ حدود وقیود کی پابند ہے اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اس نے وہ مال

ہمیں دیکر ہمیں مالک بنادیا لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالی کے احکام کے تابع ہے اور اس کا پابند ہے اس لئے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے (درس ترمذی ۴/ ۲۰۵) علامہ تقی عثانی لکھتے ہیں وبالجملة فان الاسلام قد راعی حرية الفرد الی حد ولکن آثر عليها حرية المجتمع الخ یعنی اسلام نے فرد کی حریت سے زیادہ مجتمع کی حریت کو اہم قرار دیا اور وہ چاہتا ہے کہ عرض وطلب (مارکیٹ کی تقاضا پیش کرنا اور پورا کرنا) کی فطری صلاحیتوں کو کام میں لگا کر مارکیٹ کو اپنی فطری رفتار پر چلنے دینا اور ان احتکارات پر پابندی لگانا جو ایک خاص گروہ کے ہاتھوں مارکیٹ کو ذمی بنا کر رکھ دیتے ہیں اور عرض وطلب کی فطری کارروائیوں کو معطل کر دیتے ہیں اس غرض سے اسلام نے احتکار تلقی الجلب بیع الحاضر للبادی نیز دیگر بیوع فاسدہ وباطلہ جیسے بہت سے طریقوں کو حرام قرار دیا اور حکومت اسلامیہ کو مارکیٹ میں دخل اندازی کی اجازت حاصل ہے اسلام کے نظام اقتصاد کا خلاصہ ہم یوں پیش کر سکتے ہیں کہ اسلام کسب تجارت کو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح بالکل آزاد چھوڑنے کے بجائے اس پر تین طرح کی پابندیاں لگاتا ہے (۱) دین کی (۲) حکومت کی (۳) اخلاق کی ان تینوں پابندیوں کے ماتحت ہی فرد یا کمپنی کو اسلام میں آزادی حاصل ہوسکتی ہے (راجع للتفصيل تكملة فتح الملهم ص ۳۰۰. ۳۱۱)

مدت احتکار: روکنے کی مدت اگر کم ہو تو یہ احتکار نہ ہوگا اور اگر چالیس دن سے زیادہ ہو تو وہ احتکار میں داخل ہوگا۔

دلیل: عن ابن عمرؓ انه عليه السلام قال من احتكر طعاما اربعين يوما يريد به الغلاء فقد برئ من الله برئ الله منه (رزين ، احمد)

تحریم احتکار کی حکمت: نوویؒ نے علماء کرام سے نقل کیا کہ تحریم احتکار کی حکمت دفع الضرر عن عامة الناس ورفع التضييق على الناس كما اجمع العلماء على انه لو كان عند انسان طعام اضطر الناس اليه ولم يجد واغيره اجبر على بيعه دفعا للضرر عن الناس ، (كمافي النووی وانوار المحمود ۲/ ۳۲۲)

باب الإفلاس والانظار

فلس بم پیسہ جمع فلوس، افلاس از افعال ہمزہ سلب کیلئے ہے، لہذا اسکے معنی ہوئے پیسہ نہ رہنا، یا ہمزہ صیر ورت کیلئے ہے یعنی اسکے پاس ٹاکے اوراشرفیوں کے بجائے صرف پیسے رہ جانا، انظار نظر سے ماخوذ ہے بم مہلت دینا، تاخیر کرنا، ڈھیل دینا، یہاں مراد مقروض دیوالیہ کو قرض خواہوں یا حکومت کیطرف سے مہلت دیکر طلب حق میں تاخیر کرنا۔ کمافی قوله تعالیٰ وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة (اشعه ۴۴/۳)

حدیث: عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ ايما رجل افلس فادرک رجل ماله بعينه فهو احق به من غيره، اگر کسی نے کوئی چیز بطور ادھار خریدی اور مبیع کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور مبیع بعینہ مشتری کے پاس موجود بھی ہو پھر وہ مفلس (دیوالیہ) ہو گیا یا مر گیا اور دوسرے کوئی چیز اس کے پاس نہیں، لہذا بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے قرضدار بھی ہیں تو اب اسکے مبیع میں سب علی التساوی حقدار ہیں؟ یا بائع زیادہ حقدار ہے اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمہ ثلاثہ، اسحٰق، داؤد ظاہریؒ، عطاءؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک بائع اس مال کا زیادہ حقدار ہے (۲) ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، زفرؒ، حسن بصریؒ، نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، وکیع بن الجراحؒ کے نزدیک وہ بائع اسوۃ للغرماء ہوگا تمام قرض خواہوں کو جتنا حصہ ملیگا بائع کو بھی اتنا ہی ملیگا اور مبیع کو قرض کے حساب کے مطابق تقسیم کی جائیگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ وغیرہم: حدیث الباب ہے۔

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ: (۱) قوله تعالى وان كان ذوعسرة فنظرة یہ آیت اسطرح نصوص قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے یہ قاعدہ ثابت ہے کہ مبیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بائع کا مبیع سے کچھ بھی تعلق باقی نہیں رہتا اور وہ چیز مشتری کی ملک ہوتی ہے، بنا بریں تمام قرضدار اپنے اپنے حصص کے مطابق برابر حقدار ہوں گے (۲) عن علیؓ انه قال هو فيها أسوة للغرماء ان وجدها بعينه (طحاوی) (۳) عن عمر بن عبد العزيزؒ قال اذا افلس المشتری (ای البائع) والغرماء سواء (طحاوی، عینی) (۴) عن ابراهيم النخعی

الغرماء فيه سواء (طحاوی) (۵) قواعد شرعیہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری کے مفلس ہونے یا مرجانے کے بعد مشتری کے سارے مال میں سب قرض خواہ برابر ہیں، یقیناً مشتری کے قبضہ کے بعد یہ مبیع بھی مشتری ہی کی ملک ہے لہذا اس مبیع کا حکم بھی مشتری کی دوسرے اموال کا سا ہونا چاہئے کہ سب قرض خواہ برابر کے حقدار ہوں ۔

جوابات: (۱) طحاویؒ وغیرہ نے کہا کہ حدیث الباب کا مصداق مال مغصوب وعاریت ،ودیعت، المقبوض علی سوم الشراء او ما اشبہ ذالک ہے اس پر تین قرائن ہیں

الف: اس حدیث میں مالہ میں مال کو اسکی طرف اضافت کی گئی جس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بائع اس مال کا مالک ہے حالانکہ بیع کرنیکے بعد بائع بالا جماع مبیع کا مالک نہیں رہتا بلکہ مبیع کی قیمت کا حقدار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں بیع وشراء کی صورت مذکور نہیں بلکہ یہ حکم غصب، عاریت ودیعت یا رہن وغیرہ کے متعلق ہے ۔

ب: یہ بات مسلم ہے کہ تبدل ملک سے شرعاً تبدل عین ہوجاتا ہے کما ھو مفاد حدیث بریرۃ ھی لك صدقة ولنا ھدية اب بعینہ فرمانے کا مطلب یہی ہے کہ حدیث الباب بیع کے متعلق نہیں ورنہ بعینہ فرمانا صحیح نہوتا ۔

ج: درج ذیل حدیث میں صراحۃ سرقہ کا ذکر ہے عن سمرةؓ انه عليه السلام قال من سرق له متاع اوضاع له متاع فوجد عند رجل بعينه فهو احق به (طبرانی ، طحاوی) یہ حدیث، حدیث الباب جو مجمل ہے اسکی تفصیل ہے اور بعض طرق حدیث میں جو لفظ بیع آیا ہے وہ محفوظ نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں محفوظ وہ روایت ہے جس میں لفظ بیع مذکور نہیں جیسا کہ علامہ زاھد الکوثریؒ کی تحقیق ہے کمافی النکت الطریفہ حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث چونکہ لفظ بیع کے ذکر سے خالی ہے لہذا ہم اسے حدیث سمرۃ بن جندبؓ پر محمول کرینگے وہاں لفظ سرقہ کی صراحت ہے اس تطبیق سے یہ حدیث اجماعی اصول کے مطابق ہوجاتی ہے وہ یہ کہ مال مبیع عقد تمام ہونے کے ساتھ ہی مشتری کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور قبضہ کے ساتھ ہی اسکی ضمانت میں داخل ہوجاتا ہے اس صورت میں مال مبیع پر بائع کو مشتری کے دیگر غرماء کے مقابلہ

میں کوئی ترجیح حاصل نہو گی حنفیہ کی اس تشریح کو مان لینے کے بعد نہ "حدیث من ادرک مالہ بعینہ" میں کسی تاویل کی حاجت ہے نہ مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت اگر لفظ بیع کا ذکر روایت میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو حنفیہ کے نزدیک حدیث میں یہ تاویل کیجائے گی کہ بیع سے مراد ارادہٗ بیع ہے یعنی بیع کے ارادہ سے عقد تمام ہونے سے پہلے ہی مفلس مشتری نے اسے قبضہ کرلیا، اس تاویل سے حدیث اصول ثابتہ کے موافق بھی ہو جاتی ہے اور حدیث "من ادرک مالہ بعینہ کو بھی مجاز کے بجائے حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہو جاتا ہے دونوں حدیث میں کوئی تعارض نہیں رہتا (راجع للتفصیل تکملة فتح الملهم ۱/۴۹۳-۵۰۱)

(۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا کہ اس حدیث میں جو فهو احق به من غيره ہے یہ بیع کی صورت میں دیانت پر محمول ہے یعنی دینداری اور مروت کی بات یہ ہے کہ جب اسکا مال بعینہ تمہارے پاس ہے تو یہ اسکو دیدے (۳) بعض نے حدیث الباب کو خیار شرط پر حمل کیا ہے، کہ جب کسی شخص نے بشرط خیار کوئی چیز فروخت کی پھر مشتری مفلس ہو گیا تو بائع بیع کو فسخ کر کے اپنا مال بعینہ لے لے (۴) حدیث الباب میں اس بیع کا حکم بیان کیا گیا ہے جس پر خریداری سے پہلے تجربہ کیلئے قبضہ کرلیا گیا ہوگا (تعلیق ۳/۳۴۰ شرح نووی ۲/ ۱۷ عرف الشذی ۳۹۷)

باب الشركة والوكالة

لغت میں شرکت کے معنی ہیں ملانا۔ اصطلاح شریعت میں شرکت کہتے ہیں دو آدمیوں کے درمیان ایک ایسا (مثلاً تجارتی) عقد و معاملہ ہونے کو جس میں وہ اصل اور نفع دونوں میں شریک ہو۔

<u>اقسام شرکت:</u> شرکت کی دو قسمیں ہیں "شرکت ملک" اور شرکت عقد۔ شرکت ملک کہتے ہیں دو آدمی یا کئی آدمی بذریعۂ خرید یا ہبہ یا میراث کسی ایک چیز کے مالک ہوں، یا دو شخص مشترکہ طور پر کسی مباح چیز کو حاصل کریں" مثلاً دو آدمی ملکر شکار کریں اور وہ شکار دونوں کی مشترک ملک ہو (ج) یا دو آدمیوں کے ایک ہی جنس کا الگ الگ مال ایک دوسرے میں اسطرح خلط ملط ہو جائے کہ ان دونوں کے مال کا امتیاز نہ ہو سکے، مثلاً زید کا دودھ بکر کے دودھ میں

ملجائے (د) یا دونوں اپنے اپنے مال کو قصداً ایک دوسرے کے مال میں ملادیں، یہ سب شرکت ملک کی صورتیں ہیں، اسکا شرعی حکم یہ ہے کہ ہر شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ میں اجنبی آدمی کی طرح ہے اور ہر شریک اپنا حصہ اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر اس شریک کے پاس یا کسی دوسرے شخص (یعنی ایک دوسرے کے مال کے آپس میں ملجانے یا اپنے اپنے مال کو ایک دوسرے کے مال میں قصداً ملا دینے کی صورت میں) کوئی بھی شریک اپنا حصہ کسی دوسرے شخص (یعنی غیر شریک) کے پاس اپنے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر نہیں بیچ سکتا!

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ شرکاء ایجاب وقبول کے ذریعہ اپنے اپنے حقوق واموال کو متحد کرلیں، اسکی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک دوسرے سے یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں حقوق اور فلاں معاملات یعنی تجارت وغیرہ میں تمہیں شریک کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا اسطرح ''شرکت عقد کا رکن تو ایجاب وقبول ہے اور اسکے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ معاہدۂ شرکت میں ایسی کوئی دفعہ مطلقاً شامل نہ ہو جو شرکت کے بنیادی اصولوں کو فوت کردے، جیسے شرکاء میں سے کسی ایک کا منفعت میں سے کچھ حصہ کو اپنے لئے متعین ومخصوص کرلینا مثلاً کسی تجارت میں دو آدمی شریک ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شریک یہ شرط عائد کرے کہ اس تجارت میں حاصل ہونیوالی منفعت میں سے پانچسو ماہواری لیا کرونگا یہ شرط مشترک ومتحد معاملات کی بالکل منافی ہے جو شرکت کے

بنیادی اصول ومقاصد کو فوت کردیتی ہے، اسلئے معاہدۂ شرکت میں ایسی کسی دفعہ کا شامل نہونا شرکت کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے،

پھر شرکت عقد کی چار قسمیں ہیں : (۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان (۳) شرکت صنائع والتقبل (۴) شرکت وجوہ، اسکی تفصیلی بحث "مظاہر حق" وغیرہ میں ملاحظہ ہو 'وکالۃ' کے معنی ہیں اپنے حقوق ومال کے تصرف میں کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، وکالت کے صحیح ہونیکی شرط یہ ہے کہ مؤکل تصرف کا مالک ہو اور جس شخص کو وکیل بنایا جارہا ہو وہ معاملہ کو جانتا ہو "وحکمها مباشرة الوکیل مافوّض الیه" پھر جس عقد کو وکیل منعقد کرتا ہے وہ دو قسم پر ہے، چنانچہ ہروہ عقد جسکی مباشرت کے وقت وکیل اپنی طرف نسبت کرسکتا ہے اضافت الی المؤکل کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ بیع اور اجارہ ہے تو اس عقد کے حقوق وکیل کیطرف راجع ہونگے نہ کہ مؤکل کیطرف، اسلئے توکیل بالبیع میں تسلیم مبیع وقبضِ ثمن وکیل کے ذمہ میں ہوگا، اور جتنے عقود میں وکیل اس عقد کی نسبت مؤکل کیطرف کرتا ہے، جیسا کہ نکاح اور خلع ہے ان عقود کے حقوق مؤکل کیطرف راجع ہونگے نہ کہ وکیل کیطرف۔ (کمافی الھدایہ.. ج ۳/ص ۱۶۳)

بَابُ الغَصَبِ وَالعَارِيَة :

کسی کا مال چرائے بغیر ظلماً لے لینا یا غیر کے مال پر ناجائز قبضہ کرلینا جیسے کوئی چیز کسی سے مانگ کر لائے پھر واپس نہ کرے یا امانت کا انکار کردے اسکو غصب کہا جاتا ہے، لہذا غصب، چوری اور ڈکیتی میں فرق ہے۔

"عاریۃ" یاء کی تخفیف وتشدید کے ساتھ مستعمل ہے بمعنی کسی کی چیز سے اسکی اجازت کے ساتھ بغیر معاوضہ نفع حاصل کرنا، جیسے کسی کا برتن کچھ دن کیلئے مانگ لینا پھر کام سے فارغ ہونے کے بعد واپس کردینا، کہا گیا کہ عاریت عار بمعنی شرم سے ماخوذ ہے چونکہ اہل عرب اس معاملہ میں شرم محسوس کرتے تھے اس لئے اسے عاریت کہا گیا، ننگے کو بھی عاری اسی لئے کہتے ہیں کہ ننگا رہنے میں شرم وعار ہوتی ہے۔ (اشعۃ اللمعات ج ۳/ص ۵۵، تعلیق ج ۳/ص ۵۰، مرقاۃ ج ۶/ص ۱۱۳)

حدیث :عن سعیدبن زیدؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلّم من

أخذشبرامن الارض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامةمن سبع أرضين".

توجیہات :(۱) یطوق کے معنی یکلف کے ہیں یعنی غاصب کوارض مغصوبہ اٹھانے کیلئے تکلیف دیجائیگی۔ (۲) بروز قیامت اس زمین کو محشر کیطرف نقل کرنے کی تکلیف دیجائیگی اوراس کی گردن میں وہ طوق کی مانند ہوگی۔(۳) کہ اسکوزمین کے سات طبق کا طوق پہنایاجائیگا پھراس زمین کے نیچے دھنسادیاجائیگا، جیسے بخاری میں ہے.."عن سالم عن ابیه انه علیه السلام قال من اخذ من الارض شیئابغیرحق خسف به یوم القیامةالی سبع ارضین" لہذاحدیث یطوق اور حدیث خسف بہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہتا۔(۴) او یختلف العذاب شدةوضعفاباختلاف الاشخاص من الظالم والمظلوم۔(تعلیق ج۳/۳۵۱ص،الحد ج۳/۵۵ص)

حدیث: عن ابن عمرؓقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم لايحلبن أحدماشيةامرئٍ بغيراذنه"..... کسی شخص کامال بغیراجازت اس کے گھر سے لینابالاتفاق حرام ہے،ہاں کسی کے جانور کادودھ مالک کی اجازت لئے بغیر لیناحرام ہے یانہیں ؟اس میں اختلاف ہے.

مذاهب: (۱) محمدؒاوراسحٰقؒ وغیرہ کے نزدیک بغیر اجازت دودھ دوہنے کی اجازت ہے
(۲) جمہورائمہ وفقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہاں مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں اجازت ہے

دلائل محمدؒواسحٰقؒ : (۱) حدیثِ ہجرت میں ہے کہ صدیق اکبرؓ نے بحالت سفرایک قریش کے غلام سے اسکی بکری کادودھ دوہااور حضورؐ کوپلایاحالانکہ بکری کامالک وہاں موجودنہ تھا،(۲)حدیث سمرةؓ،انه علیه السلام قال اذااتی احدکم علی ماشیةفان کان فیها صاحبهافلیستأذنه وان لم یکن فیهافلیصوت ثلاثافان اجاب احدفلیستأذنه وان لم یجب احدفلیحتلب ولیشرب ولایحمل(ابوداؤد،ترمذی)(۳)عن ابی سعیدؓمرفوعاًاذااتیت علی راع فناده ثلاثافان اجابك فلیستأذنه والافاشرب من غیران تفسد،(ابن ماجہ،طحاوی)

دلائل جمہور : (۱)حدیث الباب(۲)عن ابی حره عن عمه انه علیه السلام قال الالاتظلموا الالا یحل مال امرئي الابطیب نفسه (بیہقی،دار قطنی)

جوابات: حدیث ہجرت کے متعلق یہ کہاجائیگاکہ (۱)مالک کیطرف سے غلام کو

مہمانداری کی اجازت تھی، (۲) اوراحادیث سمرہؓ وابو سعیدؓ کو حالت مخمصہ (سخت بھوک) پر حمل کیا جائیگا، (۳) طحاویؒ نے فرمایا کہ احادیث عدم اذن اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ زکوۃ کی فرضیت نازل نہیں ہوئی تھی، نیز ایک دوسرے کی مہمانداری کرنا واجب تھی، وجوب ضیافت کا حکم نسخ ہونے کے بعد بغیر اذن دودھ دوہنے کا حکم منسوخ ہو گیا، (۴) احادیث عدم اذن زمانۂ مصطفوی سے متعلق ہے کیونکہ صحابۂ کرامؓ میں ایثار اور ہمدردی بہت زیادہ تھی اور احادیث نہی اس دور کے ساتھ متعلق ہے جہاں بخل وترک مواسات وغیرہ بد اخلاقیاں پھیلی ہوئی ہوں۔

فی حدیث انسؓ عند بعض نسائه:

سوال؛ بعض نساء سے مراد کون ہے؟

جواب؛ حضرت عائشہؓ ہیں کیونکہ دوسری روایت میں آپ کا نام مصرح ہے۔

سوال؛ حضرت انسؓ نے ان کا نام کیوں نہیں ذکر کیا؟

جوابات؛ (۱) شاید ان کا نام بھول گیا ہوگا (۲) یا احتراماً ان کا نام ظاہر نہ فرمایا ہوگا۔

سوال؛ اس حدیث کو باب الغصب والعاریۃ کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟

جواب؛ قاضی عیاضؒ نے کہا اتلاف مال الغیر بسبب العدوان، انواع غصب میں سے ہے یہاں خادم کے ہاتھ پر مارنے اور پیالہ ٹوٹ جانے کی بنا پر ضمان دینا پڑا لہذا یہ بھی ایک قسم کا غصب ہوا۔

سوال؛ صحفہ ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ عددیات سے ہے لہذا مضمون بالقیمہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ حضورؐ نے ضمان میں دوسرے ایک صحفہ کیسے دیا؟

جوابات؛ (۱) دور مصطفوی میں صحفات متقارب تھے جس طرح دور حاضر میں متقارب ہیں تو صحفہ اگرچہ عددیات سے ہے لیکن عددیات متقاربہ سے ہے اور عددیات متقاربہ ضمانت کے بارے میں ذوات الامثال کے حکم میں داخل ہے گویا وہ ذوات الامثال میں سے تھے لہذا یہ دینا جائز ہوا (۲) صحفہ کا دینا مروۃً تھا نہ کہ ضماناً کیونکہ دونوں کا مالک تو دراصل آنحضرتؐ ہی ہیں۔ (بذل المجہود ۵ج ر ۳۰۴ ص وغیرہ)

فی حدیث عمران بن حصینؓ لاجلب ولاجنب:

اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ۳ ج / ۲۵۴ ص اور کتاب الزکوٰۃ ۲ ج / ۶۲۲ ص میں ملاحظہ ہو، اور نکاح شغار کے متعلق تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ۳ ج / ۵۳ ص میں ملاحظہ ہو،

عن السائب بن یزید عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لایأخذاحدکم عصااخیہ... الخ آنحضرتؐ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی لاٹھی ہنسی مذاق میں اس مقصد سے نہ لے کہ وہ اسے رکھ لے گا، بلکہ جو شخص اپنے کسی بھائی سے لاٹھی لے تو اسے واپس کردینا چاہئے۔ "عصا" وہ معمولی لاٹھی کو کہلاتی ہے جو بڑھوں کے ہاتھوں میں رہتی ہے، کبھی جانور ہانکنے کے الہ کو بھی عصا کہتے ہیں، یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں، اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کسی کی معمولی چیز بھی دانستہ یانادانستہ طور پر مت لو، اگر نادانستہ لے چکے ہو تو معلوم ہونے پر فوراواپس کردو کیونکہ معمولی چیز میں بھی چھپانے یاچرانے کا مذاق ناجائز ہے۔

حدیث: عن حرام بن سعدؓ ...ان ناقۃللبراء بن عازب دخلت حائطافافسدت..... الخ، جانوروں کے کسی چیز کا نقصان اور ضائع کردینے کے متعلق بحث باب مالا یضمن من الجنایات کے تحت ایضاح المشکوٰۃ ۳ ج / ۲۵۹ ص میں ملاحظہ ہو۔

حدیث: عن امیۃ بن صفوان عن ابیہ............... **بل عاریۃمضمونۃ**، "**عاریت**" تلف ہوجانے پر ضمان ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ وغیرہم کے نزدیک شئی مستعار خود بخود ہلاک ہو یا مستعیر کے عمل سے ہلاک ہو، دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہے۔ البتہ امام مالکؒ ذرا فرق کرتے ہیں کہ اگر شئی مستعار کا خود بخود ہلاک ہونا ظاہر ہو مثلاً جانور وغیرہ کا مرجانا تو اس میں ضمان نہیں۔ (۲) ابو حنیفہؒ، محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، ابراھیم نخعیؒ اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک اگر شئی مستعار خود بخود ہلاک ہوجائے تو ضمان واجب نہیں، اگر مستعیر ہلاک کردے تو ضمان ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہؒ وغیرہم: حدیث الباب، اس میں عاریت پر مطلقاً ضمان کا حکم

دیا گیا جس میں ہلاک اور استہلاک کے مابین کوئی فرق نہیں بتایا۔

دلائل احناف: **عن صفوان بن یعلی عن ابیه قال قلت یارسول الله صلی الله علیه وسلم أعاریةمضمونةاوعاریة مؤدّاة .** (ابوداؤد) آپؐ نے عاریۃ موداۃ فرما کے عاریۃ مضمونہ کی نفی فرمائی، موداۃ ادا سے ماخوذ ہے، ادا کے معنی ہیں کسی چیز کو بعینہ دینا اور اس کے بالمقابل قضا ہے جسکے معنی ہیں کسی چیز کے مثل کو دینا، لہٰذا عاریۃ موداۃ فرما کر اسکی طرف اشارہ کیا کہ اگر شئ مستعار بعینہ موجود ہو تو وہ عاریت دینے والے کو دیدیا جائے، اگر ہلاک ہو جائے تو اسکا ضمان نہیں، کیونکہ اگر اسکا ضمان ادا کیا جائے تو یہ اداء عاریہ نہیں بلکہ قضاء عاریہ ہے، حالانکہ حدیث مذکور میں عاریۃ موداۃ فرمایا، عاریت مقضیہ نہیں فرمایا۔

(۲) **عن عمروبن شعیب قال العاریةودیعةلاضمان علیهاالاان یتعدی** (مصنف عبدالرزاق) یہ دونوں احادیث تائید مسلک احناف میں نص ہے۔

(۳) احناف کے نزدیک عاریت ایک طرح کی امانت ہے لہٰذا تلف ہو جانے سے اس پر ضمان واجب نہ ہونا چاہئے۔

جوابات: (۱) مذکورہ احادیث کے قرینے سے مضمونۃ کے معنی موداۃ اور مردودۃ کے ہیں۔ (۲) آنحضرتؐ نے صفوان کی تسلی خاطر کیلئے لفظ ضمان بولا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ضرور واپس کرینگے جیسا کہ شئ کا ضمان ضروری طور پر دیا جاتا ہے کیونکہ صفوان اسوقت تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا۔

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ اگر بحالت جہاد یہ زرہ (جو صفوان سے عاریت لی گئی) خراب ہو گئی تو ضمان دیا جائیگا، یہاں تلف کر دینے کی صورت میں عاریت کے ضمان دینے کا مسئلہ بتانا مقصد ہے۔

بَابُ الشفعَة؛

"شفعۃ" شفع سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا، شرعاً شفعہ کہتے ہیں اس شرکت کو جسکی وجہ سے کسی شریک کو اپنے شریک کے فروخت ہونے والی زمین یا فروخت ہونے والے مکان کو خرید نے کا ایک مخصوص حق حاصل ہوتا ہے، بعض نے کہا "**تملك البقعةبماقام علی المشتری بالشرکةاوالجوار**"۔

جس شخص کو یہ حق حاصل ہوتا ہے اسے شفیع کہتے ہیں، اور اس حق کا نام شفعہ ہے، معنیٰ لغوی اور اصطلاحی کے مابین پوری مناسبت ہے چنانچہ شفعہ کے اندر شفیع مبیع کو اپنی زمین کے ساتھ ملاتا ہے۔

حدیث :عن جابرؓ قال قضیٰ النبیؐ بالشفعۃ مالم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ۔

اسباب شفعہ کیا کیا ہیں اس میں اختلاف ہے :

مذاہب:(۱) ائمہ ثلاثہؒ، اسحٰقؒ، ابو ثورؒ، وغیرہم کے نزدیک صرف شرکت فی نفس المبیع میں حق شفعہ ثابت ہے۔اور شرکت فی حق المبیع، مثلاً شفیع شرب، راستہ یا دروازہ میں شریک ہو، اور جار ملاصق کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں۔

(۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، ثوریؒ، حسن بصریؒ، بخاریؒ، قتادہؒ، حمادؒ وغیرہم کے نزدیک زمین کے اندر حق شفعہ ان تینوں کیلئے علی الترتیب ثابت ہوتا ہے۔اوّلاً جس کے ساتھ زمین تقسیم نہیں ہوئی، اور ثانیاً اس شریک کیلئے ہے جس کے ساتھ تقسیم ہوگئی لیکن حق طریق وشرب باقی ہے، اور ثالثاً جار ملاصق کیلئے بھی حق شفعہ ثابت ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ :

(۱) حدیث الباب یعنی جب حدود مقرر ہو جائیں اور راستے پھیر دیئے جائیں تو شرکت باقی نہیں رہتی اس سے معلوم ہوا کہ حق شفعہ شرکت کی بنا پر ہے، جوار کی بنا پر نہیں۔لہذا جار کو حق شفعہ نہیں ملیگا۔

(۲) فی قول عثمانؓ "قال اذا وقعت الحدود فی الارض فلا شفعۃ" دونوں حدیث میں فلا شفعۃ نکرہ تحت النفی واقع ہے، جو عموم کا فائدہ دیتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ شرکت کے ماسوا کوئی شفعہ نہیں۔

دلائل احناف :

(۱) عن ابی رافعؓ انہؐ قال الجار احق بسقبہ۔(بخاری، مشکوٰۃ ۱/ ۲۵۶ص) "سقب" بفتح السین والقاف بمعنی قرب یعنی پڑوسی، اپنے پڑوسی ہونے کیوجہ سے شفعہ کا حقدار

ہے، حضرت عمر بن شریدؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ سے سوال کیا گیا سقب کیا چیز ہے ؟ تو فرمایا سقبہ شفعتہ، جب خود آنحضرتؐ نے بمقب کی تفسیر شفعہ سے کردی تو اس میں کسی اور تاویل کی گنجائش نہیں، اس لئے امام بخاریؒ وغیرہ بھی یہ حدیث باب الشفعہ میں لائے، لہذا یہ احناف کی قوی دلیل ہے کہ جار کو حق شفعہ ضرور ملتا ہے۔

(۲) عن سمرة بن جندبؓ عن النبیؐ قال جار الدار احق بالدار (ابوداؤد)

(۳) عن جابرؓ مرفوعاً الجار احق بشفعة جاره (ترمذی، ابوداؤد، مشکوۃ ۱/ ۲۵۷ص)

جوابات:

حدیث الباب میں مالم یقسم تک آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے **فاذا وقعت الحدود** سے آخر تک حضرت جابرؓ کا قول ہے، **کماقال ابو حاتمؒ** لہذا احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں یہ قابل احتجاج نہیں، (۲) اگر اسکو حضور ﷺ کا فرمان کہا جائے تو احادیث مذکورہ کے قرینے سے اسکا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت والا شفعہ نہیں گو جوار والا شفعہ ہے، ای **فلاشفعة للشركة ولكن من حيث الجوار له حق شفعة** (۳) قول عثمانؓ میں بھی مطلق شفعہ کی نفی نہیں بلکہ شفعۂ شرکت کی نفی ہے، (۴) ان کے دلائل سے جوار کیلئے حق شفعہ کی نفی اشارۃً معلوم ہوتی ہے اور دلائل احناف اثبات حق شفعہ للجوار میں عبارت النص ہے، لہذا حسب ضابطہ دلائل احناف کی ترجیح ہوگی (۵) دلائل احناف مثبت زیادت ہیں (۶) اور سنداً اصح اور کماً کثیر ہیں، لہذا مذہب احناف راجح ہوگا۔

حدیث: عن عثمان بن عفانؓ قال اذا وقعت الحدود فی الارض فلاشفعة فيها ولاشفعة فی بئر ولا فحل النخل۔

تشریح: "قوله ولا فحل النخل" یعنی نر کھجور کے درخت میں شفعہ نہیں مثلاً چند لوگوں کو کھجور کے درخت مشترک طور پر وراثت میں حاصل ہوئے جنہیں انہوں نے آپس میں تقسیم کرلی لیکن ان میں ایک نر درخت بھی تھا جس کے پھول لے کر سب ہی لوگ اپنے اپنے کھجور کے درختوں پر ڈالتے تھے یعنی تابیر نخل کرتے تھے۔ اب ان ہی میں کا ایک شخص اپنے حصہ کے کھجور کے درخت کے ساتھ اس نر درخت سے اپنا حق بھی

فروخت کرے تو شفیع کو تابیر نخل کے حق میں شفعہ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کوئی زمین نہیں۔

مسئلہ خلافیہ، مذاہب:

(۱) جمہور علماء کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات وغیرہ میں ہوتا ہے منقولات میں شفعہ نہیں۔

(۲) بعض علماء کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔

دلائل جمہور: (۱) حدیث الباب (۲) عن جابرؓ قال انه علیه السلام قضی بالشفعة فی کل شرکة لم تقسم ربعة او حائطا یہاں صرف زمین اور دیوار میں شفعہ کا ذکر ہے۔

دلیل بعض علماء: عن ابن عباسؓ قال قال النبیؐ الشفعة فی کل شیٔ۔ (ترمذی)

جوابات: (۱) حدیث ابن عباسؓ کو ائمۃ الجرح والتعدیل نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے۔ (۲) یا کل شیٔ سے مراد عقار اور زمین ہے۔

باب المساقاة والمزارعة:

"مساقاة" سقی سے ماخوذ ہے بمعنی بایک دیگر پانی پلانا، شریعت میں مساقاة کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات مثلاً خرما یا انگور وغیرہ کے درختوں کو پانی وغیرہ دیکر اصلاح اور خدمت کیلئے دوسرے آدمی کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ پھل حاصل ہوگا اس کا ایک حصۂ معلوم مثلاً نصف یا ربع مالک باغ کو ملیگا۔ اور "مزارعة" زرع بمعنی کھیتی سے ماخوذ ہے، شریعت میں مزارعت کہا جاتا ہے، اپنی زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوگا اس کا نصف یا ربع مثلاً مالک کو ملیگا۔ الغرض مساقات کا تعلق درختوں سے ہے، اور مزارعت کا تعلق زمین سے ہے۔

اقسام مزارعت مع احکام:

کراء ارض کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) زمیندار اور مزارع کے مابین یوں عقد ہوتا ہے کہ کاشتکار زمیندار کو مثلاً پانچ ہزار نقد ٹا کے یا متعین مقدار غلہ دیگا، اور وہ غلہ اس زمین کا پیداوار

ہونا مشروط نہ ہو، وہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔(انوار محمود ۷۰۳ ص) (۲) مالک زمین مزارع سے یوں معاہدہ کرے کہ فلاں زمین کی پیداوار مالک کی ہوگی، اور فلاں بقیہ زمین کی پیداوار کاشتکار کی، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔(۳) زمیندار اور کاشتکار کے درمیان یہ طیٔ ہوا کہ زمین کی پیداوار کا ثلث، نصف، یا ربع، کاشتکار یا مالک کا ہوگا، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذاہب:

(۱) محمدؒ، ابو یوسفؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اور ابن المسیبؒ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ معاذؓ، ابن عمرؓ، اور ابن مسعودؓ کا رجحان بھی اسکی طرف ہونا منقول ہے۔(۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک یہ جائز نہیں، یہ بات ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

دلائل محمدؒ، ابو یوسفؒ، احمدؒ وغیرہم: (۱) **حدیث ابن عمرؓ ان النبی ﷺ عامل اهل خيبر على نصف مايخرج من ثمراوزرع۔**(متفق علیہ) (۲) **عن ابی جعفر قال مابالمدينةاهل بيت الاويزرعون على الثلث والربع.**

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث جابرؓ **انه نهىٰ عن المخابرةوهي المزارعة**(مسلم) (۲) **عن ابن عمرؓ قال كنانخابرحتى زعم رافع بن خديجؓ ان النبیﷺ نهىٰ عنه فتركناه** (مسلم) (۳) **عن زيدبن ثابتؓ قال نهىٰ رسول الله ﷺعن المخابرة، قلت وماالمخابرة قال ان تأخذالارض بنصف اوثلث اوربع**(ابو داؤد)۔

جوابات: (۱) ائمہ ثلاثہ، صاحبین وغیرہ کے دلائل کا جواب اسطرح دیتے ہیں کہ اہل خیبر کے ساتھ جو معاملہ تھا وہ مزارعت اور مساقات نہیں تھی بلکہ یہ خراج مقاسمہ تھا، اسکی تشریح یہ ہے، کہ حکومتِ اسلامیہ سابق مالکانِ زمین یعنی کفار کو اپنی اپنی زمین پر بحال رکھکر اس پر دو طرح کا خراج متعین کرتی ہے ایک خراج موظف یعنی متعین مقدار دینار و درھم مقرر کردینا، دوسرا خراج مقاسمہ، یعنی پیداوار کے تناسب سے مثلا (نصف، ثلث، ربع، خمس) کا فرعیت اور حکومت کے مابین تقسیم ہونا، چونکہ یہ زمین شخصی ملک نہیں بلکہ ارض خراجی ہے اس لئے اسے مزارعہ نہیں کہا جائیگا۔

(۲) ابو بکر رازیؒ فرماتے ہیں اہل خیبر کے ساتھ وہ معاہدہ بطور جزیہ کے تھا، جس

پر دلیل یہ ہے کہ حضورؐ، ابو بکرؓ، اور عمرؓ، نے آیت جزیہ نازل ہونے کے باوجود اہل خیبر سے جزیہ نہیں لیا بلکہ اسی معاھدہ پر عمل ہوتا رہا اگر یہ عقد مزارعت ہوتا تو جزیہ ضرور علیحدہ لیا جاتا کما ہو الظاہر۔

قول مفتی بہ: متأخرین احناف مثلاً صاحب ھدایہ وغیرہ نے لوگوں کی حاجات اور تعامل امت کو دیکھکر صاحبین وغیرہ کے قول پر فتویٰ دیا اور دلائل ائمہ ثلاثہ کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔(۱)وہ احادیث نہی تنزیہی اور شفقت پر محمول ہے (۲) یہ نہی مطلقا مزارعت کے بارے میں نہیں بلکہ اس عقد کے متعلق ہے جہاں زمیندار اچھی زمین کی پیداوار کو اپنے لئے مخصوص کردے اور ما بقیہ زمین کی پیداوار کو کاشتکار کیلئے چھوڑدے اور یہ صورت بالاجماع ناجائز ہے کمامر آنفا، اس پر قرینہ رافع بن خدیجؓ سے مروی یہ کلمات ہیں، ھذہ القطعۃلی وھذہ لک، (بخاری)

<u>وجوہ ترجیح مذھب صاحبین وغیرہ</u> :(۱) تعامل امت، (۲) صحابہ کرامؓ سے ایسا عقد مزارعت کا ثبوت پایا جانا، (۳) اکثر تابعینؒ جواز مزارعت کے قائل ہونا، (۴) نیز اس میں انسان کیلئے یسر ہے، (۵) عقد مضاربت کا جواز عقد مزارعت کے جواز کی قوی ترین دلیل ہے، اور کتب حنفیہ، حاوی، قدسی وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ سے صرف کراہت کا قول منقول ہے، لہذا ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ (عینی ۵ج/۲۴۷ص، ھدایہ ۴ج/۴۰۸ص، بذل المجہود ۴ج/۲۵۷ص، انوار المحمود ۲ج/۳۰۷ص، تعلیق ۳ج/۳۶۲ص، عرف الشذی ۷۴۴ص)

الفصل الثانی :عن رافع بن خدیجؓ قولہ من زرع فی ارض قوم بغیر اذنھم فلیس لہ من الزرع شئ ولہ نفقتہ۔ نفقہ سے مراد تخم کی قیمت اور اسکی محنت کا کرایہ ہے، اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اجازت کاشت کرلے تو اسکی پیداوار کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاھب: (۱) احمدؒ کے نزدیک پیداوار زمیندار کی ہے، اور بیج والے کیلئے صرف بیج اور حق خدمت دلوایا جائیگا، (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پیداوار بیج والے کی ہے اور زمیندار کو کرایہ ملے گا، ہاں اس کاشت سے اگر زمین میں نقص آیا تو نقصان کا بدلہ دلایا جائیگا۔

دلیل حنابلہ : حدیث الباب ہے۔

دلائل ائمۂ ثلاثہ : (۱) روایت مجاہدؒ، کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں چار اشخاص نے اس طور پر شرکت کی کہ ایک کا بیج دوسرے کی محنت تیسرے کی زمین اور چوتھے کے بیل ہوں گے، ان کے بارے میں حضور ﷺ نے فیصلہ اس طرح دیا۔ فجعل الزرع لصاحب البذر وجعل لصاحب العمل اجرا معلوما، وجعل لصاحب الفدان درھما فی کل یوم والغی الارض فی ذالک (طحاوی ج ۲، ص ۲۶۴) قولہ" والغی الارض" یعنی مالک زمین کو پیداوار سے کچھ نہیں دیا، ہاں بقول بعض کرایہ دینا یا نقصان کا ضمان دینا یہ دوسری احادیث سے ثابت ہے۔

(۲) پیداوار تو تخم کا نتیجہ ہے زمین تو صرف اسکا ظرف ہے، چنانچہ قول باری تعالے "فأتوحرثکم" سے اشارۃً سمجھا جاتا ہے کہ بیج والے پیداوار کا مالک ہو، کیونکہ عورت بمنزلۂ کھیت ہے اور بیج ڈالنے والا فلاح مرد ہے، اور لڑکا منسوب ہوتا ہے مرد یعنی بیج ڈالنے والے کیطرف، ہاں زمیندار کو اتنے عرصہ کا کرایۂ ارض دیا جائے۔

(۳) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اگرچہ پیداوار اسکے بیج کی بڑھوتری ہے مگر یہ بیج کی بڑھوتری زمین کے ذریعہ پیدا ہوئی ہے جو دوسرے کی ملک ہے لہذا مالکِ زمین کو کرایہ دینا ضروری ہوگا۔

جوابات: (۱) یہ حکم مصلحۃً بطور سزا کے تھا کیونکہ اس نے زمین غصب کی تھی حدیث مذکور اسکا قرینہ ہے۔ (۲) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں حدیث رافع بن خدیج لایثبت عند اہل العلم۔ (معالم السنن)۔ (۳) امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی چنانچہ اس میں شریک راوی منفرد اور ضعیف ہے۔

باب الإجارة:

اجارہ کا لغوی معنی، کسی چیز کو کرایہ پر دینا، اور اصطلاحِ شریعت میں اجارہ کہتے ہیں اپنی کسی چیز کی منفعت کا کسی کو بالعوض مالک بنا دینا، فقہی طور پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اجارہ میں چونکہ منفعت معدوم ہوتی ہے اسلئے اجارہ جائز نہ ہو، لیکن شریعت نے لوگوں کی احتیاج وضرورت کے پیش نظر اسکو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ اجارہ احادیث وآثار سے ثابت ہے۔

کماروی عن عبدالله بن مغفل انه نهیٰ عن المزارعۃوامربالمؤاجرۃوقال لاباس بھا(مسلم) **وعن ابن عمرؓ انه قال اعطواالاجیراجره قبل ان یجف عرقه**(ابن ماجہ، ہدایہ ۳ج/۷۷۲ص، الاشعہ ۳ج/۷۶ص)

فی حدیث ابن عباسؓ "احتجم فاعطی الحجام اجره"

اختلاف مذاھب: (۱)احمدؒ کے نزدیک اجرالحجام مکروہ ہے یہ حضرت عثمانؓ، ابوھریرۃؓ، حسنؒ، نخعیؒ سے بھی منقول ہے۔(۲)جمہورامت وائمہ کے نزدیک اجرالحجام جائز ہے کمافی الهدایه یجوزاخذاجرۃالحمّام والحجام۔

دلائل احمد: (۱)حدیث رافع بن خدیجؓ انه قال کسب الحجام خبیث (ابوداؤد) (۲)وفی روایۃانه قال من السحت کسب الحجام۔(ابوداود)

دلائل جمہور: (۱) حدیث ابن عباسؓ ان النبیﷺاحتجم فاعطیٰ الحجام اجره (متفق علیہ)(۲)حدیث ابن عباسؓ قال احتجم النبیﷺواعطیٰ الحجام اجره ولوعلمه خبیثالم یعطه (متفق علیه)

جوابات: (۱)احمدؒ کی حدیث میں خبیث بمعنی خسیس ہے کمافی قوله تعالیٰ ولاتیمموا الخبیث، (۲) طحاویؒ نے کہاکہ وہ احادیث منسوخ ہیں(عینی، انوارالمحمود ۲ج/۳۱۴ص)۔

فی حدیث ابن عباسؓ مرّوابماءٍ فیھم لدیغ، رقیہ اور تعویذ کے لٹکانے کے متعلق بحث ایضاح المشکوٰۃ ۴ج/۴۹۴ کتاب الطب والرقی' کی بحث ملاحظہ ہو۔

باب احیاء الموات والشرب:

مواتؔ بمعنی ویرانہ جگہ، موات اس زمین کوکہتے ہیں جوپانی کے منقطع ہونے یااکثروقت پانی کے نیچے رہنے یاآبادی سے بہت دور ہونے کی وجہ سے ناقابلِ انتفاع ہو، یہ عامرؔ بمعنی آبادزمین کاضد ہے"احیاء موات" سے مرادغیرآبادزمین کوآبادکرناہے۔اسکی صورت یہ ہے کہ یاتواس زمین میں مکان بنایاجائے، یااس میں درخت لگایاجائے، یازراعت کی

جائے، یا اسے سیراب کیا جائے، یا اس میں ہل چلایا جائے، "شرب" بکسر الشین بمعنی پانی کا حصہ، گھاٹ، پینے کا وقت، اصطلاح شرع میں پانی سے فائدہ اٹھانے کا وہ حق جو پینے، اپنی کھیتی اور باغ کو سیراب کرنے اور جانوروں کو پلانے کیلئے ہر انسان کو حاصل ہوتا ہے چنانچہ پانی جبتک اپنے معدن، دریا، اور تالاب وغیرہ میں ہو اس وقت تک اس پر کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی ہے اس سے بلا تخصیص ہر انسان کو فائدہ اٹھانیکا حق حاصل ہے جس سے منع کرنا اور روکنا کسی کیلئے جائز نہیں۔

حدیث: عن عائشةؓ عن النبیﷺ قال من عمّر ارضا لیست لاحد فهو احق۔ موات زمین کو آباد کرنیکے متعلق اگر سلطان یہ اعلان کردے کہ جو یہ زمین آباد کرے وہ اسی کی ہے تب تو آباد کرنیوالا اسکا بالاتفاق مالک ہوگا، اور اگر اعلان نہ کرے تو اس میں اختلاف ہے۔

مذاهب: (۱) شافعیؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک موات کو جس نے آباد کیا وہ اسکا مالک ہو جائیگا اذن الامام کی شرط نہیں، (۲) ابو حنیفہؒ، نخعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) مکحولؒ وغیرہ کے نزدیک وہ بغیر اذن الامام مالک نہیں ہو سکتا۔

دلیل شافعیؒ وغیرہ: حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابن عباسؓ مرفوعا لاحمیٰ الا لله ورسوله، (بخاری، مشکوۃ ج۱ ر ۲۵۹ ص) "حمیٰ" وہ زمین جو حفاظت کیجاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ چراگاہیں بنانے کا حق صرف اللہ ورسولؐ ہی کو ہے، دوسرے کو نہیں، لہذا اسکا حقدار ائمۃ المسلمین ہونا چاہیئے، جو رسول کے نائبین ہیں۔ (۲) عن محمد قال قال عمر لنا رقاب الارض (طحاوی) (۳) انه علیه وسلم قال لیس للمرأ الا الارضین ماطابت به نفس امامه، (طبرانی) (۴) وہ زمین پوری جماعت مسلمین کا حق ہے لہذا کسی ایک فرد کو بغیر اجازتِ سلطان تصرف کا حق نہیں ہو سکتا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب مطلق ہے لہذا یہ مقید پر محمول ہوگی۔ (۲) حدیث الباب میں کسی خاص قوم کو اجازت دی گئی تھی اس سے حکم کلی ثابت نہیں ہو
حدیث الباب محتمل التاویل ہے بخلاف احادیث احناف کے لہذا مذهب احن

ہو گی۔(ھدایہ ۴ج ر ۴۶۲ص، عینی ۵ر ۳۳۷ص وغیرہ)

فی حدیث ابن عباسؓ المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار:

اس حدیث میں خدا کی ان تینوں نعمتوں کا ذکر ہے جو کائنات کے ہر فرد کیلئے مباح الاستعمال ہے، یہاں جس پانی کے اندر سب کی شرکت بتائی گئی یہ وہ پانی ہے جو نہ کسی کی محنت سے حاصل ہوا ہو، نہ کسی کے برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا ہو چنانچہ پانی کی متعدد اقسام ہیں، اول، ماء البحار میں تمام لوگ شریک ہیں چاہے مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانا چاند، سورج اور ہوا سے فائدہ اٹھانے کی طرح ہے اسی طرح ماء الانہار، مثلاً جیحون، سیحون، دجلہ، فرات، کرنافلی، فدا، جمنا، سیتالکھا وغیرہ یہ سب ماء البحار کے حکم میں داخل ہیں یعنی سقی الاراضی اور نہریں کھود کر پانی لیجانا بھی جائز ہے۔دوم، مملوکہ کنواں، ٹیوب ویل، اور حوض وغیرہ کا پانی وہاں بھی عام لوگوں کیلئے حق ثابت ہے۔ یعنی بنی آدم کا پانی پینا، جانوروں کو پلانے کا حق ثابت ہوگا لیکن سقی الارضی وغیرہ جائز نہ ہوگا، ہاں اگر انکے قریب کوئی غیر مملوک پانی ہو تو پینے والوں کو دخول فی ملکہ سے روک سکتا ہے، اگر کوئی پانی نہو تو انکو استعمال کیلئے اجازت دینا ضروری ہو گا بشرطیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو۔ "سوم" برتن یا مٹکے میں بھرا ہوا پانی، اسکا حکم یہ ہے کہ اس میں استفادہ کا کسی کا حق نہیں الا باجازۃ المالک بشرطیکہ مالک کا کوئی نقصان نہ ہو، اسی طرح گھاس سے وہ گھاس مراد ہے جو غیر مملوک زمین میں اُگی ہو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں، باقی مملوک زمین کی گھاس اگر وہ قدرتی پانی سے اگا ہو تو اس میں بھی تمام لوگ شریک ہیں (انوار المحمود ۲ج ر ۳۳۳ص) ایسے ہی وہ گھاس جو کاٹ کر رکھ لی اس میں دوسرے کسی کا حق نہیں، اسیطرح جو آگ میدان میں جلائی گئی ہو اس میں سب لوگ شریک ہیں اب اگر اس سے کوئی روشنی یا گرمی حاصل کرنا چاہے، یا اس سے چراغ جلانا چاہے تو نہیں روک سکتا ہے، ہاں اگر کوئی شخص اس آگ میں سے جلتی ہوئی لکڑی یا انگارہ لینا چاہے تو اسکو روکنا جائز ہے، کیونکہ اس سے آگ میں کمی آجائیگی یا وہ بجھ جائیگی جو آگ والے کا کھلا ہوا نقصان ہے

(ھدایہ ۴ج ر ۴۶۸ص، التعلیق ۳ج ر ۲۷۳ص)

باب العطایا:

'عطایا' عطیۃ کی جمع ہے بمعنی بخشش، یعنی کسی چیز کی ملکیت اور اسکے حق تصرف

کو کسی دوسرے کیطرف منتقل کر دینا، یا کسی کو اپنی کوئی چیز بلا کسی عوض کے دیدینا۔ ملا علی قاریؒ نے لکھاہے کہ عطایا سے مراد امراء وسلاطین اور سربراہانِ مملکت کی بخششیں اور انکے انعامات ہیں، امام غزالیؒ منہاج العابدین میں لکھاہے کہ امراء وسلاطین کی بخششوں اور سرکاری انعامات کو قبول کرنے کے سلسلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ اگروہ بخشش وانعام کسی ایسے مال کی صورت میں ہو جسکے حرام ہونیکا یقین نہ ہو تو اسے قبول کرلینادرست ہے (۲) اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ جبتک اس مال کے حلال ہو جانے کا یقین نہ ہو تو اسے قبول نہ کرنا ہی اولی اور بہتر ہے کیونکہ موجودہ زمانہ میں سلاطین کے پاس اور سرکاری خزانوں میں اکثر وبیشتر غیر شرعی ذرائع سے حاصل ہونیوالا مال وزر ہوا کرتا ہے، (۳) بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ غنی وفقیر دونوں کیلئے امراء وسلاطین کے صلے حلال ہیں جبکہ انکا مال حرام ہونا تحقیقی طور پر ثابت نہ ہو۔ (۴) اور بعضوں نے کہا کہ جو مال حرام ہونیکا یقین نہ ہو وہ فقیر کیلئے تو حلال ہے لیکن غنی کیلئے حلال نہیں ہے، (۵) اور بعض نے کہا کہ اموال سلاطین غنی وفقیر کسی کیلئے حلال نہیں، لانهم موسومون بالظلم والغالب في مالهم الحرام (مظاہر حق بتغیر یسیر)

حدیث ابی هریرہؓ "العمری جائزۃ" عمرٰی بروزن حبلی، عُمر سے ماخوذ ہے عمر زندگی کی مدت کو کہتے ہیں چونکہ اس ہبہ میں موہوب لہ کی زندگی کا ذکر ہوتا ہے، اسلئے اسکو عمرٰی کہاجاتاہے، اسکے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کسی کو مکان ہبہ کرتے ہوئے یہ کہے "هذه الدار لك عمری" عمرٰی کی تین صورتیں ہیں.. (۱) معمر لہ کے ورثاء کی وراثت کی تصریح ہو مثلاً اعمرتك هذه الدار فاذامتّ فهي لورثتك۔ (۲) مطلق ہو مثلا یہ کہے اعمرتک هذا الدار.. (۳) جس میں واپسی کی تصریح ہو مثلاً یہ کہے کہ جعلتها لك عمرك فاذامت عادت اليّ والى ورثتي.

مذاهب: (۱) ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک شیٔ ہو کر ھبہ ہے اور واپسی کی شرط باطل ہے، لہذا معمر لہ مرجانے کے بعد وہ اس کے ورثاء کو ملیگا، یہ قول ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، علیؓ، وغیرہم سے منقول ہے، (۲) مالکؒ اور بعض اہل علم کے نزدیک تینوں صورتوں میں تملیک منافع یعنی عاریت ہوگی، لہذا معمر لہ کی وفات کے بعد مکان دوبارہ معمر کیطرف واپس آئے گا۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن جابرؓ ان النبی ﷺ کان یقول العمریٰ لمن وھب لہٗ (ابوداؤد) یہ حدیث عمریٰ کے ھبہ ہونے میں نص ہے۔ (۲) عن جابرؓ انہ قال من اعمرعمریٰ فھی للذی اعمرھا لہ حیًّا ومیتا ولعقبہ (مسلم) اس سے ثابت ہوا کہ عمریٰ ھبہ ہے لہٰذا یہ واھب کیطرف کبھی عود نہیں کریگا۔ (۳) عن جابرؓ انہ قال ان العمریٰ میراث لاھلھا.. (مسلم، مشکوٰۃ ج ۱، ۲۶۰ ص) (۴) جمہور علماء فرماتے ہیں کہ ھبہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا بلکہ عائد کردہ شروط لغو ہو جاتی ہیں، لہٰذا واپسی کی شرط باطل ہو جائیگی۔

دلیل مالکؒ: عن جابرؓ قال اذاقال ھی لک ماعشت فانھاترجع الیٰ صاحبھا، (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج ۱، ۲۶۰ ص)

جوابات: حدیث جابرؓ میں جو فانھا ترجع الی صاحبھا ہے یہ حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے، جو احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ (۲) یہ درحقیقت جابرؓ کا قول نہیں بلکہ امام زہریؒ کا قول ہے چنانچہ اعلاء السنن میں ہے ان ھذہ الروایۃلیست بصحیحۃفانہ عندجمیع الرواۃ قول الزھری ولم یسندہ الی جابرالاعبدالرزاق، وفھم الزھری لیس بحجۃعلینا۔

حدیث: عن جابرؓ عن النبیﷺ الرقبیٰ جائزۃلاھلھا: رُقبیٰ بروزن فعلی، ترقب بمعنی انتظار سے ماخوذ ہے جسکے معنی دوسرے شخص کی موت کا انتظار کرنے کے ہیں یہ بھی ھبہ کی ایک قسم ہے جو زمانہ مصطفوی میں رائج تھی۔

رقبیٰ کی صورتیں: اس کی دو صورتیں ہیں، (۱) یوں کہے.. ارقبتکہا ھذہ الدارفان متُّ قبلی فھی لی وان متُّ قبلک فھی لک (۲) لفظ ارقبت کا استعمال نہ کرے بلکہ یوں کہے ان مت قبلی فھی لی و ان مت قبلک فھی لک، رقبی کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاھب: (۱) شافعیؒ، احمدؒ، ابو یوسفؒ کے نزدیک رقبی بھی عمریٰ کے مانند تملیک ذات یعنی ھبہ ہو کر جائز ہے۔ (۲) امام اعظمؒ، مالکؒ، محمدؒ اور اکثر اھل علم کے نزدیک رقبی باطل ہے۔

دلائل شافعیؒ وغیرہ: (۱) حدیث الباب یہ جواز رقبی میں نص ہے (۲) عن جابرؓ انہ علیہ السلام اجازالعمریٰ والرقبی (دارقطنی)

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ: (۱) عن شریح ان النبیﷺ اجازالعمریٰ وابطل الرقبیٰ، (طحاوی)

(۲)عن النبی ﷺ قال لاترقبوا شیئاً،(احمد) یہاں صراحۃً رقبی سے روکا گیا،(۳) رقبی ایک طرح کی جوا ہے اور جوا بالاجماع حرام ہے،(۴) رقبی میں ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے جو یقیناً ایک مکروہ اور مجہول شرط ہے لہذا یہ عقلاً ناجائز ہونا چاہئے۔

جوابات:(۱) حرمت میسر (جوا) کی نصوص سے یہ منسوخ ہے(۲) یہ عرف پر محمول ہے امام اعظمؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبی سے عاریت دیا کرتے تھے اسلئے رقبی سے ھبہ مراد نہیں ہوگا بنابریں احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائیگا۔

حدیث: عن ابن عباسؓ قال رسول اللہ ﷺ العائدفی ھبتہ کالکلب یعودفی قیئہ.. **اصطلاح شرع** میں ہبہ کہتے ہیں بغیر عوض مال کا مالک بنا دینا اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اس میں قبض شرط ہے۔

مسئلہ خلافیہ، مذاھب: (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ،(فی روایۃ) کے نزدیک مطلقا رجوع فی الھبہ حرام ہے۔ (۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر موانع سبعہ موجود نہو تو موہوب لہ کی رضامندی یاقضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی الھبہ جائز ہے، ان سات موانع کیطرف "دمع خزقہ" کے حروف[1] میں اشارہ کیا گیا ہے، 'دال' سے زیادت متصلہ مراد ہے یعنی جن کا انفکاک ممکن نہ ہو مثلاً آٹے کو ھبہ کیا اور اس میں چینی وغیرہ ملالیا۔ 'میم' سے موت احد المتعاقدین مراد ہے۔ 'عین' سے واہب کو کوئی عوض دینا مراد ہے۔ 'خ' سے خروج عن ملک الموہوب لہ مراد ہے۔ 'زاء' سے احد الزوجین مراد ہے اور 'قاف' سے قرابت ذی رحم بین العاقدین مراد ہے لہذا اگر عاقدین میں قرابت رضاعیہ ہو یا قرابت مصاہرہ تو پھر واہب کیلئے رجوع عن الھبہ جائز ہے، گویا یہ دونوں قرابتیں مانع عن الرجوع نہیں۔ 'ھاء' سے ہلاکت موہوب مراد ہے۔ ان صورتوں میں رجوع ناجائز ہے ان کے علاوہ میں جائز ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب (۲) عن ابن عمرؓ انہ قال لایرجع الواھب فی ھبتہ الاالوالد فیمایھب لولدہ(نسائی، ابن ماجہ)

دلائل امام اعظمؒ: (۱) حدیث ابی ہریرۃؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ انہ قال الواھب احق بھبتہ مالم یثب منہا ای لم یعوض منہا. (ابن ماجہ، بیہقی، دارقطنی) یعنی ھبہ کرنیوالا اپنے ہبہ

[1] امام نسفیؒ نے انہیں ایک شعر میں جمع فرمایا ۔ یمنع الرجوع فی فصل الھبۃ
یاصاحبی حروف "دمع خزقہ"

کا حقدار ہے جبتک کہ اس کا عوض نہ لے لے (۲) عن ابن عمرؓ انہ قال من وھب ھبۃفھو احق بھامالم یثبت (حاکم)(۳) عن ابن عباسؓ مرفوعاقال من وھب فھواحق بھبتہ (طبرانی) یہ تینوں احادیث رجوع فی الھبہ کے جواز میں صریح ہیں۔

جوابات :(۱) حدیث الباب میں جو عود فی الھبہ کو عود فی القئ کیساتھ تشبیہ دی گئی۔ یہ تشبیہ صرف نفرت دلانے کیلئے ہے چنانچہ قئ کتے کیلئے تو حرام نہیں کیونکہ وہ حرام وحلال کا مکلف نہیں، اور احناف کے نزدیک بھی رجوع فی الھبہ مکروہ وقبیح عمل ہے اور اس معنی پر متعدد قرائن ہیں مثلاً (الف) بشیرؓ نے اپنے بیٹے نعمان کو باغ ہبہ کیا، حضورؐ نے فرمایا واپس لے لو جیسا کہ یہ حدیث آگے آرہی ہے (ب) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کسی کو گھوڑا ہبہ کر دیا تھا پھر اس سے واپس خرید نا چاہا حضورؐ نے فرمایا مت خریدو۔ وہاں بھی یہی کتے والی مثال دی حالانکہ اپنا ہبہ خرید نا سب کے ہاں جائز ہے اگر یہ حدیث حرمت پر دال ہو تو ان احادیث کے مخالف ہونا لازم آئیگا۔ (۳) اس کے علاوہ کتے کو اپنی قئ کا چاٹنا دیکھنے والے کو قبیح معلوم ہوتا ہے نہ کہ کتے کو، تو یہاں بھی دوسرے لوگ رجوع عن الھبہ کو ایک عمل غیر مستحسن تصور کریں گے خود رجوع کرنے والے کیلئے اتنی قباحت نہیں۔ (۴) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بغیر قضائے قاضی یابغیر رضائے موھوب لہ وہ رجوع میں مستقل نہیں۔

<u>وجوہ ترجیح مذھب احنافؒ</u> :(۱) احناف رجوع فی الھبہ کے جواز کا قول فرما کران احادیث پر عمل کیا جو دلائلِ احناف کے عنوان کے تحت مذکور ہوئی اور کراہتِ رجوع کا حکم لگا کران احادیث پر عمل فرمایا جن میں **کالکلب یعود فی قیئہ** کے کلمات مذکور ہیں۔ (۲) حنفیہ کی تائید احادیث کثیرہ وصریحہ سے ہوتی ہے اور ائمہ ثلاثہ کی احادیث کماً بھی کم ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے بھی محتمل ہیں۔

<u>تقسیم میراث میں اولاد کے مابین مساوات</u> :

حدیث..عن النعمان بن بشیرؓ...اعدلوابین اولادکم...انی لااشھدعلی جور..

تشریح : واضح ہو کہ اگر والد اپنی اولاد کو کوئی چیز ھبہ کرے تو اس کو واپس لینا نا جائز اور حرام ہے کما مر آنفا، اور یہ عمرؓ، علیؓ، ابو ھریرہؓ، فضالہؓ، سعید بن المسیبؒ عمر بن عبدالعزیزؒ، اور اسود بن یزیدؒ وغیرہم سے منقول ہے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ھبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان مساوات کا خیال کرنا افضل ہے ہاں اگر کسی نے بیش کم کر لیا تو یہ جائز ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاھب:(۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، ثوریؒ کے نزدیک یہ حرام ہے لہٰذا والد مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہونگے۔(۲) امام اعظمؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے نزدیک یہ مع الکراہت جائز ہے، اور موہوب لہ اس چیز کا مالک بھی ہو جائیگا۔ البتہ اگر کسی لڑکے کو متقی اور دیندار خیال کر کے کچھ زیادہ دیدے تو جائز ہوگا، اسیطرح ایک لڑکا معذور ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اس کو کچھ زیادہ دے تو یہ بھی جائز ہے۔

دلیل احمدؒ وغیرہ : حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہ وغیرھم :(۱)فضل ابوبکرؓ عائشۃؓ باحدوعشرین وسقانحلها ایاهادون سائراولاده۔(۲)وفضل عمرؓ عاصمافی عطائه (۳) وفضل عبدالرحمن بن عوفؓ ولدام كلثومؓ، قال القاضی وقررذالک ولم ینکرعلیهم فیکون علیه۔(٤) اجماع الصحابۃ،

جواب: حدیث میں جو "اعدلوا" کا حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے اور لفظ "جور" حرمت پر دال نہیں بلکہ اس سے کراہت کیطرف اشارہ ہے جس کے احناف بھی قائل ہیں۔

باب اللقطۃ

تحقیق لُقَطۃ، لقط بضم لام وبفتح قاف یا بسکون قاف بمعنی بے جان گم شدہ چیز جو کہیں پڑی ہوئی ملے اور اس کا مالک معلوم نہ ہو، یا پڑی ہوئی چیز کا اٹھا لینا، بعض نے کہا بفتح قاف بمعنی اٹھانے والا جیسے ھمزۃ، لمزۃ اور بسکون قاف بمعنی مال ملقوط، اور اگر گم شدہ چیز جاندار ہو تو اسے ضالۃ کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ضالۃ الابل والغنم، اور اگر لاوارث بچہ ہو تو اسے لقیط کہا جاتا ہے، رفعِ لقطہ کے حکم میں اختلاف ہے۔

مذاھب:(۱) متفلسفہ کے نزدیک اسکا اٹھانا جائز نہیں کیونکہ اخذ مال الغیر بلااجازۃ حرام ہے۔(۲) بعض تابعین کے نزدیک نہ اٹھانا افضل ہے۔(۳) جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک اٹھالینا مستحب ہے۔(۴) احناف کے نزدیک اگر قیمتی چیز ہو اور ضائع ہونے کا خوف ہو تو مالک کو حوالہ کرنے کی نیت سے اٹھالینا افضل ہے خصوصاً دور حاضر میں، اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اٹھالینا مباح ہے، اگر مالک کو حوالہ کرنے

کی بجائے اپنے لئے اٹھائے تو یہ حرام ہے، ہاں اگر معمولی شی ہو مثلاً دو ایک انگور تو اسکو اٹھا کر خود کھا سکتا ہے (البدائع)

دفع لقطہ بغیر بینہ میں اختلاف: عن زید بن خالدؓ..... فقال اعرف عفاصها ووكاء ها.. آپ ؐ نے فرمایا پہلے اس کا ظرف پہچان لو یعنی اگر وہ چیز کسی کپڑے یا تھیلے وغیرہ میں ہو تو اسے شناخت میں رکھو اور اسکا بندھن بھی پہچان لو، علامت ونشان بتانے کے بعد مدعی کو وہ مال دیدینا چاہئے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاھب: (۱) مالکؒ، اور احمدؒ کے نزدیک بلا طلب بینہ دیدینا واجب ہے، (۲) احنافؒ اور شوافعؒ کے نزدیک اگر ملتقط کو اسکی بات پر یقین ہو جائے تو دیدینا جائز ہے ورنہ بغیر بینہ نہیں دے سکتا۔

دلیل موالکؒ وحنابلہؒ: حدیث الباب ہے کیونکہ وہاں تھیلا اور بندھن کے پہچانتے کے بعد مالک کو دیدینے کا حکم ہے۔

دلیل احنافؒ وشوافعؒ: البيّنة على المدعى واليمين على من انكر (یہ حدیث متواتر ہے) یہاں مدعی پر بینہ کو لازم قرار دیا گیا۔

جواب: حدیث الباب میں تھیلا اور بندھن کے پہچاننے کا جو حکم دیا گیا یہ مدعی کو دینے کیلئے نہیں، بلکہ ملتقِط کے اموال کے ساتھ وہ مال خلط ملط نہ ہونے کیلئے ہے۔

مدّت تشہیر میں اختلاف:

"قوله ثم عرفها سنة" "پھر ایک سال تک اسکی تشہیر کرو" مال ملتقط کی تشہیر ضروری ہونے پر سب کا اتفاق ہے لیکن مدت تشہیر میں اختلاف ہے۔

مذاھب: (۱) ائمہ ثلاثہ، محمدؒ، علماء حجازیین کے نزدیک مال خواہ قلیل ہو یا کثیر ایک سال تک تشہیر ضروری ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک تشہیر کی مدت مقرر نہیں بلکہ وہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے۔ لہٰذا افضل یہ ہے کہ دس درہم اور اس سے زائد مال کیلئے ایک سال، تین درہم سے دس درہم تک کیلئے ایک ماہ اور تین درہم سے کم کیلئے ایک ہفتہ تک تشہیر کی جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حدیث الباب یہاں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں بتایا گیا۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ: (۱) عن ابی بن کعبؓ قال وجدت صرة فاتيت النبی ﷺ فقال عرفها حولا فعرفتها حولا ثم اتيت النبی ﷺ فقال عرفها حولا (ابوداؤد) یہاں آپ نے دو سال کا حکم فرمایا (مسند عبدالرزاق) (۳) قال النبی ﷺ عرفها (مسلم) یہاں علی الاطلاق تشہیر کا حکم فرمایا، ان احادیث سے معلوم ہوا ایک سال اور دو سال کی قید نہیں بلکہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں ایک سال کا ذکر اتفاقی ہے یا اکثر حالات کے اعتبار سے ہے (۲) احادیث حنفیہ مثبتِ زیادت ہے اور ثقہ کی زیادتی بالاجماع حجت ہے،

حکم استعمال لقطہ: قولہ "والافشانک بها" اگر وہ (مالک) نہ آئے پھر اسے اپنے استعمال میں لاؤ، قانونی طور پر تشہیر واعلان کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاهب: (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک ملتقط امیر ہو یا فقیر، ہاشمی ہو یا غیر ہاشمی اسکو اختیار ہے کہ خود تصرف کرے یا صدقہ کردے (۲) ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، ثوریؒ، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اگر ملتقط فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتا ہے، اور اگر غنی یا ہاشمی ہو تو اس پر صدقہ کرنا لازم ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) حدیث الباب، وہاں فقیر و غنی کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (۲) عن ابی بن کعبؓ قال وجدت صرةفیهاماةدینارفاتیت النبیﷺالی قوله فان جاء صاحبهافبهاوالافاستمتع بها (ابو داؤد) حالانکہ ابی بن کعبؓ غنی تھے۔

دلائل احناف: (۱) عن ابی هریرةؓ ان رسول اللهﷺ سئل عن اللقطة فقال ان اللقطةلایحل شیئاًفان جاء صاحبه فلیرده الیه و ان لم یأت فلیتصدق به۔ (دارقطنی) (۲) عن ابن عباسؓ ان النبیﷺ قال لیتصدق بهاالغنی ولاینتفع بها (احمد) (۳) فی روایة اولتکن ودیعة عندک (احمد) جب یہ ملتقط کے پاس ودیعت ہے تو شرعاً اسے غنی استعمال نہیں کر سکتا۔ (۴) اور ایک روایت میں لقطہ کو اللہ کا مال کہا گیا (ابن ماجہ) اسکا تقاضا یہ ہے کہ لقطہ کا مستحق فقیر ہو۔

جوابات: (۱) "شانک" کا جواب یہ ہے کہ تم اپنی شان وحالت کے موافق عمل کرو اگر فقیر ہو تو خود استعمال کرو، اور اگر غنی ہو تو صدقہ کرو۔ (۲) امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ابی بن کعبؓ مقروض تھے اس لئے آپﷺ نے استعمال کا حکم دیا۔ (۳) ابی بن کعبؓ پہلے فقیر تھے چنانچہ بخاری و مسلم میں روایت ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ نے ابی بن کعبؓ اور حسان بن ثابتؓ پر بیرحاء کا باغ صدقہ کیا تھا لہذا بعد میں غنی ہو جانے کے احتمال سے استدلال درست نہیں، نیز جمیع ازمنہ غنی رہنا ضروری نہیں لان المال غادورائح.

اختلاف فی التقاط الابل: قولہ "قال فضالة الابل قال مالك" پوچھا کہ گمشدہ اونٹ کے بارے میں کیا حکم ہے آپﷺ نے فرمایا تمہیں اس سے کیا مطلب ہے یعنی اسے مت پکڑو کہ وہ ضائع ہونے والی چیز نہیں ہے۔ 'ضالة الابل' اسطرح جو جانور بغیر راعی کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اسکا التقاط جائز ہے

یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب: (۱) ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اسکا التقاط جائز نہیں کیونکہ التقاط ایسے جانوروں کا ہوگا جو بغیر راعی ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو جیسے بکری وغیرہ۔ (۲) احناف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط کرنا چاہئے۔

دلیل ائمۂ ثلاثہ: حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہؒ: (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ ضالۃ الغنم کے التقاط کی جو علت بیان فرمائی "قال هی لك او لاخيك او للذئب" یعنی آپؐ نے فرمایا کہ وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی یا بھیڑیے کی یعنی ضائع ہو جائیگی یہ علت دور حاضر میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اونٹ وغیرہ کو اگرچہ بھیڑیا نہ کھائے مگر انسان کے ہڑپ کرنیکا اندیشہ ہے۔ (الحاصل) احناف اونٹ وغیرہ کو بکری پر قیاس کرتے ہیں۔ (۲) ابتداءمیں لقطے کا حکم صرف بکری کیلئے تھا بعد میں فساد زمانہ کیوجہ سے حضرت عثمانؓ نے التقاط ابل کا بھی حکم دیا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں "مالک" (تمہیں اس سے کیا سروکار) سے التقاط ابل کے ترک کا جواز معلوم ہوتا ہے وجوب ترک معلوم نہیں ہوتا۔ (۲) وہ خیر القرون کا دور تھا جہاں چور، ڈاکو، وغیرہ کا خوف نہ تھا، دور حاضر میں اسکا قوی اندیشہ ہے اس لئے اونٹ وغیرہ کا بھی التقاط کرنا چاہئے۔

لقطۂ حرام کے متعلق اختلاف: عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي ان رسول الله ﷺ نهىٰ عن لقطة الحاج.

مذاہب: (۱) شوافع کے نزدیک لقطۂ حرم کی دائمی تشہیر ضروری ہے تملک وتصدق جائز نہیں (۲) حنفیہ کے نزدیک حل وحرم کے لقطہ کا حکم مساوی ہے کمامر۔

دلیل شوافع: حدیث الباب۔

دلیل حنفیہ: ابن المنذرؒ نے عمرؓ، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور سعید بن مسیبؒ سے نقل کیا ہے "ان حكم لقطة مكه كحكم سائر البلدان" (زجاجۃ المصابیح ۲/ج ۲۰۰/ص)

جواب: روایت مذکورہ کے قرینے سے حدیث الباب زمانۂ خیر القرون پر محمول ہے، دور حاضر میں نقصان وفساد کا اندیشہ ہے لہذا التقاط میں فائدہ ہے (بذل المجہود ۳/ج ۷۰/ص، التعلیق الصبیح، مرقاۃ وغیرہ) فی حدیث ابی سعیدؓ... "یاعلی اد الدینار" نبیؐ نے فرمایا ای علی اشرفی ادا کردو۔

تشریح: غالباً اس عورت کی صداقت وحی یا دیگر دلائل سے معلوم ہوگئی کہ یہ لقطہ

اسکا ہے ورنہ بغیر تحقیقات کسی کو لقطہ کا مالک نہیں بنایا جاتا۔ (کما مر انفاً)

سوال: علیؓ نے قبل التشہیر اشرفی کو خرچ کردیا حالانکہ بالاجماع تشہیر ضروری ہے؟

جوابات: (۱) تشہیر کیلئے خاص الفاظ متعین نہیں جسوقت علیؓ اشرفی کو لیکر صحابہؓ کے سامنے حضورؐ کے دربامیں تشریف لائی تو تشہیر خود بخود ہوگئی اور ایک اشرفی کیلئے اتنا اعلان کافی ہے (۲) مصنف عبدالرزاق کی روایت اسطرح ہے "ان علیاؓ وجد دینارا فاتی النبی ﷺ فقال عرفہ ثلاثۃ ایام" اس سے معلوم ہوا کہ علیؓ نے تین دن تک تشہیر کی، اگرچہ حدیث الباب میں اسکا ذکر نہیں۔ (۳) یہ روایت سنداً ضعیف اور مضطرب ہے "قال الشوکانی فی اسنادہ رجل مجہول (انوار المحمود ج ۱/ ۵۱۱ ص بذل المجہود ۳ ج/ ۱۷ ص)

باب الفرائض

"الفرائض" یہ فریضۃ کی جمع ہے، جس کے معنی مقرر کردہ حصہ ہے قرآن حکیم میں میراث کو "نصیباً مفروضاً" کہا گیا اس حیثیت سے اسکو فرائض کہا جاتا ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس علم میں وارثوں کے جو حصے بیان کئے جاتے ہیں ان کی مقدار خود حق تعالے نے مقرر کی ہے، اس لئے اسکو فرائض کہا جاتا ہے۔ *اصطلاح* میں علم الفرائض کہا جاتا ہے ایسے چند قواعد و جزئیات فقہیہ کو جس کے جاننے سے میت کے شرعی ورثاء اور ان میں شرعی اصول کے مطابق انکے اندر میت کا ترکہ تقسیم کرنیکا طریقہ معلوم ہو، یا یہ کہا جائے کہ فرائض، علم فقہ اور حساب کے ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ سے ترکۂ میت کو ورثہ میں تقسیم کرنیکی کیفیت اور ان کے حقوق و درجات کی تفصیل معلوم ہو، امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں 'فرائض ابن ابی لیلیٰ' اور 'فرائض ابن شبرمہ' کتاب کا ذکر ملتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کی تدوین کا زمانہ وہی ہے جو عام فقہ کی تدوین کا زمانہ ہے، اسکی فضیلت کے متعلق درج ذیل حدیث کافی ہے 'قال النبی ﷺ تعلموا الفرائض وعلموھا فانھا نصف العلم وفی روایۃ وھو سنتی وھو اول شیٔ ینزع من امتی (مجمع الانہر)

حدیث :عن اسامۃ بن زیدؓ قال قال رسول ﷺ لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم، اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا ہاں مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب :(۱) مالکؒ، سعید بن المسیبؒ، اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا یہ بات معاذ بن جبلؓ اور معاویہؓ سے بھی منقول ہے (۲) جمہور صحابہؓ و تابعینؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا،

دلیل مالکؒ، سعید بن المسیبؒ وغیرہ :قال النبی ﷺ الاسلام یعلو ولا یعلی' اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا لہذا غالب ہونیکا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث بنے۔

دلیل جمہورؒ : حدیث الباب۔

جواب :حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاریٰ، مجوسی، یہود، ہنود وغیرہ ایک دوسرے کا وارث ہونگے یا نہیں؟

مذاہب:(۱) شوافع کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہیں ہونگے۔

(۲) احناف کے نزدیک وارث ہونگے۔

دلیل شوافع :عن عبداللہ بن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یتوارث اھل الملتین۔(ابوداؤد، ابن ماجہ)

دلیل احناف : قال النبی ﷺ الکفر ملۃ واحدۃ۔

جواب: ملتین سے اسلام وکفر مراد ہے لہذا اس حدیث میں عدم الارث بین المسلمین والکفار مراد ہے، کفار کے مابین عدم وراثت کا ذکر نہیں، اور بالاتفاق مرتد بھی مسلمان کا وارث نہیں ہوتا لیکن اس بارہ میں اختلاف ہے کہ مسلمان مرتد کا وارث ہوتا ہے یا نہیں؟

مذاہب:(۱) مالکؒ، شافعیؒ، ربیعہؒ، ابن ابی لیلیؒ وغیرہ کے نزدیک مسلمان بھی مرتد کا وارث نہیں ہوتا (۲) احناف فرماتے ہیں کہ مرتد نے اپنے ارتداد کی زندگی میں جو کچھ کمایا ہے وہ بیت المال میں جائیگا اور حالت اسلام میں جو کچھ کمایا ہے وہ اس کے مسلمان وارث کو ملیگا۔(مظاہر حق ۶۳۴ص، تعلیق الصبیح ۳ج/ ۳۸۸ص)

حدیث:عن ابی ھریرۃؓ...."القاتل لا یرث" تشریح :جو قتل میراث سے محروم ہونے کا سبب بنتا ہے یہ وہ قتل ہے جو موجب قصاص و کفارہ ہو اور وہ قتل عمد اور شبہ عمد اور قتل خطأ چاہے خطأ فی القصد ہو یا خطأ فی الفعل ہو، اور جو قتل جاری مجرائے خطا ہے، اس قتل میں فعل قتل قاتل کے قصد کے بغیر پایا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص نیند میں کسی شخص پر گرا اور اسے ہلاک کر دیا یا کروٹ بدلا اور اپنے بغل میں سوئے ہوئے ہمسائے کو نیند میں اپنے بھاری پن کیوجہ سے کچل ڈالا تب بھی وہ موجب حرمان میراث ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قاتل عاقل بالغ ہو مجنون اور دیوانہ نہ ہو اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ۳ج/ ۲۴۵ص میں ملاحظہ ہو۔ لیکن قتل بالسبب یعنی کسی شخص کے قتل کا سبب بنا مثلاً کوئی شخص غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر مملوکہ جگہ میں پتھر رکھدیا پس اس گڑھے میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا (۲) یا کھانے میں زہر ملا کر یا جادو سے قتل کر دیا یہ اگرچہ قتل بد ملا کرنے سے بھی بدتر ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں وراثت سے محروم نہ ہوگا، اسطرح اگر وارث اپنے مورث کو ظلماً قتل نہ کرے بلکہ اپنا دفاع کرتے ہوئے مورث پر وار کرے اور مورث مارا جائے اسوقت وارث میراث سے محروم نہ ہوگا۔ "فی حدیث المقدامؓ الخال وارث من لا وارث لہ" واضح رہے کہ ذوی الفروض بارہ

ہیں.. ا؍باپ، ۲؍دادا، ۳؍اخیافی بھائی، ۴؍بیوی، ۵؍خاوند، ۶؍ماں، ۷؍جدہ، ۸؍بیٹی، ۹؍پوتی، ۱۰؍حقیقی بہن، ۱۱ سوتیلی بہن، ۱۲؍اخیافی بہن، اور عصبات کے چار درجے ہیں ،اول بیٹا، پوتا، پڑپوتا، سکڑوتا، (یا اسکے نیچے کے درجے کے) دوم، باپ، دادا، پردادا، (یا اسکے اوپر کے درجے کے) سوم، حقیقی اور سوتیلے بھائی اور انکے لڑکے (اگرچہ نیچے کے درجہ کے ہوں) چہارم ،میت کا چچا، میت کے باپ کا چچا، میت کے دادا کا چچا، اور ان چچاؤں کے بیٹے، پوتے، پڑپوتے، اور سکڑوتے، اس میں اتفاق ہے کہ وارثوں میں سب سے پہلا درجہ ذوی الفروض کا ہے اور دوسرا درجہ عصبات کا ہے ان رشتہ داروں کے علاوہ باقی رشتہ دار جو ہے مثلاً، ماموں، پھوپی، خالہ وغیرہ ذوی الارحام ہیں، وہ وارث ہونگے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاهب: (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں، ذوی الفروض اور عصبات نہ ہونے کی صورت میں میت کا مال بیت المال میں جائیگا، (۲) حنفیہ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ذوی الارحام وراثت کے مستحق ہیں۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) قرآن حکیم میں صرف ذوی الفروض اور عصبات کا ذکر ہے اور ذوی الارحام کا ذکر نہیں، لہٰذا ذوی الارحام وراثت کے حقدار نہیں (۲) آنحضرتؐ سے پھوپی اور خالہ کی وراثت کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا "اخبرنی جبرائیلؑ ان لا شئ لهما۔

دلائل حنفیہ: (۱) حدیث الباب (۲) قولہ تعالےٰ "واولوا الارحام بعضهم اولیٰ ببعض فی کتاب الله (۱۲پ) اس آیت نے عقد مواخات کی میراث کو منسوخ فرماکر ذوی الارحام کو وارث بنایا (۳) لما مات ثابت بن الاحدع قال النبیؐ لقیس بن عاصم هل تعرفون له نسبافیکم فقال انه کان غریبافلا نعرف له الا ابن اخت فجعل النبیؐ میراثه له۔ (۴) سہل بن حنیف جب مقتول ہوئے تو انکا ایک ماموں ہی تھا حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ نے عمرؓ کو اسکے متعلق لکھا تو آپ نے جواب دیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جسکا کوئی وارث نہ ہوا ماموں وارث ہے۔

جوابات: (۱) آیات میراث میں اگرچہ ذوی الارحام کا ذکر نہیں لیکن دوسری ایت میں تو ذکر ہے کما ذکرت الآن، (۲) حدیث مذکور کا معنیٰ یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عصبات کے ہوتے ہوئے پھوپی اور خالہ کو کچھ نہیں ملیگا (۳) یہ حدیث آیت واولوا الارحام ..الخ، کے نزول سے پہلے کی ہے (بذل المجہود ۴ج ر ۱۰۷ اص وغیرہ)

حدیث: عن ابن عمر قال تعلموا الفرائض وزاد ابن مسعود والطلاق والحج قال فانه من دینکم، علم میراث، طلاق اور حج دین کے اہم مسائل میں سے ہیں لہٰذا انہیں خود سیکھو

اور دوسروں کو سکھاؤ، آج علم فرائض جاننے والے علماء بہت کم ہیں اور جمع الفوائد وغیرہ میں یہ روایت فانھا نصف العلم الفاظ کے ساتھ وارد ہے، نصف العلم سے مراد جزء اہم ہے کیونکہ اسکی تحصیل میں زیادہ مشقت جھیلنی پڑتی ہے۔ نصف العلم کی اور بہت سی توجیہات ہیں لیکن یہ الفاظ ''مشکوۃ المصابیح'' میں نہیں ہے اس لئے راقم الحروف نے اسکو ترک کردینا مناسب سمجھا۔

باب الوصایا

''وصایا'' یہ وصیت کی جمع ہے جیسے خطایا خطیئۃ کی، بمعنی وصیت کرنا اور مال موصی اور عہد پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے اصطلاح میں اس خاص عہد کو وصیت کہا جاتا ہے جسکا تعلق موت کے بعد سے ہو، قرآن حکیم میں تاکیدی حکموں کو بھی وصیت سے تعبیر کی گئی ہے کمافی (۱) قولہ تعالیٰ'' ووصی بھا ابراھیم بنیه ویعقوب'' یعنی اسلام پر قائم رہنے کی وصیت (تاکیدی حکم) ابراھیمؑ نے اپنی اولاد کو کیا تھا اور اسی کی وصیت یعقوبؑ اپنی اولاد کو کر گئے وفی (۲) قولہ تعالیٰ'' ولقد وصینا الذین او تو االکتاب'' وغیرہما،

ابتداء اسلام میں غنی پر وصیت کرنا فرض تھا، آیت میراث نازل ہونے کے بعد یہ منسوخ ہو گیا لیکن استحباب اب بھی باقی ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہو کیونکہ اس میں تملیک المال فی المستقبل عند زوال الملک ہے تاہم بعض وقت انسان عندالموت تبرعا کچھ دینا چاہتا ہے اس لئے شفقۂ شریعت نے اسکی اجازت دی۔

حدیث: عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله ﷺ ماحق امری مسلم له شئ یوصی فیه یبیت لیلتین الاوصیة مکتوبة عنده ۔

''جس مسلمان مرد کے معاملے میں کوئی چیز لائق وصیت ہو یہ مناسب نہیں کہ دو راتیں بھی وصیت لکھے بغیر گذارے ''یوصی'' معروف بھی ہوسکتا ہے مجہول بھی، لائق وصیت کی قید اس لئے لگائی کہ جس مال کی وصیت ہی نہیں ہوسکتی۔ اسکا حکم یہ نہیں اور وصیت قابل میراث چیز کی ہوسکتی ہے۔ دوسرے کی نہیں چنانچہ قرض، امانت اور اموال موقوفہ میں میراث جاری نہیں ہوتی لہذا انکی وصیت بھی نہیں ہوتی، نبیؐ کا مال قابل وراثت نہیں لہذا قابل وصیت بھی نہیں، حضرت علیؓ ہی کو فقط وصیّ رسول اللہ'' کہنا اس اعتقاد سے کہ حضور ﷺ نے آپ کو اپنے مال یا خلافت کی وصیت کی تھی یہ غلط ہے کیونکہ ہر مسلمان وصیّ رسول ہے کما قال النبی اوصیکم بتقوی الله ، قوله لیلتین'' یعنی دوراتیں، اس سے مراد عرصۂ قلیل ہے یعنی کم سے کم عرصہ بھی ایسا نہ گزرنا چاہئے۔ جس میں وصیت نامہ لکھا ہوا نہ رکھا ہو کیونکہ انسان کی زندگی کا کوئی بھروسہ نہیں۔ نہ معلوم کس دن روح قفص عنصری چھوڑ کر چلی جائے

؎ چلو مسافر بندھو گھڑی بہت دور جانا ہے ☆ آج بھی جانا کل بھی جانا کوئی ایک دن جانا ہے

وصیت نامہ نہ ہونے کی صورت میں حق تلفی کا اندیشہ ہے بلکہ آجکل بہتر یہ ہے کہ رجسٹری کرا دے کیونکہ زبانی وصیتیں بدل جاتی ہیں۔

مسئلۂ خلافیہ (۱) اصحاب ظواہر، اسحٰقؒ اور شافعیؒ (فی قول قدیم) کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے۔ (۲) بعض کے نزدیک والدین اور اقربین کیلئے وصیت واجب ہے (۳) جمہور علماء کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا مستحب ہے ہاں ادائے قرض اور ادائے امانت کی وصیت واجب ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر: حدیث الباب

دلیل بعض: قولہ تعالیٰ "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرن الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف۔

دلیل جمہور: (۱) وصیت مشروع ہوئی میت کے نفع کیلئے اگر اسکو واجب قرار دیا جائے تو ضرر کی جہت غالب ہو جائیگی۔ (۲) نیز یہ وصیت بعد الموت من قبیل التبرعات ہے لہذا اسکو حین حیوٰۃ کے تبرعات پر قیاس کرنا اولیٰ ہوگا۔

جوابات: (۱) حدیث الباب میں قرض یا امانت وودیعت کی وصیت مراد ہے۔ (۲) اور آیت مذکورہ آیت میراث سے منسوخ ہوگئی کما قال ابن عباسؓ (۳) بعض نے کہا اسکا نسخ درج ذیل حدیث سے ہوا۔ عن ابی امامةؓ قال النبی ﷺ ان الله قد اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث (ابوداؤد) یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ قران جائز ہے۔

حدیث : عن انسؓ قال قال رسول الله ﷺ من قطع میراث وارثه قطع الله میراثه من الجنة یوم القیامة .

تشریح: وارثوں کو میراث سے محروم کرنے کی بہت صورتیں ہیں مثلاً (۱) نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر کوئی شخص وصیت کرنا چاہے تو ثلث مال سے وصیت کرسکتا ہے اس سے زیادہ نہیں اگر کسی نے اس سے زیادہ وصیت کی تو مورث نے وارثین کو میراث سے محروم کیا ہے اس حیثیت سے باب الوصایا جو بمنزلۂ دعوی ہے اور حدیثوں جو بمنزلۂ ادلہ ہے اس کے ساتھ مناسبت بھی ہو جاتی ہے (۲) کسی کیلئے قرض کا جھوٹا اقرار کرلینا تاکہ وارثوں کو حصہ کم ملے۔ (۳) حرمانِ وراثت کیلئے بیبیوں کو طلاق دیدینا (۴) اپنے بچہ کا انکار کردینا تاکہ اس کو میراث نہ ملے (۵) کسی کو اپنا مال وقف یا ہبہ وغیرہ کردینا۔ (۶) وارثین جو دوسرے وارثین کو حق نہیں دیتا ہے وہ گو صراحۃً اس حدیث میں داخل نہیں لیکن یہ بھی بڑا ظلم ہے اور حق تلفی ہے۔ (۷) بعض لوگ کسی وجہ سے اپنے بیٹے کو عاق قرار دیکر میراث سے محروم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور لڑکیوں کو میراث سے محروم کردیتا ہے یہ بے معنی ہے اس سے لڑکا لڑکی فی الحقیقت کوئی محروم نہ ہوگی، جو چیز بغیر مشقت ملے وہ میراث ہے اسلئے ہر جنتی جنت میں اپنا حصہ بھی لیگا اور کافر کا

حصہ جو جنت میں تھا اس پر بھی قبضہ کریگا۔ اس مناسبت سے قرآن حکیم میں اللہ تعالی نے مومنوں کو جنت کا وارث بنانیکا وعدہ بایں طور کیا ہے کہ الذین یرثون الفردوس الخ

এ আয়াতে উত্তরাধিকারী বলার মধ্যে ইঙ্গিত আছে যে মৃত ব্যক্তির সম্পত্তি যেমন উত্তরাধিকারীর মালিকানায় আসা অনিবার্য তেমনি উপরোল্লেখিত গুনে গুনান্বিত ব্যক্তিদের জান্নাত প্রবেশই সুনিশ্চিত।

یعنی وہ مومن بہشت کے وارث ہونگے لہذا جو شخص ناجائز طور پر وارث کو میراث سے محروم کر دیگا اللہ حق سبحانہ وتعالی بروز قیامت اسکو جنت کی وراثت سے محروم رکھے گا یعنی اسکو ابتدائی نجات یافتہ مومنوں کے ساتھ جنت میں داخل نہیں کیا جائیگا، کیونکہ اس شخص نے اپنے وارث جو میراث کا منتظر تھا اسکو محروم کیا، ایسا ہی وہ شخص جو جنت کا منتظر ہے اسے جنت سے محروم کردیا جائیگا۔ الغرض۔ یہ بدترین ظلم ہے اس سے بچنے کیلئے عزم مصمم کریں اور دعا بھی کریں۔

الحمد للہ! کہ آج بروز سنیچر ۴ ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ کو نو بجے ایضاح المشکوۃ ج ۲ سے فراغت ہوئی، اے اللہ اپنی رحمت سے اس خدمت کو قبول فرما اور اسکو وسیلۂ نجات بنا، اے اللہ! تو نے افضل الرسل کے افضل کلام کی خدمت بندہ سے لی ہے اسیطرح تو بندہ کو افضل نعم یعنی حسن خاتمہ کی نعمت عطا فرما،

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم، ویارب ارزقنا الاستقامۃ علی دینک وسنۃ نبیک ﷺ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین، آمین یارب العالمین بحرمۃ سید المرسلین۔

العبد العاصی رفیق احمد غفرلہ ولوالدیہ ولاساتذتہ ولاحبابہ

تأثرات! بر تالیف ایضاح المشکوۃ

از حضرت العلام مولانا عبد الحلیم عبد الغنی البخاریؒ استاذ الحدیث ومعین مہتمم جامعہ اسلامیہ پٹیہ۔

کتاب شاندار ایضاح مشکوٰۃ — ہے یہ بزم سنن کی عمدہ سوغات
رفیق محترم کی ہے یہ تصنیف — بہار جاوداں، بالائے تو صیف
حدیثوں کی ہے تو تصیح مکمل — مطالب کی ہے تشریح مدلل!!
کیا ہر بات کا حل عویصات — مرتب اور پر تنظیم ہر بات
سنا ارباب دانش کی زبانی — ہے یہ اردو میں بس مرقات ثانی
اگر طیبی وقاری زندہ رہتے — ضرور اسکی ادا پر رشک کرتے
اگر دور خلافت آج رہتا — بڑے انعام کا اعلان کرتا
مبارکباد! اے فکر مصنف — ہے زندہ باد تحریر مؤلف
خدا تالیف کو مقبول کرلے — مؤلف کو جزائے خیر بخشے
در حق میں ہے امید بخاری — مصنف ہونگاہ بد سے عاری

فہرست مضامین ایضاح المشکوٰۃ جلد دوم /۲

আল-ইমাম লাইব্রেরী এন্ড
আহমদিয়া কম্পিউটার
আল-জামিয়া মার্কেট (২য় তলা)
১৬০ আন্দরকিল্লা চট্টগ্রাম।

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

التبيان الصريح لمشكاة المصابيح

١٤١١ هـ

المسمّى بـ

إيضاح المشكوٰة

الجزء الثالث

من تأليفات
فضيلة الشيخ مولانا رفيق أحمد رفيق المهروي ثم الفتيوي
استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الإسلامية فتية شيتاغونغ بنغلاديش
ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

ایضاح المشکوۃ جزء ثالث کی فہرست ۳۶۰ صفحہ میں ہے

قام بالنشر

المكتبة الاشرفية
شارع الجامعة الاسلامية فتية،
شيتاغونغ، بنغلاديش

الإمام لائبريري
الجامعة ماركيت،
اندر قلعه، شيتاغونغ، بنغلاديش

انتساب

بندہ اس بضاعت مزجات کو اپنے محسن و مشفق اساتذہ کرام کے نام نامی سے منسوب کرتا ہے جن کے فیوض و برکات سے یہ نالائق اس عظیم کام کا لائق ہوا کہ شرح حدیث جیسے اہم موضوع پر اللہ تعالے نے قلم اٹھانے کی توفیق بخشی ان میں سے جو حضرات عالم فانی سے عالم بقا کیطرف رحلت فرما گئے ان کیلئے دعاگو ہے کہ حق تعالے انکو جنت الفردوس میں جگہ عنایت فرمائے اور جو باحیات ہیں اللہ تعالے انکو صراط مستقیم پر قائم رکھے۔ آمین۔

مؤلف

كلمات دعائية

من بقية السّلف الكرام حجّة الله على الأنام عمدة المحدثين
رئيس المفسرين الحافظ العلّامة الأوحد الإمام **احمد**
رحمة الله عليه صدر المدرسين واحد المؤسّسين بالجامعة الاسلامية
بفتية جاتجام بنغلاديش ،

والتلميذ الخاص للشيخ العلامة محمد انور شاه الكشميري رح

الحمد لله الذى هدانا الىٰ صراط مستقيم والصلوة والسلام
علىٰ سيدنا محمد رسوله الكريم وعلىٰ اله وصحبه اجمعين ،

کہ بندۂ ناداں امیدوار رحمت رحمن مستثنیٰ احمد غفرلہ الصمد رقمطراز ہے ، کہ بندہ زادہ عزیزم مولوی رفیق احمد سلمہ تعالیٰ و اطال اللہ حیاتہ ، مدرس جامعہ اسلامیہ پٹیہ نے مشکوٰۃ شریف کے مقامات مغلقہ کی توضیح اور مسائل مختلف فیہا کے دلائل ائمہ کرام جمع کرنے میں محنت شاقہ برداشت کی ہے خصوصاً عصر حاضر کے مسائل مہمہ کے متعلق کافی شافی ابحاث وتحقیقات لانے کے سلسلے میں جو عرق ریزی اور قیمتی اوقات صرف کئے ہیں نہایت قابل تشکر ہے میں نے ادھر ادھر سے چند اوراق بغور مطالعہ کئے ماشاء اللہ اس کے مضامین اور اسلوب بیانؔ واضح اور سہل پایا اس سے دل نہایت خوش ہوا . اور زبان و جنان سے دعا نکلی کہ اللہ تعالیٰ ایسے امور عظام کے انجام دہی کے لئے تا دم آخر توفیق عطا فرمائے اور اسکو صحت و عافیت دائمی بخشے اور اس کتاب کو قبول فرمائے ،

رَبّنا تقبل مِنا إنك أنت السميع العليم ،

العبد احمد غفرلہٗ
٢٨ / ١٠ / ١١ھ

صورة ما قرظه

إمام المعقول والمنقول حاوی الفروع والاصول المحدّث الكبير الشيخ الجليل سماحة الشيخ العلامة مولانا عبدُ العزيز بارك الله فی حياته، صدر المدرسين للجامعة الأهليه دار العلوم معين الإسلام هاتهزاری، صاتغام، والتلميذ الخاص للشيخ مولانا حسين احمد مدنیؒ،

حامداً ومصلّياً ومسلّماً اَمّا بعد! احقر عاثر تقی و نقی وذکی مولانا رفيق احمد صاحب مدرس درجۂ عاليه جامعہ اسلاميہ پٹیہ کی تاليف کردہ ايضاح المشكوة کی جلد ثانی کے بعض مقامات کا بادی النظر سے مطالعہ کرکے نہايت مسرور و خوش ہوا مؤلف موصوف نے جس قدر محنت شاقہ و عرق ريزی سے حل لغات اور مقامات مغلقہ کی تشريح اور مسائل مختلف فيها ميں ائمہ کرام کا مسلک مع الادلہ واضح کرنے کی کوشش فرمائی واقعی يہ قابل تحسين اور ستائش ہے ذالك فضل الله يؤتيه مَنْ يّشآء والله ذو الفضل العظيم" اور "مشک آنست کہ خود ببويد نہ آنکہ عطار بگويد" کا مصداق ہے عبارت اردو عام فہم سليس ہے، طلبہ اور علماء کو اس کی قدردانی کرنی چاہئے، آخر ميں بدربار خداوندی عجز و انکساری سے دعا کرتا ہوں کہ حق جل شانہ مؤلف کی اس عظيم الشان خدمت دينيہ کو بنظر عنايت قبول فرماکے اس پر اجر جزيل فی الدارين اور مطالعہ کرنے والے علماء اور طلبہ کو اس سے مستفيد ہونے کی توفيق عطا فرماوے۔

وما علينا إلا البلاغ،

فقط والسلام
عبد العزيز غفرلہٗ،
شيخ الحديث و عميد التعليم للجامعة الأہليہ دار العلوم
معين الاسلام ہاٹہزاری، شيتاغونغ، بنغلاديش
۲۶/۱۰/ ۱۱ھ

۵

صورة ماكتبه

مخدوم العلماء، رئيس الشعراء والادباء، المحقق الجليل و المحدّث النبیل الشهیر فی الآفاق العلّامة **محمّد اسحق** (الغازی) رحمۃ اللہ علیہ شیخ الحدیث للجامعة الإسلامية بفتیه، والتلمیذ الخاص للشیخ العلّامه مولانا **حسین احمد مدنی** ؒ،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد! عزیز محترم مولانا **رفیق احمد** سلمہ ربہ کی تازہ تالیف ایضاح المشکوۃ، کی متعدد جگہوں کا احقر نے مطالعہ کیا، ماشاء اللہ انداز ترتیب اور اسلوب بیان نہایت موزون معلوم ہوا، خصوصًا جدید مسائل پر نہایت مفصل و مدلل بحث کی گئی ہے جس سے حق کی تائید اور باطل کی تردید اچھی طرح واضح ہوکر سامنے آگئی،

اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ اپنی رحمت سے اس کو قبول فرمائے اور خاص وعام اور مدرسین و متدرسین سب کے لئے اس کو یکساں مفید بنائے، آمین یارب العٰلمین، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین ..

احقر العباد محمد اسحاق غفرلہٗ
۱۲/۱۰/۱۴۱۲ھ

كلمة التقريظ

من علامة الدهر ومحقق العصر شيخ الحديث والتفسير والفقه مولانا
محمد اسحٰق رحمة الله عليه المحدث الكبير ورئيس قسم الإفتاء
بالجامعة الاسلامية بفتيہ ، شيتاغونغ ، بنغلاديش
والتلميذ الخاص لشيخ الأدب مولانا **أعزاز علی** رح

الحمد لله رب العلمين والصلوٰة والسلام علی سيد المرسلين وعلی آله واصحابه الهادين والمهتدين . اما بعد!

راقم الحروف نے محبّ محترم . رفیق مکرم علامۂ معظم مولانا **رفیق احمد** دامت برکاتہم استاذ الحدیث و التفسیر جامعہ اسلامیہ پٹیہ کی کتاب مؤلف معروف بایضاح المشکوٰۃ کو من وعن بغور مطالعہ کیا بحمداللہ یہ تعلیق ، مشکوٰۃ المصابیح بلکہ تمام کتب صحاح کے معضلات و مغلقات کے حل کے لئے بمنزلۂ یاقوتی مفاتیح ہے حدیث و فقہ کے مباحث غریبہ کی تحقیق عجیب و تدقیق لطیف پر مشتمل ایک بے نظیر شرح مشکوٰۃ المصابیح ہے جس میں تحقیق مسائل و توضیح دلائل بحوالۂ کتب معتبرہ نہایت سہل وآسان طریقہ پر بیان کی گئی ہے ، مسلک احناف کو غیر تعصبانہ انداز میں تنقیح تام کے ساتھ قوی دلائل سے واضح کیا گیا ہے بالخصوص عصر حاضر سے متعلق مسائل پر مدلل اور مفصل روشنی ڈالی گئی ہے جس کا مطالعہ انشاءاللہ مدرسین و مدرسین کو کتب متداولہ اور شروح مطولہ سے بے نیاز کر کے مباحث علمیہ اور دقائق خفیہ سے بہرہور کردیگا ،

الحاصل یہ ایک بے بہا خزینۂ علوم ہے جس میں اصول و فروع کے علمی درثمین اور گراں مایہ لؤلؤ منثور مکنون ہے ، ذالك فضل الله يؤتيه من يشآء .

بندہ کی دلی تمنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل علم کو اس کتاب سے زیادہ سے زیادہ مستفید ہونے کی توفیق بخشے آمین ،

محمد اسحٰق
۷/۸/۱۱ھ

مختصر سوانح حیات مؤلف

محمد رضوان ضمیر آبادی، پٹیوی، غفرلہ

مؤلف کے سوانح حیات کے بارے میں بنارس یونیورسٹی (ہندوستان) ڈھاکہ یونیورسٹی، چاٹگام یونیورسٹی وغیرہ سے بار بار خطوط آئے ہیں اسلئے مختصر طور پر کچھ لکھدینا مناسب سمجھا،

ولادت: والد ماجد جناب علامہ رفیق احمد صاحب مدظلہ العالی بن امام العصر الحافظ حضرت مولانا احمد صاحبؒ (صدر المدرسین وشیخ الحدیث اول ویکے از بانیان جامعہ اسلامیہ پٹیہ) کا تولد غالباً ۱۳۶۴ھ مطابق ۱۹۴۵ء کو چاٹگام کے مشہور تھانہ چاندگاؤں کے قصبۂ مہرامیں ہوا، حضرت العلام مولانا اسماعیل صاحبؒ بانی مدرسۂ مظاہر علوم چاٹگام نے آپکو شہد پلایا اور کان میں اذان دیا اور نام مذکور کو تجویز فرمائی۔

تحصیل علوم: جب آپکی عمر چھ سال کی ہوئی تو علوم نبویہ کی تشنگی مٹانے کی خاطر ۱۳۷۰ھ میں جامعہ اسلامیہ پٹیہ آکر داخلہ لیا اور قطب زماں حضرت مفتی عزیز الحق صاحبؒ بانی جامعہ اسلامیہ پٹیہ سے قرآن شریف کا افتتاح کیا پھر دیگر ماہرین علوم وفنون کی صحبت بابرکت میں رہکر ابتدائی تعلیم سمیت ۱۳ برس کے اندر اندر مختلف فنون کی کتابوں میں بصیرت کاملہ اور مہارت تامہ حاصل کرکے سعادت سے مالامال ہوا آخر میں ۱۳۸۴ھ ۱۹۶۴ء کو حکمت وفلسفہ اور معقولات کی اکثر کتابوں مثلاً صدرا، شمس بازغہ، حمد اللہ، اقلیدس، ملاحسن، خلاصۃ الحساب، خیالی، امور عامہ وغیرہ کا درس حاصل کیا، اور ۱۹۶۶ء، ۱۳۸۶ھ میں دورۂ حدیث یعنی کتب صحاح ستہ تک تکمیل نصاب درس نظامی کے بعد انجمن اتحاد المدارس کے تحت منعقد ہونیوالا امتحان مرکزی میں اعلیٰ درجہ کی کامیابی حاصل کی اور انعام کی طور پر سوانح ائمۂ اربعہ وغیرہ ملی ہے، مرحلۂ تکمیل کے امتحان میں اس قسم کی جوہر وصلاحیت رونما ہونے کے بعد علامہ موصوف کو جناب مولانا متین خطیب صاحبؒ ناظم وفاق المدارس پاکستان نے الجامعہ الاسلامیہ مدینۂ منورہ میں تعلیمی سفر کرنے کیلئے دعوت پیش کی لیکن آپکے والد مکرم ودیگر اساتذۂ کرام سے مشورہ لینے کے بعد انکی دعوت پر لبیک نہ کہہ سکا۔

آپ کے مشہور اساتذہ: آپ اپنے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ، خطیب اعظم علامہ صدیق احمد صاحب نور اللہ مرقدہ، حضرت الحاج مولانا یونس صاحبؒ رئیس ثانی جامعہ اسلامیہ پٹیہ، حضرۃ العلام جناب مولانا حافظ امیر حسین (میر) صاحب قدس سرہ، حضرت العلام مولانا فضل الرحمٰن صاحب بانسکھالویؒ اور علامہ مفتی ابراہیم صاحبؒ، حافظ حدیث حضرت علامہ مولانا عبد اللہ درخواستی پاکستانیؒ، حضرت علامہ مولانا خالد محمود صاحب مدظلہ چیف جسٹس پاکستان، حضرت مولانا علی احمد صاحب بوالویؒ، حضرت مولانا حسین احمدؒ الرئیس بالنیابہ جامعہ اسلامیہ پٹیہ وصدر

مدرس مدرسۂ امدادیہ پوک کہالی، حضرت مولانا اسحاق صاحبؒ (الغازی)، حضرت مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب مدظلہ بانی مرکز الاسلامی بشوندرہ ڈھاکہ، وغیرہم کے مخصوص شاگرد رشید ہیں۔

آپکی تدریسی زندگی: ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۹ء میں مدرسۂ امدادالعلوم راؤجان میں (جماعت مشکوۃ کے افتتاح کے وقت) آپکا تقرر رہا پھر ۱۳۹۱ھ ۱۹۷۲ء میں S.S.C امتحان دیکر ۱۳۹۳ھ ۱۹۷۴ء میں مدرسہ عبیدیہ حافظ العلوم نانوپور چاٹگام میں (دورۂ حدیث کے آغاز کے وقت) مدرس منتخب ہوا، خدمت تدریس کے ساتھ ساتھ دارالطلبہ کا ناظم بھی رہے اسکے بعد دبستان پٹیہ میں واقع عالمگیر شہرت وقبولیت کا حامل ایشیائے کوچک کے مشہور درسگاہ جامعہ اسلامیہ پٹیہ میں ۱۳۹۷ھ ۱۹۷۸ء میں آپکا تقرر رہا آپ وہاں شعبۂ مناظرہ اور شعبۂ تفسیر کے رئیس نیز زمانۂ طویل تک دارالاقامہ کا مسؤل اور ناظم رہے،

تینوں مدارس میں آپکے زیر درس کتابیں: طحاوی شریف، ترمذی شریف، شمائل ترمذی، نسائی شریف، مؤطا مالک، مشکوۃ شریف مکمل، نخبۃ الفکر، ابن کثیر، بیضاوی، تفسیر مدارک، شرح عقائد، ہدایہ/۴، ۳، ۱، قواعد فی علوم الحدیث، میبذی، سلم العلوم، دیوان حماسہ، مقامات، مختصر المعانی، سبع معلقات، دیوان متنبی، حسامی، کافیہ، وغیرہ

علوم باطنیہ کی تحصیل: علوم ظاہرہ کی کورس ختم کرنے کے بعد علوم باطنیہ کی تحصیل کے ارادہ سے موصوف اوّلاً آپکے والد محترم جناب امام احمد صاحب نوراللہ مرقدہ کی ہاتھ پر بیعت ہوا، ثانیا حضرت مولانا ابرارالحق صاحب سے بھی حرم شریف مکہ میں بیعت ہوا اور خط وکتابت کا سلسلہ تاحیات جاری رہا، والد صاحبؒ سے ۱۴۰۰ھ میں خلعت اجازت سے مشرف ہوئے اور دوسرے بزرگان دین سے بھی اجازت حاصل ہے۔

حج بیت اللہ سے مشرف: ۱۴۱۳ھ ۱۹۹۳ء میں آپ حج بیت اللہ مشرف ہونے کیلئے مکۂ مکرمہ کیطرف سفر کا قصد کیا، حج ادا کرنے کے بعد مکہ مکرمہ کے مختلف مقامات مقدسہ اور جامعات ومساجد کی زیارت سے بہرہ ور ہوا خصوصا المدرسۃ الصولتیہ اور جامعہ اُم القری کے کتب خانہ کی جدید جدید چند اہم کتابوں کا مطالعہ کیا بعد میں مدینہ طیبہ کا رخ کیا وہاں پہنچ کر مسجد نبوی کی زیارت سے مشرف ہوا اور الجامعۃ الاسلامیۃ بالمدینۃ المنورۃ میں جاکر چند کتابوں کا مطالعہ کیا۔

تصنیف وتالیف میں آپکا مقام: آپ کے موضوعات مختلفہ اور فنون متشتتہ میں تصنیف کردہ کتابوں نے دنیائے اسلام میں عظیم انقلاب اور باطلوں کے دلوں میں زبردست زلزلہ برپا کردیا۔ ذیل میں چند مؤلفات کی فہرست پیش کی جارہی ہے۔

	سن طباعت
(۱) افادۃ المسلم شرح صحیح مسلم	۱۴۲۵ھ
(۲) ایضاح المشکوۃ،، مشکوۃ شریف کی مفید اور سہل شرح	۱۴۱۱ھ
(۳) ایضاح المشکوۃ بنگلہ (زیر طبع)	
(۴) اقرب الوسائل الی شرح الشمائل	۱۴۱۹ھ
(۵) قرۃ العینین فی حل مغلقات المؤطائین	۱۴۱۶ھ
(۶) درس ہدایہ	۱۴۲۱ھ
(۷) انوار احمدی اردو (زمانۂ طالبعلمی کی تصنیف)	۱۳۸۸ھ
(۸) مودودی صاحب کی تفسیر ونظریات پر علمی وتحقیقی جائزہ (اردو)	۱۴۰۷ھ
(۹) ارشاد الطالبین فی أحوال المصنفین (اردو)	۱۳۹۹ھ
(۱۰) الانشاء الجدید مع اللغات والخطابات (عربی)	۱۴۰۰ھ
(۱۱) ہدایۃ المسترشدین الی حل عویصات قصص النبیین	۱۴۰۴ھ
(۱۲) شیعیت اور متعہ	۱۴۱۰ھ
(۱۳) زہر النجوم فی معرفۃ الفنون والعلوم	۱۴۰۱ھ
(۱۴) ختم نبوّت خروج دجال اور ظہور امام مہدی	۱۴۱۱ھ
(۱۵) ألزیادۃ فی ذکر أحوال الجن	۱۴۰۱ھ
(۱۶) کمالات احمدی اور مراثی محدث اعظم	۱۴۱۷ھ
(۱۷) الامام (زیر طبع)	
(۱۸) الکلام المعتبر فی توضیح نور سید البشر	۱۴۲۱ھ
(۱۹) التقرب الی اللہ تعالیٰ	۲۰۰۱ء
(۲۰) مجربات احمدی اور تلخیص کردہ کتاب نقش سلیمانی اور مجربات سلیمانی	

	প্রকাশ কাল
(২১) মাওয়ায়েজে খতীবে আজম	১৪০০ হি:
(২২) হাদীছ পরিচিত: ভারত-বাংলাদেশের প্রাত:স্মরনীয় আওলিয়া ও মুহাদ্দিছীন	১৪১০ হি:
(২৩) নূরে মুহাম্মদী	
(২৪) মওদূদীর তফসীর ও চিন্তাধারা	১৪০৮
(২৫) জামিয়া ইসলামিয়া পটিয়া	
(২৬) মুমিনের মর্যাদায় আলকুরআন	১৪০০
(২৭) কুরআন সুন্নাহর স্বরূপ	
(২৮)আদইয়ায়ে মাছুরা ও প্রাথমিক ইসলামী শিক্ষা ১৪১১	

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ مؤلف

الحمد للہ الذی ارسل الینا الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندھم فی التوراۃ والانجیل یأمرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث صلوات اللہ تعالیٰ وسلامہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ الذین یھدون بالحق وبہ یعدلون ،،

اما بعد: یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ صحاح ستہ وغیرہ سے انتخاب کردہ ضخیم مجموعہ کتاب "مشکوٰۃ المصابیح" نہایت مقبول اور متداول ہے' دورۂ حدیث سے پہلے اس کا پڑھنا ساتویں صدی ہجری سے لازم قرار دیا گیا ہے اور اس کو ایک ایسی خصوصیت و امتیاز حاصل ہے کہ جس کا متن شاگرد نے تیار کیا اور استاد نے اس کی شرح لکھی جو شرح طیبی کے نام سے معروف ہے اور اس کے علاوہ تقریباً بڑے بڑے بیس۲۰ محققین نے اسکی شرحیں تحریر فرمائیں ،،

احقر کو مشکوٰۃ شریف ج ۱ عمدۃ المحدثین حضرت علامہ مولانا حافظ امیر حسین صاحب محدث کبیر جامعہ اسلامیہ پٹیہ اور اس کی جلد ثانی فخر المحدثین حضرت علامہ مولانا محمد ادریس صاحب محدث جامعہ مذکورہ سے پڑھنے کی سعادت حاصل ہے' اول الذکر نے مشکوٰۃ کا درس حضرت علامہ مولانا عبد السمیع صاحب دیوبندیؒ سے لیا' نیز آپ شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ کے مخصوص تلامذہ میں سے تھے' اور آخر الذکر حضرت علامہ مولانا حافظ عبد اللطیف صاحب سہارنپوریؒ اور شیخ الحدیث علامہ مولانا زکریا صاحبؒ کے مایۂ ناز شاگردوں میں سے تھے' انہیں مرحوم اور موجودہ اساتذہ کی دعاؤں کے نتیجہ میں احقر مؤلف کو حدیث کی کتابیں نسائی شریف' طحاوی شریف' ترمذی شریف پڑھانیکا موقع ملا' خصوصاً ۱۳۸۶ھ میں تحصیل علوم وفنون سے فارغ ہونے کے بعد تدریسی خدمت میں قدم رکھتے ہی دوسرے اسباق کے ساتھ مشکوٰۃ المصابیح کا سبق بھی بندہ کی سپرد ہوا تھا ،

بتوفیقہ تعالیٰ بندہ اس کا درس تقریباً بارہ سال تک مختلف مدارس میں دیتا رہا گذشتہ چند سالوں سے یہ محسوس کیا جا رہا ہے کہ طلبہ مشکوٰۃ شریف کی درسی تقریروں کو تحریری طور پر ضبط کرنے میں بے انتہا کوشش میں لگے ہوئے ہیں ان کے اس جذبہ و شوق کی قدر کرتے ہوئے رسائل کی شکل میں چند درسی تقریریں شائع بھی کر دی گئی تھیں ،،

(۱) حدیث پرچیتی (بزبان بنگلہ) یعنی حدیث کی معرفت، اس کتابچہ میں ہندوستان اور بنگلہ دیش کے مشہور و معروف محدثین کی مختصر سوانح عمری اور علم حدیث کی اصطلاحات وغیرہ کا بیان (۱۴۴ صفحہ پر مشتمل) دلچسپ انداز میں کیا گیا۔ (۲) شیعیت اور متعہ قرآن و حدیث کی روشنی میں (۳) ختم نبوت (۴) خروج دجال (۵) ظہور مہدی (۶) نزول حضرت عیسیٰ ؑ۔

جامعہ اسلامیہ پٹیہ کے درجۂ علیاء کے بعض اساتذۂ کرام کے مشورے سے یہ کتاب "مشکوٰۃ المصابیح کی چند اہم احادیث پر صحاح ستہ وغیرہ کے مستند شروحات سے کچھ مضامین قلمبند کئے گئے تھے۔ نیز موصوف حضرات اس مجموعہ کو کتابی شکل دینے کیلئے بار بار اس عاجز کو اصرار کر رہے تھے لیکن (۱) ہر کس و ناکس کے طعن و تشنیع اور حاسدین کی فتنہ پردازی کا خوف (۲) اپنی بے بضاعتی اور علمی کمزوری (۳) نیز اس کام کیلئے جس صلاحیت کی ضرورت ہے اسکے فقدان کی وجہ سے اس کیلئے ہمت کرنا تو دور کی بات بلکہ کالمستحیل معلوم ہوتا ہے تاہم عصر حاضر کے تقاضے اور بعض محبین کے اصرار سے مجبور ہوکر فائدۂ عامہ کی خاطر توکلاً علی اللہ مشکوٰۃ المصابیح کے وہ مباحث جو شروح احادیث کے ناتمام رہنے کی بنا پر عموماً طلبہ کے سامنے نہیں آتے ہیں یعنی کتاب النکاح سے آخر تک کی احادیث مغلقہ کی توضیح کو شائع کرنے کا ارادہ کیا اگر اللہ تعالےٰ کی توفیق شامل حال ہو تو اس شرح کو چار جلدوں میں اتمام کرنے کا خیال ہے۔ خصوصاً اس میں اس پُر فتن زمانہ کے تقاضے کے مطابق ایسے کچھ مسائل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے جو اکثر سابقہ شروح میں نہیں ملتی ہے اور بحث بھی اس نوعیت سے کی گئی کہ جس سے آئندہ مطولات کے مطالعہ کی راہ بھی ہموار ہو جائے گی اور مشکوٰۃ المصابیح علم حدیث کی پہلی کتاب ہونے کی بنا پر مذاہب ائمہ کے دلائل و جوابات کو متوسط انداز میں لایا گیا ہے، اگر کسی کو مزید تفصیل کی ضرورت ہو تو مطولات مطالعہ کرنے کیلئے ان کے حوالجات درج کردئے گئے اور اگر کسی کو اس شرح میں ذکر کئے ہوئے دلائل وجوابات زیادہ اور طویل معلوم ہو تو اس کیلئے مناسب ہے کہ وہ بقدر ضرورت اخذ کرے"

طلبہ کو میرا ناصحانہ مشورہ یہ ہے کہ وہ اولاً متن حدیث سے اچھی طرح مناسبت پیدا کریں جو طلبہ کیلئے سب سے زیادہ اہم فریضہ ہے، ثانیاً ان تقاریر کو ضبط کرنے کی کوشش کریں،

انشاءاللہ تعالیٰ یہ شرح دورۂ حدیث کی کتابوں کیلئے بھی بہت مفید اور ممد و معاون ثابت ہوگی کیونکہ اس کے اکثر مقام میں صحاح ستہ وغیرہ کی احادیث اور ان کی شروحات کے مضامین مع حوالجات درج کئے گئے ہیں، نیز اتحاد المدارس اور وفاق المدارس بنگلادیش و پاکستان کی کتب احادیث کے پچھلے چند سالوں کے سوالات کی بھی مع تاریخ نشان دہی کی گئی ہے۔

اخیر میں ان حضرات کا تہ دل سے شکریہ اداکرتا ہوں جنہوں نے مجھے اس کار خیر میں اعانت و نصرت کی ہے خصوصًا جناب مولانا مفتی شمس الدین صاحب حفظہ اللہ ممتاز استاذ جامعہ اسلامیہ پٹیہ کا ۔ کیونکہ انہوں نے احقر کو اس موضوع پر خامہ فرسائی کی توجہ دلائی اور ممکن حد تک میری حوصلہ افزائی فرمائی ہے

حضرات قارئین کرام سے امید ہے کہ وہ عبارت کی خامیوں اور طرز ادا کی پیچیدگیوں کو نظر انداز کریں گے اور اگر پوری تفتیش وتحقیق کے بعد کوئی مقام قابل اصلاح نظر آئے تو بندہ کو مطلع فرماویں تاکہ اس پر غور کرکے معقول تنقید کی اصلاح کر سکے اور اس ناچیز کو دعائے خیر میں یاد رکھیں ۱۲

ربنا تقبل منّا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرّحيم، اللّٰهم اجعله خالصًا لوجهك الكريم وسببًا لدخول دار النعيم. اٰمين يا ربّ العٰلمين بحرمة سيد المرسلين خاتم النبيين عليه افضل الصّلوات والتسليم وعلىٰ اٰله واصحابه اجمعين ۝

کفش بردار اسلاف احقر رفیق احمد رفیق امینی کان اللہ لہٗ ولوالدیہ ولاساتذتہ مہروی ثم پٹیوی، خادم التدریس جامعہ اسلامیہ پٹیہ، چاٹگام، بنگلادیش ....
۹ر جنوری ۱۹۹۱ء بمطابق ۱۲ جمادی الاخریٰ ۱۴۱۱ھ ..

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

المجلدُ الثانی مِنْ مِشکوٰۃِ المصابیح

کتابُ النکاح

(س. سرکاری مدارس ۸۵ء بخاری شریف)

کتابٌ بمعنی مکتوب، یہ بمنزلۂ جنس کے ہے، اس کے تحت قسم بقسم ابواب ہیں، جن کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ مشکوٰۃ اول کو ایمان اور عبادات محضہ مثلاً: نماز و روزہ کی احادیث، نیز معاملات محضہ بُیوع وغیرہ کے آثار سے ترتیب دی گئی، مشکوٰۃ ثانی میں پہلے کتاب النکاح کی احادیث لائی گئی ہیں جو ایک اعتبار سے عبادت ہے دوسرے اعتبار سے معاملہ ہے۔ عبادت اس حیثیت سے کہ نکاح نفس کے لئے وقوع فی الزنا سے محافظ بنتا ہے، معاملہ اس حیثیت سے کہ اس میں مہر، ایجاب وقبول اور شہادت حتیٰ کہ بعض وقت قضائے قاضی کی ضرورت پیش آتی ہے یہاں بارہ[۱۲] مباحث ہیں

۱۔ **نکاح کے معنیٰ لغوی** بعض علماء کا قول ہے کہ لفظ نکاح مشترک ہے عقد اور وطی کے معنی میں، صاحب غایت البیان نے اسی کی ترجیح دی ہے امام شافعیؒ وغیرہ نے کہا عقد معنیٰ حقیقی اور وطی معنیٰ مجازی ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے برعکس کہا یعنی وطی میں حقیقت اور عقد میں مجاز ہے، لقولہ[۱] علیہ السلام تناکحوا تکاثروا ولقولہ[۲] علیہ السلام: لَعَنَ اللہُ نَاکِحَ یَدِہٖ، لہٰذا قرآن وحدیث میں جہاں لفظ نکاح قرائن سے خالی ہوگا وہاں جماع مراد ہوگا، کما فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ اٰبَاءُکُمْ الآیۃ (نساء/۲۲) علامہ[۳] قسطلانیؒ اور ابن حجرؒ وغیرہ نے فرمایا "لغت میں نکاح کے معنی تداخل' ملانا اور جمع کرنے کے ہیں' امام فراءؒ

کہتے ہیں نُکحٌ بضم نون وسکون کاف فرج کا اسم ہے، یقال نکح المطر الارض بارش نے زمین کو ڈھک دیا ہے اور وہ اسمیں جذب ہوکر رہ گئی نکح النعاسُ عینہ آنکھ میں نیند غالب ہوگئی نکحت الحصاۃ اخفاف الابل یعنی کنکری اونٹ کے پاؤں میں دھنس گئی ہے۔
ان بیانات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ نکاح اصلی وضع میں ضم بمعنی جمع کیلئے ہے اور یہ وطی میں موجود ہے نہ کہ عقد میں ہاں عقد سبب ضم ہے لہذا یہ کہنا پڑیگا کہ نکاح وطی کے معنی میں حقیقی ہے اور معنی عقد میں مجازی ہے

۲۔ **معنیٔ شرعی** نکاح اس عقد مخصوص کا نام ہے جو بالقصد مفید ملک متعہ ہو، یعنی اس عقد کے ذریعہ مرد کا عورت سے نفع اٹھانا اور محظوظ ہونا حلال ہوجائے۔

۳۔ **مشروعیت نکاح** بعض کے نزدیک نکاح مشروع نہیں کیونکہ اس سے قضائے شہوت ہوتی ہے، مگر علمائے دین فرماتے ہیں کہ آدمؑ سے لیکر آجتک کوئی مشروع عبادت ایسی نہیں جو جنت میں بھی باقی رہے گی سوائے (۱) ایمان (۲) نکاح کے، چنانچہ ہرہر شریعت میں مرد وعورت کا باہمی اجتماع ایک خاص معاہدہ کے تحت مشروع رہا ہے، ہاں اس معاہدہ کی صورتیں ضرور مختلف رہی ہیں

۴۔ **حکم نکاح** ۱۔ داؤد بن علی ظاہری اصفہانیؒ وغیرہ وطی اور نان ونفقہ پر قدرت رکھنے والے کے لئے حالت اعتدال میں بھی نماز روزہ کی طرح نکاح کو فرض عین کہتے ہیں، ان کی دلیل وہ نصوص ظاہرہ ہیں جن میں حکم نکاح دیا گیا ہے، جیسے:

(الف) قولہ تعالیٰ: فانکحوا ما طاب لکم من النساء " (نساء / ۳)

(ب) " وانکحوا الایامیٰ منکم (نور / ۳۲) (ج) قال علیہ السلام: تزوجوا الودود الولود " (د) " تزوجوا فان خیر ھذہ الامۃ اکثرھا نساءً وغیرہ، کیونکہ صیغۂ امر فرضیت اور وجوب پر دلالت کرتا ہے

۲۔ بعض احناف کے نزدیک فرض کفایہ ہے جیسے نماز جنازہ وغیرہ

۳۔ بعض کے نزدیک واجب علی الکفایہ ہے جیسے سلام کا جواب دینا،

۴۔ بعض کے نزدیک واجب عین ہے لیکن صرف عملاً، نہ کہ اعتقاداً جیسے صدقۂ فطر اور اضحیہ، ان حضرات نے داؤد ظاہری کے منقول کردہ دلائل کو دوسری احادیث کے پیش نظر

اپنے اپنے موقف پر حمل کیا

۔ ۵ ۔ امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ حالت اعتدال میں نکاح مباح ہے اور نفل عبادت نکاح سے افضل ہے (الف) لقولہ تعالیٰ واُحلّ لکم ماوراء ذلکم (نساء/ ۲۴) حلال اور مباح اسمائے مترادفہ ہیں، اور اسمیں لفظ لکم سے بھی اباحت نکلتی ہے کیونکہ لام مباحات ہی میں مستعمل ہوتی ہے۔ (ب) سیدًا وحصورًا ونبیًّا من الصالحین (آل عمران/ ۳۹) یہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی تعریف لفظ حصور سے کی گئی ہے جس کے معنی قدرت کے باوجود عورت کے پاس نہ آنیوالے کے ہیں۔ اس سے عدم نکاح کی افضلیت ثابت ہوتی ہے

۔٦۔ امام مالکؒ اور امام کرخیؒ کے نزدیک مستحب ہے ان کی دلیل (الف) کتاب النکاح کی پہلی حدیث یعنی من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج الخ ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کو نکاح کا قائم مقام اور اس کا بدل قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ روزہ اس پر واجب نہیں معلوم ہوا نکاح بھی واجب نہیں کیونکہ غیر واجب قائم مقام واجب نہیں ہوتا، (ب) نیز صحابہ کرامؓ میں سے بہت سے ایسے بھی تھے کہ ان کو بیبیاں نہیں تھیں، مگر آپ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ نکاح واجب نہیں بلکہ مستحب ہے

۔ ۷ ۔ ملا علی قاری اور صاحب درمختار لکھتے ہیں اصح قول عند الاحناف سنت مؤکدہ ہے۔

(الف) لقولہ علیہ السلام النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی (السنن)

(ب) عن ابی ایوبؓ قال علیہ السلام اربع من سنن المرسلین منها النکاح (ترمذی، مشکوۃ ۲۶۷)

(ج) قولہ تعالیٰ والذین یقولون ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریّتنا قرۃ اعین (فرقان/ ۷۴) اس میں اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی مدح کی ہے جو اولاد و بیوی کے حصول اور ان کے نیک صالح ہونیکے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں۔ ؎ (د) قولہ تعالیٰ ولقد ارسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم ازواجا و ذریّۃ (رعد/ ۳۸) یعنی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیویاں اور اولاد عطا کی گئی اسی طرح انبیاء سابقین کو بھی دی گئی ہے، اس سے واضح ہوگیا کہ یہ نکاح انبیاء علیہم السلام کی مشترکہ ومتفقہ سنت ہے، بجز یحییٰؑ اور عیسیٰؑ کے، اور تمام

عہ وفی روایۃ ابن ماجہ "فمن لم یعمل بسنتی"۔ ؎ معارف القرآن ج ۶ ص ۲۰

انبیاء نے نکاح کیا ہے، نیز عیسیٰؑ بھی بعد نزول من السماء نکاح کریں گے، ہاں یہ بھی معلوم رہے کہ (۱) اگر ابتلاء زنا کا یقین ہو تو بالاجماع نکاح فرض ہے (۲) اور توقان یعنی غلبۂ شہوت اور ابتلاء زنا کا ظن یا خوف ہو تو واجب ہے، بشرطیکہ حقوق نکاح مثلاً مہر نفقہ پر قدرت بھی حاصل ہو۔ (۳) اور جب کہ حقوق نکاح ادا کرنے کی طاقت نہو اس وقت مکروہ ہے (۴) اور جب بیوی پر ظلم وستم کا یقین ہو تو حرام ہے۔ الحاصل شریعت نے نکاح کے بارے مختلف حالات کی

جوابات دلائل مذہب اوّل، دوم، سوم، چہارم

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرائض، واجبات اور ارکان دین شمار کرتے وقت نکاح کا ذکر نہیں فرمایا اگر یہ فرض یا واجب ہوتا تو ضرور ذکر فرماتے (۲) قاعدۂ اصولیین الأمر للوجوب یہ مطلقاً نہیں، بلکہ وہ امر جو مجرد عن القرینہ ہو وہ مثبت للوجوب ہوگا، لہذا امر مقرون بالقرینہ بحسب قرینہ محمول ہوگا، یہاں قرینۂ سنّیت موجود ہے پس سنت پر محمول ہوگا (۳) مذکورکردہ صیغ امر کو حالت غلبۂ شہوت پر حمل کرنا چاہیئے تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو جائے، (۴) فانکحوا ماطاب لکم.. او ماملکت أیمانکم میں نکاح اور تسرّی (لونڈی کو ہمخوابی کیلئے مقرر کرنے) کے درمیان اختیار دیا گیا' اور تسری بالاتفاق واجب نہیں تو تزوج بھی واجب نہ ہوگی،

جوابات دلائل امام شافعیؒ

ان کی دلیل اول کے بارے میں احناف کہتے ہم بھی نکاح کو حالت اعتدال میں فی نفسہ مباح کہتے ہیں اور سنت لغیرہ مانتے ہیں چنانچہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی حالت یقیناً حالت اعتدال ہی تھی پھر بھی وہ حضرات باستثناء دو نبی عیسیٰؑ ویحییٰؑ کے سب کے سب نے ازدواجی زندگی بسر کی اور امام شافعیؒ نے جو تجرد للعبادۃ

کو نکاح سے افضل قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے (۱) جس شخص کی حالت حضرت یحییٰ علیہ السلام کی سی ہو کہ اس پہ آخرت کا خیال اس قدر غالب آیا کہ اس کی وجہ سے بیوی کی ضرورت ہی محسوس نہ کرے، جس طرح بعض صحابۂ کرام رضؓ جو بلا نکاح رہے ان کے متعلق بھی ایسے واقعات منقول ہیں' ایسے شخص کے لئے یہی افضل ہے

اسی سے مالکؒ کی دلیل دوم کا جواب بھی ہوگیا (۲) اسی سے اللہ تعالیٰ نے خاص نبی

کی تعریف کی ہے لہٰذا عام طور پر اس سے استدلال صحیح نہیں ہوگا (۳) شافعیؒ تو شریعت من قبلنا کو حُجّت نہیں مانتے اب اس آیت سے استدلال کرنا کیسے صحیح ہوگا ؟ (۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت وفات تک ازواج مطہرات کے ساتھ گزارنا نکاح کی افضلیت کی واضح دلیل ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کا اشرف المرسلین کے لئے اشرف الأحوال کے بغیر راضی نہ ہونا یقینی ہے (۵) یحیٰی علیہ السلام کی شریعت میں تجرد للعبادۃ نکاح سے افضل اور قابل مدح تھا، لیکن امت محمدیہ میں رہبانیت منسوخ ہوچکی ہے حضرت انس رضؓ سے حضورؐ کا ارشاد مروی ہے کہ: ہر امت کے لئے ایک رہبانیت ہے اور میری امت کی رہبانیت جہاد فی سبیل اللہ ہے

مالکؒ کی دلیل اوّل کا جواب یہ ہے ۔ روزہ تو واجب نہیں بلکہ سنت ہے لہٰذا نکاح بھی سنت ہوگی ،

۵ - رکنِ نکاح | ایجاب وقبول بلفظ الماضی ہے ۔

٦ - شرائطِ نکاح | چار ہیں (۱) عاقدین میں سے ہر ایک اصالۃً یا وکالۃً دوسرے کا لفظ سنے (۲) ایسے دو گواہوں کی موجودگی جو آزاد، عاقل اور بالغ مسلمان ہوں ، (۳) گواہوں کا اجتماعی طور پر متناکحین میں سے ہر ایک کے الفاظ کا سُننا ۔ (۴) محلِ نکاح یعنی منکوحہ انسان ہو عورت ہو مشرکہ نہ ہو محرمات میں سے نہ ہو

۷ - افضل العبادات بعد السنن | فرائض وسنن کی ادائگی کے بعد امام شافعیؒ کے نزدیک افضل العبادات صلوات نافلہ ہیں ، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک تبحّر فی العلوم الدینیہ ہیں اور امام احمدؒ کے نزدیک جہاد ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ سے جو ایک قول یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ نکاح ہے ، شیخ نورالدین طرابلسی " البرہان شرح مواہب الرحمٰن " میں تحریر فرماتے ہیں کہ عصر حاضر میں نکاح افضل نہیں بلکہ تبحّر فی العلوم الدینیہ ہی افضل ہے ۔

۸ - مقاصدِ نکاح | بڑے مقاصد تین ہیں (۱) بقائے نسلِ انسانی (۲) حفظِ انساب (۳) خانگی زندگی کا استحکام

۹ - فلسفۂ نکاح | نکاح اس عالم فانی سے چلے جانے کا سبق سکھاتا ہے جس طرح

میت کو تخت پر اٹھا کے قبرستان میں لایا جاتا ہے اسطرح دلہن کو دولہا کے گھر کیطرف پالکی و غیرہ کے ذریعہ لایا جاتا ہے، میت کو جسطرح یہ یقین ہوتا ہے کہ یہ عالم فانی میرا اصلی وطن نہیں ہے ابھی میں اپنے وطن کیطرف سفر کر رہا ہوں، اسی طرح دلہن کو بھی یہ احساس ہونا چاہیے کہ آج آبائی وطن سے جسطرح میں سفر کر رہی ہوں ایک دن مجھے شوہر کے وطن سے بھی عالم آخرت کی طرف سفر کرنا ہوگا،

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں معاملۂ نکاح ایسا ہے کہ اس میں غور و فکر کرنے سے آنکھیں کھلتی ہیں اور راہِ سلوک میں چلنے والے کو سبق ملتا ہے کیونکہ نکاح کے معاملات تعلق مع اللہ کے بعض معاملات کے نظائر ہیں، مثلاً نکاح کے اندر چار درجے ہیں ایک درجہ عدم تعلق کا ہے، کہ کسی خاتون کے بارے میں علم ہے لیکن ابھی تک اسکو خطبہ نہیں دیا گیا بلکہ ذہن اس سے خالی ہے، دوسرا درجہ خطبہ دینے کا ہے اس وقت قدرے تعلق ہوجاتا ہے اسکا ایک تیسرا درجہ ہے خطبہ دینے کے بعد نکاح منظور ہوگیا اور رشتہ ہونا قرار پاگیا اس درجہ میں پہلے سے زیادہ تعلق ہوجاتا ہے اور آپس میں آمد و رفت ہدایا تحائف کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے، ایک چوتھا درجہ اس کے بعد ہے یعنی نکاح ہوجانا اور مطلوبہ مل جانا۔ اب سمجھئے کہ یہی حالت سلوک اور تعلق مع اللہ کی ہے کہ وہاں بھی چار درجات ہیں ایک بے تعلقی کا ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ کی طلب نہیں گو علم ہے، یہ تو ایسا ہے جیسا ہم کو کسی خاتون کے بارے میں علم ہے ظاہر ہے کہ اس علم کا نام تعلق نہیں بلکہ تعلق تو طلب اور خطبہ سے شروع ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی سمجھو کہ علم و معرفت قبل از طلب کو تعلق مع اللہ نہیں کہا جا سکتا ہے، اس کے بعد ایک درجہ ہے کہ طلب پیدا ہوگئی اور کسی پیر کامل سے درخواست کی گئی کہ ہم کو وصالِ حق کا راستہ بتلائیے انہوں نے راستہ بتلانا شروع کردیا اور وہ اس راستہ پر چلنے لگا، پھر کوئی ابتدا میں ہے کوئی وسط میں ہے، یہ خطبہ دینے کی مانند ہے، مگر ابھی تک یہ معلوم نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو بھی مجھ سے تعلق ہے یا نہیں، اس کے بعد ایک درجہ یہ ہے کہ ادھر سے بھی اسکے ساتھ تعلق کا اظہار ہونے لگا اور رضا کے آثار و معاملات اس کے ساتھ

ظاہر ہونے لگے ، یہ وہ درجہ ہے جو منظوریٔ خطبہ کے بعد ہوتا ہے ، اس کے بعد ایک درجہ وصول کا ہے کہ نسبت مع اللہ ہوگئی اور وہ واصل بحق ہوگیا

۱۰۔ **فوائد نکاح** حکماء اسلام تحریر فرماتے ہیں (۱) نکاح سے اولاد پیدا ہوتی ہے (۲) اس سے کسر شہوت ہوتی ہے جو اخلاقی زندگی کی ایک ہلاکت خیز چیز ہے (۳) نفس مجاہدہ کا عادی ہوتا ہے کیونکہ اہل وعیال کی خبرگیری اور ان کی پرورش کے سلسلے میں تکالیف شتی جھیلنی پڑتی ہیں (۴) نفس کو انس و راحت ہوتی ہے چنانچہ انگریزی زبان میں بیوی کو (Wife) کہا جاتا ہے اس کی حکمت یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ لفظ چار حروف سے مرکب ہے، ایک W۔ یہ (Wonderful) کا اشارہ ہے بمعنی تعجب خیز چیز، دوسرے i۔ یہ (Instrument) بمعنی ذریعہ کا اشارہ ہے۔ تیسرے F۔ یہ (For) بمعنی واسطے کا اشارہ ہے، چوتھے E۔ یہ (Enjoyment) کا اشارہ ہے، بمعنی مزہ حاصل کرنے کی چیز یعنی تفریح اور لہو کی جتنی چیزیں ہوسکتی ہیں سب سے زیادہ تعجب خیز چیز بیوی ہے، (۵) خاندانوں کا میل ملاپ اور عداوتوں کا خاتمہ ہوجاتا ہے، (۶) اللہ تعالیٰ نے دنیا کو محبت کیلئے پیدا فرمایا، اور نکاح ظہور محبت کا مرکز ہے، مثلاً بیوی شوہر کے مابین، اولاد و وَالِدَیْن کے مابین محبت، وغیرہ وغیرہ (۷) مرد وعورت کے ناجائز افعال سے حفاظت ہوتی ہے۔ مرقوم الصدر فوائد بہت سے تقربات کے حامل بھی ہیں، مثلاً نکاح سے اولاد کا پیدا ہونا جو اول نمبر میں ذکر کیا گیا اس میں تقرب کے چند طرق ہیں (۱) امت محمدیہ کی کثرت کی تدبیر، جس کی فضیلت احادیث سے ثابت ہے۔ (۲) صالح اور نیک اولاد زندگی کا سب سے گرانمایہ سرمایہ ہے ان سے دنیا میں سکون و اطمینان حاصل ہوتا ہے اور ان کی دعا وغیرہ سے اُخروی سعادت کا حصہ ملتا ہے (۳) بچپن میں بچہ کے مرجانے کی صورت میں شفاعت کا مستحق ہوتا ہے۔

۱۱۔ **مَضَرَّات** (۱) عورت کے حقوق کی پامالی، کیونکہ اپنی بیوی کے ساتھ خوش کلامی اور ہنسی خوشی سے رہنا، اور اس کے جائز جذبات، شوق اور حقوق کی رعایت

کرنا اسلامی قانون ہے، لیکن اس کے برعکس ان کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کرنا اور ان کے ساتھ بدسلوکی سے پیش آنا شرع کی رو سے جرم عظیم ہے (۲) طرح طرح کے افکار دامنگیر رہنے سے بعض وقت طلب حلال سے عاجز ہوجانا (۳) نافرمان اولاد کی وجہ سے دنیا میں ذلت و رسوائی کی زندگی بسر کرنا (۴) بسا اوقات معیار زندگی کو برقرار رکھنے کیلئے حرام امور کا مرتکب ہوجانا (۵) عورت کی خلقت میں تو ٹیڑھاپن ضرور ہے لہذا اس کی بدمزاجی پر صبر نہ کرسکنا (۶) بعض عورت انتہا درجہ کی بدمزاج اور بدخلق ہوتی ہے وہ اپنے شوہروں کے لئے تکلیف و پریشانی کا ایک مستقل سبب بن جاتی ہے (۷) بعض وقت بیوی اور بچے کی وجہ سے حقوق اللہ کی ادائیگی میں کوتاہی سرزد ہوجانا وغیرہ وغیرہ بہت سی چیزیں ہیں، بہرحال مضرات سے فوائد غالب ہیں

۱۲۔ اوصاف منکوحہ: یہ آٹھ ہیں (۱) دینداری (۲) یسر مہر (۳) حسن صورت (۴) حسن سیرت و اخلاق (۵) ولود اور ودود ہونا (۶) بکارت (۷) نسبی شرافت (۸) بیوی کا صحتمند اور کم عمر ہونا۔

حدیث اول کی تشریح

عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ... یامعشر الشباب الخ

قولہ الشباب شَابٌّ کی جمع ہے، نیز اس کی جمع شَبَبَۃٌ شُبَّانٌ بھی آتی ہے، امام نووی رح فرماتے ہیں کہ امام شافعی رح کے نزدیک جوانی کی حد تیس ۳۰ برس کی عمر تک ہے، علامہ قرطبی رح اور زمخشری رح کے نزدیک بتیس ۳۲ برس تک، امام اعظم رح کے نزدیک چالیس ۴۰ برس تک، **قولہ الباءۃ** (۱) مد اور ہا کے ساتھ، یہ تا وقف کی حالت میں ہا ہوجاتی ہے یہ لغت فصیحہ اور مشہورہ ہے (۲) البَاَۃ بلا مد (۳) الباء بلا ہا (۴) الباھۃ بلا مد اور ہا کے ساتھ، بمعنی جماع کیونکہ اسکے اصلی معنی ٹھکانے کے ہیں "قوت باہ" جو آجکل مشہور ہے وہ اسی میں سے ہے، الباءۃ کا مضاف محذوف ہے ای مؤنۃ الباءۃ من المھور والنفقۃ یعنی لوازم نکاح کی استطاعت مراد ہے، اگر مضاف محذوف نہ مانا جائے اور

من لم یستطع کو من استطاع پر عطف کیا جائے تو قولہ "فانہ لہ وجاء" مستقیم نہیں ہوتا ہے کیونکہ عاجز کے لئے روزہ رکھنے کی ضرورت کیا ہے۔ قال العینیؒ الحمل علی المعنی الاعم أولی بأن یراد بالباءة القدرة علی الوطئ ومؤن التزوج۔ قولہ وجاء بمعنی خصی ہونا اس کے دو طریقے ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ بالکل خصیے نکال دیئے جائیں دوسرے یہ کہ خصیے پیس دیئے جائیں اور رگ کاٹ دیئے جائیں، قولہ فعلیہ بالصوم اس سے علامہ خطابیؒ نے ادویہ کے ذریعہ قطع شہوت نکاح کے علاج کا جواز ثابت کیا علامہ بغویؒ نے شرح السنہ میں لکھا ہے کہ علامہ خطابیؒ کے قول کو ایسے ادویہ پر حمل کیا جائے جس سے شہوت میں سکون آجائے نہ کہ بالکلیہ شہوت کو ختم کر دیا جائے، کیونکہ لوازمات نکاح پر اس کے بعد قدرت حاصل ہونے کا امکان باقی رہ جاتا ہے مسئلہ استمناء بالید حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ، حدیث الباب سے (۱) بعض مالکیہ نے اور شوافع نے استمناء بالید (Masturbation) کی حرمت کو ثابت کیا کیونکہ حضورؐ نے مجامعت کے لوازمات کی استطاعت نہ رکھنے کی صورت میں روزہ رکھنے کا حکم صادر فرمایا، اگر استمناء بالید جائز ہوتا تو اس آسان طریقہ کو ضرور ارشاد فرماتے (۲) لیکن حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے (۳) صاحب درالمختار لکھتے ہیں متاخرین احناف کے نزدیک اگرچہ یہ مکروہ تحریمی ہے مگر شدید غلبۂ شہوت وطغیانیٔ جذبات کے سبب خوف زنا کے وقت اگر کسی سے احیاناً صادر ہو جائے تو امید ہے کہ معاف کر دیا جائے گا، علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں عبارت کے سیاق و سباق کا ظاہری تقاضا یہ تھا کہ فعلیہ بالصوم کی جگہ میں فعلیہ بالجوع کہا جاتا کیونکہ روزہ کی وجہ سے

بعض وقت شہوت بڑھ جاتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تو یہ ہے کہ نفس جوع سے کسر شہوت ہو لیکن یہ بھوک اگر روزہ کی صورت میں ہو تو ایک بڑی عبادت بن جائے گی (بذل المجہود ج۳ ص۱ عینی ج۲۰ ص۶۷ قسطلانی ج۸ ص۳ التعلیق الصبیح ج۴ ص۲ مرقات ج۶ ص۱۸۶ مظاہر حق ج۳ ص۳۷

معارف القرآن ج۲/ص۶ فلاح و بہبود ج۲/ص۴۳۲ احیاء العلوم ج۳ ص۲۳ وغیرہ۔

تبتّل کی ممانعت (س وفاق المدارس طحاوی ۱۴۰۴ھ)

قال ردّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل۔ تبتل بمعنی عورتوں سے جدا رہنا اور نکاح کو ترک کرنا، کثرتِ اذکار وعبادات کی وجہ سے بعض اُوقات میں حقوق زوجیت کی ادائگی سے بے تعلقی کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ حضرت عثمان بن مظعون رضؓ حضرت ابو ہریرہ رضؓ حضرت ابن مسعود رضؓ اور بعض دیگر صحابۂ کرام رضؓ نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی اجازت طلب کی تھی لیکن یہ منشأ خلقت اور فطرت کے خلاف ہے نیز رہبانیت ہے جو شریعت عیسائی میں رائج تھی ان کی گزشتہ تاریخ گواہ ہے کہ یہ بیشمار مفاسد کا سبب بن چکی ہے اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس سے سختی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کا قول وتبتل الیہ تبتیلا (الآیہ) میں تو تبتل کا حکم دیا گیا۔ **جواب:** آیت میں اخلاص کے ساتھ عبادت کرنا ہی مراد ہے جس پر سیاق وسباق دال ہے، اور مامور بہ منہی عنہ کا غیر ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں

حُرمتِ اختصاء: خصی بننا انسان کا صغیر ہو یا کبیر باتفاق علمائے کرام حرام ہے، کیونکہ اختصاء کے معنی خصیتین نکلوا کر مردانہ قوت ختم کر دینے کے ہیں، یہ تغییر خلق اللہ ہے اور قطع نسل ہے اور یہ تحریم حلال اور تجاوز حد میں داخل ہے جس کی حرمت پر چند آیات دال ہیں مثلاً یایھا الذین اٰمنوا لا تحرموا طیبٰت ما احل اللہ لکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین (اے ایمان والوں تم ان پاکیزہ چیزوں کو حرام مت کرو جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے حلال کیا ہے اور حد سے تجاوز نہ کرو تحقیق کہ اللہ تعالیٰ تجاوز کرنیوالوں کو پسند نہیں کرتا) ۔ (مائدہ) ضبط ولادت

کی شرعی حیثیت مصنفہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ) نیز متعدد احادیث سے بھی اسکی حرمت ثابت ہوتی ہے (بخاری ج ۲ ص ۷۵۹ حدیث ابن مسعود رضؓ ملاحظہ ہو) اب اشکال ہوتا ہے کہ سعد بن ابی وقاص رضؓ نے کیسے فرمایا لَاخْتَصَيْنَا ؟ جوابات (۱) علامہ نووی رحؒ فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ اپنے اجتہاد سے اس کو جائز سمجھتے تھے تاکہ انہماک کے ساتھ جہاد میں مشغول رہ سکے ، لیکن ان کے یہ اجتہاد صحیح نہ تھا ، اس لئے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے سختی سے روکا ، چنانچہ علامہ عینیؒ تحریر فرماتے ہیں انه لو وقع إذن من النبی صلى الله عليه وسلم فيما سأله عنه عثمان بن مظعون من التبتل لجاز لهم الاختصاء لأن استئذان عثمان فی التبتل كانت صورته استئذانًا في الاختصاء ولكن رَدَّهُ

(۲) علامہ طیبیؒ کہتے ہیں ظاہر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ سعد رضؓ کو ایسا کہنا تھا کہ اگر ان کو تبتل کی اجازت دیتے تو ہم بھی تبتل کرتے لیکن مبالغہ کے طور پر ظاہر سے عدول کرکے فرمایا لَاخْتَصَيْنَا ای بالغنا فی التبتل یعنی اختصار کے معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ ترک نکاح کا مبالغہ مراد ہے (۳) اختصار کے معنی حقیقی مراد ہیں لیکن یہ حرمت سے پہلے کی بات ہے ، علامہ نوویؒ لکھتے ہیں حیوان ماکول کو چھوٹی عمر میں خصی کرنا جائز ہے اور بڑی عمر میں حرام ہے علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں حیوان کو مطلقا خصی کرنا جائز نہیں مگر منفعت مثلاً تطییب لحم اور قطع ضرر کے لئے جائز ہے ابن حجرؒ فرماتے ہیں قطع ضرر کے لئے بڑی عمر میں بھی جائز ہے (عینی ج ۱۹ ص ۷۲-۷۱ ، التعلیق ج ۴ ص ۳ ، مرقات ج ۶ ص ۱۸۷ ، فتح الباری ج ۶ ص ۲۲۶ وغیرہ)

تَرِبَتْ يَدَاكَ کی تحقیق "فاظفر بذات الدين تربت يداك" فاظفر امر کا صیغہ باب سَمِعَ سے بمعنی کامیاب ہونا ، حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ عام طور پر لوگ عورت سے نکاح کرنے کے سلسلہ میں مذکورہ چار چیزوں کو

سه فتح الباری ج ۹ ص ۱۱۸

بطور خاص ملحوظ رکھتے ہیں لیکن ہر شخص کو چاہیے کہ وہ دیندار عورت ہی کو اپنے نکاح کے لیے پسند کرے' اس میں دنیا کی بھی بھلائی ہے اور آخرت کی بھی سعادت ہے اگر مالدار صاحب نسب وجاہ جوڑ کی تلاش کی گئی تو بسا اوقات ایسا جوڑ ملنا مشکل ہوگا اِس لئے لڑکیاں بلا نکاح بیٹھی رہیں گی اس کی وجہ سے بیشمار مفاسد رونما ہوں گے ، نیز بددین مالدار بسا اوقات حقوق زوجیت ادا نہیں کرتا اس طرح اگر کسی نے بد دین ایک حسین وجمیل عورت کو رفیقہ حیات بنایا تو وہ اس کو بھی بد دین کر کے چھوڑنے کا قوی احتمال ہے لہذا سب سے زیادہ ضروری چیز دینداری کو دیکھنا ہے ، تَرِبَتْ يَدَاكَ یعنی خاک آلودہ ہوں تیرے دونوں ہاتھ ، اس سے گو ہلاکت کی بد دعا مفہوم ہوتی ہے لیکن یہاں اس سے مقصود دیندار عورت کو اپنا مطلب بنانے کی ترغیب دلانا ہے بعض نے مطلب یہ بیان کیا ہے ای صِرتَ محرومًا من الخير إن لم تفعل ما أمرتك به امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کفاءت صرف دینداری میں معتبر ہے جمہور کے نزدیک چار چیزوں میں کفاءت کا لحاظ ضروری ہے (۱) دین (۲) حُرّیّت (۳) نسب (۴) پیشہ ، لیکن اس بارے میں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اگر خود عورت یا اس کا ولی کسی غیر کفوُ والے سے نکاح پر راضی ہو جائے تو نکاح صحیح ہو جائے گا (مظاہر حق ج۳ ص۴۴ ، مرقات ج۶ ص۱۸۸ وغیرہ)

فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ صَالحُ نسَاءِ قریش احناه کان القیاس أن یقال "صالحۃ" و "أحناھن" و لکن ذکرہ اما باعتبار لفظ الخبر او باعتبار الشخص او باعتبار الصنف اومن یرکب الابل

ہلاکت بنی اسرائیل کا سبب اوّل فتنہ عورت ہے فی حدیث ابی سَعید الخدری رضؓ " واتقوا النساء فإن أوّل فتنة بنی اسرائیل کانت فی النسَاء " اس جملہ سے عورتوں کے اس فتنہ عظیم کی طرف اشارہ کیا گیا جو

بنی اسرائیل کی تباہی کا سبب بنا ، بنی اسرائیل کا اسم اعظم جاننے والا مستجاب الدعوات بزرگ بَلْعَمْ بن بَاعُور کو ان کی قوم نے بیش قیمت ہدایا و تحائف دے کر موسٰی کے لشکر کے خلاف بد دعا کرنے کے لئے راضی کیا تھا اس غرض سے وہ ایک گدھے پر سوار ہو کر غسّان پہاڑ کی طرف نکلا تھا لیکن گدھا بولتا رہا کہ نادان بلعم ! تجھ پر افسوس ہے کیا دیکھتا نہیں تو کہاں جا رہا ہے ! فرشتے میرے آگے آکر مجھے پیچھے دھکیل رہے ہیں' وہ اس تنبیہ پر بھی اپنے ارادہ سے باز نہ آیا اور وہ پہاڑ پر چڑھ کر بد دعا کرنے لگا ، بد دعا میں موسٰی اور ان کے لشکروں کا نام لینا چاہتا تھا لیکن اس کی زبان سے بنی اسرائیل کے بجائے بلعم کی قوم کا نام نکلتا تھا یہاں تک کہ عذاب الٰہی کی وجہ سے بلعم کی زبان اس کے منہ سے نکل کر سینے پر آپڑی آخر دیوانہ وار کہنے لگا اب تو میری دنیا و آخرت دونوں ہی برباد ہوگئیں لہذا بلعم نے بنی اسرائیل کی تباہی کے لئے یہ چال تیار کیا کہ اپنی قوم کی خوبصورت عورتوں کو اچھی طرح آراستہ پیراستہ کر کے بنی اسرائیل کے لشکر میں بھیج دیا اور ان سے یہ کہہ دیا کہ اگر بنی اسرائیل میں سے کوئی شخص تمہیں اپنے پاس بلائے تو کسی قسم کا انکار نہ کرنا ، جب عورتیں لشکر میں پہنچیں اور ان میں سے ایک عورت جس کا نام کستی بنت صور تھا بنی اسرائیل کے ایک سردار زمزم بن شلوم کے سامنے سے گزری تو وہ اس عورت کے حسن و جمال کا اسیر ہو گیا موسٰی کی ممانعت نہ مان کر اس کے ساتھ زنا کیا ، اس سردار کی شامت عمل سے ایک ایسی وبا پورے لشکر پر نازل ہوئی کہ آن کی آن میں ستر ہزار آدمی ہلاک و تباہ ہوگئے ، ہارون علیہ السلام کا پوتا " فنحاص " کو جب یہ معلوم ہوا تو وہ زمزم کے خیمہ میں داخل ہو کر دونوں کو قتل کر دیا ، چنانچہ ان دونوں کے قتل ہوتے ہی وہ وبا جو عذاب الٰہی کی صورت میں آئی تھی ختم ہوگئی ، بعضوں نے کہا کہ

اس جملہ سے سورۂ بقرہ کا قصہ وغیرہ کی طرف اشارہ ہے (مظاہر، مرقاۃ وغیرہ)
سنن ۱۸ وفاق المدارس ابوداؤد ۔ سرکاری مدارس ۱۴ مسلم ۔

احادیث شوم کے مابین تعارض | الشوم فی المرأۃ والدار والفرس، شوم یہ یمن کی نقیض ہے یعنی بے برکتی اور نحوست وفی روایۃ انما الشوم وفی روایۃ اخری وان تکن الطیرۃ ففی الدار والفرس والمرأۃ (ابوداود، مشکوۃ ۳۹۲) یعنی ان دونوں روایتوں میں ثبوت نحوست انما اور ان شرطیہ کے ساتھ ہے پس یہ روایت لاطیرۃ فی الاسلام وغیرہ کی منافی ہیں

وجوہ تطبیق | (۱) یہ علی سبیل الفرض کہا گیا کہ کسی چیز میں نحوست کا ہونا کوئی حقیقت رکھتا تو یہ تین چیزیں نحوست کے قابل ہو سکتی تھیں لیکن جب ان میں بھی نحوست نہیں ہے تو احادیث کا مقصد یہ ہے کہ نحوست کا کوئی وجود ہی نہیں یہ لوکان شی سابق القدر لسبقتہ العین کی مانند ہے یعنی کوئی چیز تقدیر سے سبقت لے جانیوالی نہیں اگر بفرض محال کوئی چیز تقدیر الٰہی کے دائرہ سے باہر ہوتی تو وہ نظر بد ہوتی لہٰذا جس طرح اس ارشاد کا مقصد یہ ظاہر کرنا نہیں ہے کہ نظر بد تقدیر کے دائرہ سے باہر ہے اسطرح مذکورہ تینوں چیزوں کے ساتھ نحوست کے ذکر کرنے کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے (۲) اگر عورت زبان دراز بے حیاء، بدکار، نافرمان، بانجھ، بدشکل، زیادہ مہر والی ہو یا کسی کو ایسی بیوی ملی ہو جس کے ساتھ صحبت و معاشرت ناگوار ہو تو اس اعتبار سے اسکو منحوس کہا جاتا ہے اگر گھر تنگ و تاریک ہو اسکے پڑوس برے ہمسایوں پر مشتمل ہوں اور اسکی آب و ہوا ناموافق ہو اور وہ اس مکان میں رہنا پسند نہ کرتا ہو یا گھر مسجد سے اتنا بعید ہے جہاں اذان و اقامت کی آواز سنی نہیں جاتی ہو تو یہ گھر اس اعتبار سے منحوس ہے اسی طرح گھوڑے میں نحوست ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ گھوڑا سرکش ہو کھانے میں تیز ہو لیکن چلنے میں سست ہو خصوصیات کے اعتبار سے کم ہو لیکن قیمت کے اعتبار سے گراں ہو اور اسکے ذریعہ لڑائی و جہاد نہیں کیا جاسکتا ہو یہ تشریح خود درج ذیل حدیث سے ثابت ہوتی ہے، عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلعم قال اذا کان الفرس حرونا (سرکش) فھو مشئوم واذا کانت المرأۃ قد عرفت زوجًا قبل زوجھا فحنت الی الزوج الاول فھی مشئومۃ وان کانت الدار بعیدۃ عن المسجد لایسمع فیھا الاذان والاقامۃ فھی مشئومۃ واذا کن بغیر ھذا الوصف فھی مبارکات (رواہ احمد دمیاطی) الغرض یہاں نحوست کے موہوم معنی جو بین الناس معروف ہے مراد نہیں لیکن اس ارشاد کے ذریعہ لوگوں کو تعلیم دی گئی ہے کہ اگر ان تین چیزوں میں مذکور کردہ اخلاق پائے جائیں تو بیوی کو طلاق دیدے اور مکان سے منتقل ہو جائے اور گھوڑے کو فروخت کر ڈالے ۔

(۳) بعضوں نے کہا کہ ان تین چیزوں سے انسان دوسری چیزوں کے اعتبار سے آفات و بلیات میں زیادہ مبتلا ہوتا، لہذا بحیثیت مکان و محل انکو منحوس کہا گیا ہے، (۴) بعض نے فرمایا کہ ان چیزوں کے انتخاب کرنے میں خوب ہوشیاری کے ساتھ قدم رکھنے کی طرف اشارہ ہے (۵) امام خطابیؒ نے فرمایا یہ ارشاد رسول صلعم کے دوسرے ارشاد لاطیرۃ فی الاسلام سے مخصوص منہ البعض کا حکم رکھتا ہے یعنی بدفالی ان تین چیزوں کے علاوہ اور کسی چیز میں نہیں (۶) بعض نے کہا یہ چیزیں غالباً بداخلاقی کا سبب بنتی ہیں اس بنا پر ان کی طرف نحوست کی نسبت کردی گئی کما قالت عائشۃؓ الشوم سوء الخلق (احمد)، واضح رہے کہ بعض نے شوم اور طیرہ والی احادیث کے لحاظ سے تمام اشیاء کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے ایک قسم وہ جن سے کبھی ضرر نہیں پہنچتا نہ خاص طور پر نہ عام طور پر جیسا کہ بعض خبیث پرندوں کا سر کے اوپر سے گذر جانا شرع میں اسکا کوئی اعتبار نہیں اسکو نحوست سمجھنا بالکل بے اصل و بے بنیاد بات ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے عام طور پر ضرر واقع ہوتا ہے اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ضرر نہ پہنچے جیسا کہ امراض و بائیہ، پس اسکا حکم یہ ہے کہ جہاں یہ امراض ہوں وہاں کوئی نہ جائے اور جو پہلے سے وہاں موجود ہوں وہاں سے نہ نکلے تیسری قسم وہ ہے جن سے خاص آدمی کو تکلیف پہنچتی ہے جیسا کہ گھر کی تنگی اور گھوڑے کی سرکشی اور عورت کی نافرمانی (مظاہر ۶۵/۳ ق ۱۰، مرقاۃ ۱۹۶/۶، عینی ۸۹/۲۹ وغیرہ)

توضیح حدیث جابرؓ قال علیہ السلام فہلا بکراً تلاعبہا و تلاعبک، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرمایا کنواری لڑکی سے نکاح کیوں نہیں کیا؟ کہ تو اس سے کھیلتا اور وہ تجھ سے کھیلتی اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کنواری سے کرنا چاہئے اب سوال ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ نے کنواری سے کیوں نکاح نہیں کیا؟ اسکا جواب یہ ہے صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ نے نبی کریم صلعم سے اس ارشاد کے بعد عرض کیا یا رسول اللہ میرے والد کا انتقال ہوگیا اور وہ نو لڑکیاں چھوڑ کر فوت ہوئے ہیں تو میں نے انکے ساتھ انہیں جیسی لڑکی جمع کرنا مناسب نہیں سمجھا اسلئے ایک بیوہ عورت سہلہؓ بنت مسعود سے شادی کرلی تاکہ وہ انکی دیکھ بال کرسکے اس پر آپؐ نے فرمایا اَصَبْتَ اس سے معلوم ہوا کسی ضرورت اور مصلحت کی بنا پر بیوہ کو نکاح کرنا افضل ہے،

فقال امھلوا حتی تدخل لیلاً ای عشاءً اعتراض، حضرت جابرؓ کی یہ حدیث انکی دوسری حدیث اذا اطال احدکم الغیبۃ فلا یطرق اھلہ لیلاً مشکوۃ ۲۹/۲ کی معارض ہے جواب دوسری حدیث میں جو رات کے وقت گھر میں داخل ہونے کی ممانعت ہے، اسکا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ بغیر اطلاع کے یکایک گھر میں چلا جائے اگر پہلے سے اطلاع ہو جیسا کہ اس موقع پر ہوا تو اس صورت میں رات کے وقت اپنے گھر میں داخل ہونا ممنوع نہیں ہوگا (مظاہر ۵/۳، فلاح و بہبود ۲۳۷ وغیرہ)

بابُ النظرِ الی المخطوبۃِ وبیانِ العوراتِ

سس ، طحاوی ۱۴۰۵ھ

مخطوبہ وہ عورت ہے جس سے نکاح کا پیغام دیا گیا ہو ، عورات عورۃ کی جمع ہے بمعنی ہر وہ امر جس سے شرم کی جائے اور ہر ستر جنکو آنکھوں سے چھپانے کا حکم دیا گیا ہے ، مرأۃ کو عورۃ اسی لئے کہی جاتی ہے کہ انکے اعضاء کو اجنبی مرد کے سامنے ظاہر کرنا سبب عار اور مذمت ہے اور جس طرح لوگوں کے سامنے ستر کھولنا برا ہے اسی طرح عورت کا بھی لوگوں کے سامنے آنا برا ہے ،

نظر الی المخطوبہ کے بارے میں اختلاف ائمہ

مذاہب (۱) امام طحاویؒ تحریر فرماتے ہیں کہ قبل العقد نظر الی المخطوبہ بعض اہل حدیث کے نزدیک جائز نہیں (۲) ابن حزمؒ فرماتے ہیں مخطوبہ کو برہنہ دیکھنا جائز ہے (درس ترمذی) (۳) داؤد ظاہری کے نزدیک تمام بدن دیکھنا جائز ہے (۴) اوزاعیؒ نے کہا مواضع لحم کو دیکھنا جائز ہے (۵) امام مالکؒ کی ایک روایت میں ہے کہ بلا اجازت دیکھنا جائز نہیں ہے (۶) جمہور ائمہ کے نزدیک مخطوبہ کا چہرہ اور ہاتھ دیکھ لینا اولیٰ ہے بشرطیکہ اس کو نکاح کرنے کا پختہ ارادہ ہو اگرچہ شہوت کا یقین ہو کیونکہ یہ دونوں عضو انکے حق میں بضرورت عورت نہیں ہیں

دلیل اہل حدیث عن بُریدۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلیؓ یا علی! لا تتبع النظرۃ النظرۃ فان لک الاولیٰ ولیست لک الاٰخرۃ وہ کہتے ہیں مخطوبہ بھی تو اجنبیہ ہے ، لہذا اس پر نظر ڈالنا جائز نہ ہوگا ، (سنن ثلاثہ)

دلیل مالکؒ پردہ عورت کا حق ہے بلا اجازت اس حق کے خلاف نہیں کیا جا سکتا ہے

دلائل جمہور (۱) عن ابی ہریرۃؓ قال جاء رجل الی النبی صلعم فقال انی تزوجت امرأۃ من الانصار (ای اردت ان اتزوجہا وخطبتہا) قال علیہ السلام فانظر الیہا فان فی اعین الانصار شیئاً (مسلم) یعنی انصاریوں کی آنکھوں میں کچھ چھوٹا پن یا نیلا پن ہوتا ہے ، (۲) فی حدیث جابرؓ اذا خطب احدکم المرأۃ فان استطاع ان ینظر الی ما یدعوہ الی نکاحہا فلیفعل (ابوداود) (۳) فی حدیث مغیرۃؓ فانظر الیہا فانہ احریٰ ان یؤدم بینکما (سنن ثلاثہ)

دلیل عقلی (۴) نیز نکاح میں عمر بھر کی رفاقت کا معاملہ ہوتا ہے بغیر دیکھے نکاح کرنے میں بسا اوقات عدم رفاقت کا اندیشہ ہوتا ہے اسی لئے شریعت نے اسکی اجازت دی ہے اگر دیکھ لینا ممکن نہ ہو تو کسی معتمد علیہا عورت کو بھیجدیا جائے تاکہ وہ اس مخطوبہ کو دیکھ کر مرد سے اس کے حالات بتادے۔ اور جب قصد نکاح کے وقت بدلیل احادیث دیکھنا جائز ہے تو یقین شہوت کے وقت بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ اجازت عام ہے

جواب حدیث علیؓ وغیرہ میں جو نظر الی الاجنبیہ کا منع وارد ہے وہ تو غیر مخطوبہ کے حق میں ہونے پر احادیث مذکورہ دال ہیں ابن حزمؒ اور داؤد ظاہریؒ سے جو منقول ہے یہ اصول سنت اور اجماع کے خلاف ہے جو بالکل قابل اعتبار نہیں اور امام مالکؒ کی بات کا جواب یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً اجازت دی ہے، مخطوبہ کی اجازت کی شرط نہیں لگائی اب حدیث کی موجودگی میں قیاس پر عمل کس طرح کیا جائے فی حدیث ابی ہریرۃؓ فانظر الیہا فان فی اعین الانصار شیئاً یہاں بعض انصاری عورتوں کی آنکھوں کے بارے میں جو عیب کا تذکرہ فرمایا ہوسکتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے بیان سے معلوم ہوا، یا انصاری مردوں کی آنکھوں پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا یا وحی کے ذریعہ علم ہوا قاضی عیاضؒ نے فرمایا یہ غیبت میں داخل نہیں کیونکہ یہاں کسی کی تعیین و تخصیص نہیں بلکہ یہ خیر خواہی اور حسن مشورہ میں داخل ہے امام نوویؒ نے فرمایا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خیر خواہی کے نقطہ نظر سے کسی شخص کا عیب و نقصان بیان کردینا جائز ہے نیز نکاح کا پیغام بھیجنے سے پہلے اس منسوبہ کو دیکھ لینا مستحب ہے لانہ ان کرھھا ترکھا من غیر ایذاء بخلاف ما اذا ترکھا بعد الخطبۃ (مرقاۃ ۱۹۵/۶ مظاہر ۵۵/۳)

امرأۃ فاعجبتہ کی تشریح عن ابن مسعودؓ قال رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ فاعجبتہ الخ اس عورت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر پڑجانا بے اختیاری اور اتفاقی تھا اور آپ کی نظر میں اچھا لگنا انسانی طبیعت و جبلت کا تقاضا تھا جو ایک فطری چیز ہے، نیز یہ ایک حکم شرعی کا سبب بھی بنا جس طرح حضرت صلعم سے نماز میں سہو ہونا ایک حکم شرعی کا باعث ہوا، کیونکہ نبی میں دو چیزیں جمع ہوتی ہیں (۱) نبوت (۲) بشریت یہ تو بشریت کے لوازم سے ہیں کیونکہ خوبصورت چیز کو خوبصورت اور بدصورت چیز

کو بدصورت سمجھنا عقل و فطرت کے مطابق ہے کسی کج فہم شخص کو بھی ایسی خیال نہ ہونا چاہئے کہ نعوذ باللہ امام المعصومین صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں اجنبی عورت کی خواہش پیدا ہوئی بلکہ اچھی لگنے کی مراد یہ ہے کہ حاجت کو پورا کرنے کا وہ تقاضا جو چھپا ہوا تھا ظاہر ہوگیا، اسکی قدرے تفصیل یہ ہے کہ جماع کی خواہش دو طرح پر ہے ایک تو یہ ہے کہ نفس اس کی لذت میں مستغرق ہوجائے اور دل حرام کی طرف مائل ہوجائے ناتوانی اور مادۂ منی کی قلت کے باوجود شہوت انگیزی میں تکلف اسی کی آثار میں سے ہے دوسری قسم یہ ہے کہ منی سے مکان منی بھر جانے کی وجہ سے انسان کی طبیعت اسکی طرف مائل ہوجائے جس طرح بول کے ساتھ مثانہ بھر جانے کے وقت انسان کی طبیعت میں قلق اور بیتابی پیدا ہوتی ہے، رفع حاجت کے لئے مناسب مکان تلاش کرتا ہے اسی طرح جب ^ص^ منی کا ظرف بھر جائے طبیعت میں سخت شہوت ظاہر ہوتی ہے جس وقت اپنی قضاء حاجت کے مناسب کوئی عورت کو دیکھتا ہے اس کی شہوت کا جوش بڑھ جاتا ہے اس میں عورت کی خصوصیت کا دخل نہیں، حق تعالیٰ کھانے، پینے سونے، جاگنے اور قضائے حاجت انسان کے واسطے بنائی ہے اسی طرح مرد کے واسطے عورت اور عورت کے واسطے مرد کو، یہ بھی واضح رہے کہ حدیث کی اس جملہ " فان معها مثل الذی معها " میں محض حاجت روائی میں مماثلت مقصود ہے صورت اور سیرت میں مماثلت مراد نہیں (تقویۃ الایمان ص۲۸۱، مظاہر حق ۳-۶۱ ق ۲ وغیرہ)

حکم فخذ کے بارے میں اختلاف عن جرهد رض أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اما علمت أن الفخذ عورة "

اختلاف ائمۃ (۱) اسماعیل بن علیہ، محمد بن عبدالرحمن، داؤد ظاہری، نیز امام احمد اور امام مالک سے بھی ایک روایت ہے کہ فخذ یعنی ران عورت نہیں (۲) جمہور علماء تابعین امام ابوحنیفہ، امام شافعی، صاحبین، امام مالک اور امام احمد کے اصح قولین کے مطابق فخذ عورت ہے اور احناف کے نزدیک رکبہ (گھٹنا) بھی فخذ کے حکم میں داخل ہے

دلائل اصحاب ظواہر و مالک و احمد قولہ تعالیٰ فلما ذاقا الشجرة بدت

ص تقویۃ الایمان کی یہ عبارت موہم ہے کہ جس طرح پیشاب کے لئے مثانہ ظرف ہے اس طرح منی کا بھی کوئی خاص ظرف ہے لیکن یہ بات دور حاضر کے علماء تشریح الابدان کی تحقیق کا خلاف ہے اس لئے مادۂ منی سے منی کا ظرف بھر جانے کا مراد ہیجان شہوت ہونا چاہئے۔

لهما سوأتهما (اعراف ۲۲) یہاں سوأۃ سے مراد عورت غلیظہ یعنی فرج و ذکر اور مقعد ہے، لہٰذا ران عورت نہیں (۲) حدیث انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا خیبر فصلینا عندھا صلوۃ الغداۃ بغلس الخ وفی آخرہ وحسر الازار عن فخذ النبی صلعم حتی انی انظر الی بیاض فخذ نبی اللہ صلعم (بخاری ۵۲ / ۱)

(۳) حدیث عائشہؓ قالت کان رسول اللہ صلعم مضطجعاً فی بیتہ کاشفاً عن فخذیہ اوساقیہ فاستاذن ابوبکرؓ فاذن لہ وھو علی تلک الحال الخ وفیہ ثم استاذن عثمانؓ فجلس رسول اللہ صلعم وسوی ثیابہ (مسلم، مشکوٰۃ ۵۶۰ / ۲ ج)

دلائل جمہور (۱) حدیث الباب (۲) عن جرھدؓ قال جلس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندنا وفخذی منکشفۃ فقال اما علمت ان الفخذ عورۃ (ابوداؤد)

(۳) وفی روایۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مربہ وھو کاشف عن فخذیہ فقال لہ النبی صلعم غط فخذیک فانہا من العورۃ (عبدالرزاق) (۴) حدیث علیؓ انہ قال لہ یا علیؓ! لاتبرز فخذک ولاتنظر الی فخذ حی ولامیت (ابوداؤد، ابن ماجہ، حاکم، دارقطنی) (۵) عن محمد بن جحش قال مر رسول اللہ صلعم علی معمر وفخذاہ مکشوفتان قال یا معمر غط فخذیک فان الفخذین عورۃ اور رکبہ فخذ کے حکم میں داخل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکبہ ران اور پنڈلی کی ہڈی ملنے کی جگہ ہے پس یہاں محرم ومبیح جمع ہوگئے، اور جہاں محرم ومبیح کا اجتماع ہوتا ہے، وہاں دینی امور میں احتیاط کے پیش نظر محرم کو غلبہ دیا جاتا ہے چنانچہ ایک پیالہ شربت میں اگر شراب کا ایک قطرہ گر جائے تو پورا پیالہ نجس اور حرام ہوتا ہے،

اعتراض - حدیث علیؓ کے بارے میں ابوداؤدؒ نے فرمایا اس میں نکارۃ ہے، اور ابوحاتمؒ نے علل میں اس کو ضعیف کہا ہے، لہٰذا قابل حجت نہیں،

جواب - حدیث علیؓ میں زیادہ سے زیادہ علت انقطاع ہے جو ہمارے نزدیک علت جرح نہیں،

جوابات دلائل اصحاب ظواہر وغیرہ السوأۃ کے معنی لغوی عورت ہیں نیز

مفسرین نے "مستور بدن تحریر فرمایا ہے لہٰذا اس میں ران بھی داخل ہے ۔ (۲) اگر آیت مذکورہ میں "سوأۃ" سے مراد فرج وذکر اور مقعد بھی لیا جائے تو ان اعضاء کے ماسواء کوئی عضو عورت نہیں یہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے ؟ لان تخصیص الشیء بالذکر لایدل علی نفی ماعداہ (۳) امام نوویؒ نے حسر الازار کی شرح حسر نفسہ سے کیا ہے ۔ علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ حسر صیغۂ مجہول ہے کیونکہ مسلم ۲۵۸/۱۲ میں انحسر الازار فعل لازمی کے ساتھ مروی ہے اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم کی ران مبارک کا کھل جانا غیر اختیاری طور پر تھا اور غیر اختیاری طور پر اگر قبل ودبر بھی کھل جائے تو وہ عدم عورت ہونا ثابت نہ ہوگا ، پھر اشکال ہوتا ہے کہ بخاری ۵۴/۱ میں حسر النبی صلعم عن فخذہ مروی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ران کھولنے کے بعد اس کا استقرار رہنا تو ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حق یہ ہے کہ حقیقۃً ران کا کھولنا ثابت بھی نہیں ہوتا ہے اگر حقیقۃً کھولنا تو سفیدی صاف نظر آجاتی ، حالانکہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں حتی انی لانظر الی بیاض فخذ النبی صلعم یعنی قریب تھا کہ میں دیکھ لوں (نصب الرایہ ۲۹/۴ وغیرہ) امام بخاریؒ نے فرمایا انسؓ کی حدیث اسناد اقویٰ ہے ، اور حدیث جرہدؓ احوط ہے ، امور دین میں احوط پر عمل کرنا چاہئے حدیث انسؓ میں خصوصیت نبوی کا احتمال ہے اور حدیث جرہدؓ حکم کل پر دال ہے ، پہلے ران ستر نہیں تھا آخر میں

حدیث عائشہ کا جواب | خود وہاں عضو مکشوف کے بارے میں راوی کا شک ہے هل هما ساقان ام فخذان ، اب فخذ عورت ہونے پر کس طرح دلیل بنے ! اور یہ بھی احتمال ہے کہ کشف فخذ سے مراد کشف قمیص فخذ نہ کہ کشف ازار چنانچہ حدیث کا جملہ وسوّی ثیابہ ، اس پر دال ہے کیونکہ اگر ران کھلی ہوئی ہوتی تو اس وقت وستر فخذہ کہنا قرین قیاس تھا ، (فتح الملہم ۴۸۷/۴ ، بدایہ ۴۶۰ ، مرقاۃ ۱۹۹/۶ ، التعلیق ۱۲/۴)

اجنبیہ کا اجنبی پر نظر کرنا | فی حدیث ام سلمۃؓ افعمیاوان انتما الستما تبصرانہ (۱) اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح مرد کا اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے اسی طرح عورت اپنے محارم کے سوا کسی مرد کو دیکھنا حرام ہے امام نوویؒ فرماتے ہیں آیت قرآنی (۲) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ (اور مسلمان عورتوں سے کہدیجئے کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھیں) سے بھی سمجھا جاتا ہے کہ اجنبیہ کے لئے اجنبی کو دیکھنا حرام ہے خواہ نظر بالشہوۃ ہو یا بلاشہوۃ ۔ ملا علی قاریؒ اور صاحب ہدایہ وغیرہما لکھتے ہیں کہ نظر المرأۃ الی الرجل بالشہوۃ بالاتفاق

نسخۂ بخاری کو حضرت...

حرام ہے ، اور بغیر شہوۃ محققین کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے انکا استدلال (۱) فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا یہ جملہ فانہ رجل اعمیٰ تضعین ثیابک (مسلم، مشکوۃ ۲۸۸/۲) کیونکہ وہ (ابن ام مکتوم) ایک اندھا آدمی ہے ، وہاں تم اپنے کپڑے رکھ سکتی ہے یعنی تمہیں وہاں پردے کی ضرورت نہ ہوگی (۲) دوم حضرت عائشہ رض کی حدیث والحبشۃ یلعبون بالحراب فی المسجد ورسول اللہ صلعم یسترنی بردائہ لانظر الی لعبھم بین اذنہ وعاتقہ (متفق علیہ مشکوۃ ۲۸۰/۲) یعنی مسجد نبوی کے احاطہ میں کچھ حبشی نوجوان اپنی برچھیوں سے عسکری کھیل کرتب دیکھا رہے تھے ، حضور صلعم بھی میری وجہ سے پردہ کئے ہوئے کھڑے رہتے ہیں تاکہ میں ان حبشیوں کا کھیل کرتب دیکھوں ، بقول سیوطی حضرت عائشہ رض کا یہ واقعہ ۹ھ کا ہے جبکہ انکی عمر سولہ سال تھی ، اور پردہ کا حکم نافذ ہوچکا تھا (۳) عورتیں حضور صلعم کے زمانہ میں جماعت میں حاضر ہوتی تھیں ، وہاں عورتوں کی نظر مردوں کے بعض عضو پر پڑھنا یقینی ہے ،

دفع تعارض (۱) دلائل حرمت کو خوف فتنہ شہوت (۲) یا ورع وتقویٰ پر حمل کیا جائیگا (۳) یا یہ کہا جائے کہ عورت مرد کو بطور اختلاط نہ دیکھے یعنی ایسا نہ ہونا چاہئے کہ اجنبی مرد وعورت ایک جگہ باہم ہوں (۴) یا عورت مرد کو شوق اور دلچسپی کے ساتھ غور سے نہ دیکھے اور دلائل جواز کو (۱) بلا شہوۃ نظر کرنے پر حمل کیا جائے گا ، لیکن یہ بھی خلاف اولیٰ ہے (۲) حضرت عائشہ رض کے واقعہ میں اجنبیوں کے چہرے اور بدن کو دیکھنا مقصود اصلی نہیں تھا بلکہ مقصود بالذات افعال اجنبی کو دیکھنا تھا ، گو ضمناً وجوہِ اجنبی پر بھی نظر پڑی (۳) بعضوں نے کہا کہ عائشہ رض کا نظر الی الرجال ، قل للمؤمنات الخ یہ آیت نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے اور حدیث ام سلمہ رض کا حکم منع نزول الحجاب کے بعد کا واقعہ ہے (۴) بعضوں نے کہا عورتوں کو مردوں کے تحت الرکبہ وفوق السرۃ کی طرف نظر کرنا جائز ہے اور عائشہ رض کی نظر یہی تھی ، حدیث فاطمہ رض کا ترجمہ یہ بھی ہوسکتا ہے " کہ وہاں تم اپنے کپڑے رکھدیا ، یعنی وہاں تم جب تک عدت میں رہو زینت وآرائش کے کپڑے پہننا اس روایت سے یہ کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضرت صلعم نے حضرت ابن ام مکتوم رض کو دیکھنا حضرت فاطمہ رض کے لئے جائز قرار دیا تھا بلکہ دراصل حضور صلعم کا مقصد تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ تم ابن ام مکتوم کے ہاں امن وحفاظت کے ساتھ رہوگی

کیونکہ انکے ہاں کوئی تم کو دیکھے گا نہیں ، (مرقاۃ ۳۲۶/۶ ، التعلیق ۱۳/۱ ، معارف ۴۰۲/۶ ،
بدایہ ۳۴۴/۱)

مجری الدم کی تشریح فی حدیث جابرؓ فان الشیطان یجری من احدکم مجری الدم قلنا و منک یارسول اللہ قال و منی و لکن اللہ اعانني فاسلم ، مجری الدم بمعنی خون دوڑنے کی جگہ (رگ) یعنی شیطان کا تصرف انسان کے تمام رگ و پے میں سرایت کرتا ہے یا بمعنی خون کا دوڑنا یعنی تمہارے اندر شیطان اس طرح دوڑتا ہے جس طرح تمہارے رگوں میں خون دوڑتا ہے اور شیطان انسان کے رگ اور روئیں روئیں میں دوڑتے رہنے کے باوجود تم اسے دیکھ نہیں پاتے جس طرح خون کو تم نہیں دیکھتے اور دوسری ایک صحیح روایت میں ہے إن الشیطان یدخل فی رأس الانسان فیکون علی قافیۃ رأسہ فتتبع الآثار یعنی شیطان انسان کے سر کی کھوپڑی میں داخل ہوکر نشانات طلب کرتا ہے اور بعض انسان کے بدن میں اثرات غیر مرضیہ کرڈالتا ہے اور خود آنحضرتؐ نے زیر بحث روایت میں فرمایا "میرے جسم میں بھی دوڑتا ہے" ، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شیطان کی طاقت انسان سے زیادہ ہے ، شیطان سے مراد وہ خبیث جن ہے جو سخت تکلیف دینے والا ہو فلذا قال العلماء أن المخلوقات المکلفۃ ثلاثۃ أنواع الجن والانس و الملائکۃ فالجن خلق من النار والانس من الطین والملك من النور و اقوی الانواع الثلثۃ الملائکۃ ثم الجن ثم الانس (الجن فی ذکر جمیع احوال الجن ، أکام المرجان ، تفسیر حقانی ۱۹/۱) لہذا اس سے محفوظ رہنے کے لئے اعانت خداوندی کی ضرورت ہے ،

تسخیر جنات کا مسئلہ قولہ فاسلم یہ مضارع متکلم ہے ہم میں اس سے محفوظ رہتا ہوں یا صیغہ ماضی ہے یعنی وہ شیطان (میرے حق میں مسلمان مطیع لو مغلوب) ہوگیا دوسری روایت میں اس طرح ہے عن أبی ہریرۃؓ عن النبی صلعم قال ان عفریتا من الجن تفلت علیّ البارحۃ لیقطع علیّ الصلوٰۃ فامکننی اللہ منہ واردت أن اربطہ الی ساریۃ من سواری المسجد حتی تصبحوا أوتنظروا إلیہ کلکم

فذکرت قول أخی سلیمان ،، رب هب لی ملکاً لا ینبغی لاحد من بعدی فردد تہٗ خاسئاً (بخاری ۶۶/۱۶۷) یعنی جنات میں سے ایک شیطان کو میں نے چاہا کہ مسجد کے ستونوں سے اسکو باندھ دوں مگر مجھے اپنے بھائی سلیمانؑ کی دعا یاد آگئی ،، الہٰی! مجھے ایسی سلطنت دے جو میرے بعد کسی کو نہ ملے ،، یعنی جنات تک پر قدرت حاصل ہوجائے ۔ اس کا مطلب یہ ہے اگرچہ خدا نے مجھ میں کل انبیاء و رسل کے خصائص و امتیازات جمع کردئے ہیں ، اور اسی لئے تسخیر قوم جن پر بھی مجھ کو قدرت حاصل ہے لیکن جبکہ حضرت سلیمانؑ اس اختصاص کو اپنا طغرائے امتیاز قرار دیا ہے تو میں نے اس سلسلہ کا مظاہرہ مناسب نہیں سمجھا ۔ اسی طرح حضرت ابوایوب انصاریؓ فرماتے ہیں کہ میرے خزانے سے جنات چرا کر لیجایا کرتے تھے میں نے آنحضرتؐ سے شکایت کی آپ نے فرمایا جب تو اسے دیکھو تو کہنا بسم اللہ اجیبی رسول اللہ ،، جب وہ آیا تو میں نے وہی کہا اور پکڑ لیا اس نے کہا میں اب نہیں آؤنگا پھر اسے چھوڑ دیا ، اور میں حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا آپ نے فرمایا تیرے قیدی نے کیا کیا ؟ میں نے کہا اسے پکڑ لیا تھا لیکن اسنے وعدہ کیا کہ اب پھر نہیں آؤنگا ، آپؐ نے فرمایا وہ پھر بھی آئے گا میں نے اسے دو تین بار اسی طرح پکڑا اور اقرار لے کر چھوڑ دیا میں نے یہ حضورؐ کی خدمت میں ذکر کرتا رہا ، اور آپ ہر دفعہ یہی فرماتے کہ وہ پھر بھی آئے گا ، آخری مرتبہ میں نے کہا کہ اب میں تجھے نہ چھوڑونگا ، اسنے کہا چھوڑ دے میں تجھے ایک ایسی چیز بتاؤنگا کہ کوئی جن اور شیطان تیرے پاس ہی نہ آسکے میں نے کہا اچھا بتاؤ ، کہا کہ وہ آیۃ الکرسی ہے میں نے آکر حضورؐ سے ذکر کیا آپ نے فرمایا اس نے سچ کہا گو کہ وہ جھوٹا ہے (احمد ترمذی) احادیث مذکورہ اور ابی بن کعبؓ اور معاذ بن جبلؓ ، عمر بن الخطابؓ وغیرہم کے متعدد واقعات جو تفسیر ،، السراج المنیر ،، میں بالتفصیل مرقوم ہیں ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے ، کہ شیاطین و جنات کا مسخر اور تابع ہونا اور ان سے خدمات لینا بغیر عمل کے منجانب اللہ ہو تو وہ معجزہ وکرامت میں داخل ہے اور جو تسخیر جنات عملیات کے ذریعہ کی جاتی ہے ، اس میں اگر کلمات کفریہ ہوں تو کفر و گناہ کبیرہ ہے اور اگر ایسے الفاظ ہوں جن کے معنی مفہوم نہ ہوں انکو بھی فقہاء نے ناجائز کہا ہے ، اگر یہ عمل تسخیر اسماء الٰہیہ اور آیات قرآنیہ کے ذریعہ ہو اور نجاست وغیرہ کا استعمال بھی نہ ہو ، جنات و شیاطین کی ایذا رسانی سے خود بچنا

اور دوسروں کو بچانا مقصد ہو تو جائز ہے اگر کسی مسخّر کا مقصد صرف روپیہ ڈھونا، اور نفع حاصل کرنا ہو تو وہ ناجائز ہے کیونکہ یہ بلا حق شرعی غلام بنانا ہے اور استرقاقِ حر ہے (معارف القرآن، آکام المرجان فی غرائب الاخبار واحکام الجان، مجرّبات احمدی طبع اول)

سیّدہ عبد کیلئے محرم نہیں | فی حدیث انس رضؓ قال صلعم انہ لیس علیك بأس انما هو أبوك وغلامك مالکؒ اور شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ عبد اپنی سیدہ کا محرم ہے، لہٰذا انکے مذہب کے مطابق دوسرے محارم کی طرح سیدہ کے مابین السرۃ والرکبۃ کے علاوہ تمام اعضاء دیکھنا جائز ہوگا۔ امام اعظمؒ۔ نوویؒ اور غزالیؒ کے نزدیک غلام اپنی سیّدہ کے لئے محرم نہیں بلکہ اجنبی کی طرح ہے،

دلائل فریق اول | (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ حضور صلعم نے یہاں عبد کو اپنی سیّدہ کے لئے محرم قرار دیا ہے (۲) ولا یبدین زینتھنّ الاّ لبعولتھنّ اس آیت میں أو ما ملکت أیمانھنّ (النور) (وہ جو ان عورتوں کے مملوک ہوں انکو بھی اپنی زینت کے مواقع کو ظاہر کرسکتی ہیں) کا حرف ما عام ہے جو لونڈی اور عبد کو بھی شامل کرتا ہے

دلائل فریق ثانی | (۱) بعینہ یہی آیت مذکورہ ہے اس کی تفسیر میں حضرت سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ وغیرہما فرماتے ہیں ولا تغرّنکم سورۃ النور " الا ما ملکت ایمانھنّ " فانہ انما عنی بہ الاماء دون العبید (ابن ابی شیبہ) ابن مسعودؓ، مجاہدؒ عطاءؒ، ابن سیرینؒ، ابراہیمؒ، طاؤسؒ وغیرہم سے بھی یہی تفسیر منقول ہے (۲) ان حضرات سے یہ بات بھی مروی ہے کہ عبد کے لئے اپنی سیّدہ کے بال بھی دیکھنا جائز نہیں (اخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ) اور یہ زیادہ احوط بھی ہے،

اعتراض ۔ اگر ما ملکت ایمانھنّ سے صرف لونڈیاں ہی مراد ہیں تو وہ اس سے پہلے لفظ نساءھنّ میں داخل ہیں انکو علیحدہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب جصاصؒ نے یہ دیا ہے کہ لفظ نساءھنّ اپنے ظاہر کے اعتبار سے صرف مسلمان عورتوں کے لئے ہے اور مملوکہ باندیوں میں اگر کافرہ بھی ہوں تو انکو مستثنیٰ کرنے کے لئے یہ لفظ علیحدہ لایا گیا ہے

دلیل (۲) عبد سیّدہ کے لئے محرم نہیں ہے کیونکہ عبد سے سیدہ کا نکاح فی الجملہ یعنی بعد العتق جائز ہے اس کے باوصف وہ زوج بھی نہیں اور اس میں شہوت بھی متحقق ہے،

الجواب حدیث انسؓ یحمل علیٰ ان العبد کان غیر محتلم لان لفظ الحدیث "غلامك" یدل علیه فان الغلام یطلق علیٰ الطفل أو علیٰ آتٍ لو یکن من مظنة الشهوة بعض قرات میں "أیمانهن الذی لو یبلغ الحلم" آئی ہے اس قرأت سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر حرف ما کو عام کہا جائے تو عبد غیر محتلم ہی مراد ہے (ہدایہ ۴/۴۴۲، مرقاة ۶/۲۰۱، مظہری ۶/۴۹۰، التعلیق ۴/۱۰، حاشیہ جلالین ۲۹۷، صاوی ۳/۱۲۰، روح المعانی ۱۸/۱۲۹)

باب الولی فی النکاح

واستیذان المرأة

س اتحاد المدارس ۱۴۰۸ھ مشکوٰة، وفاق المدارس ۱۴۰۹ھ ترمذی، ۱۴۱۰ھ موطا محمد، ۱۳۹۵ھ طحاوی

وَلِیٌّ بمعنیٰ مددگار، سرپرست، محافظ، یہاں مراد نکاح کا ذمہ دار و متولی ہے یہ ولایة سے مشتق ہے جس کے معنی تنفیذ الامر علی الغیر ہے ولی ہر عاقل و بالغ وارث کو کہا جاتا ہے،

عبارت نساء سے انعقاد نکاح کے متعلق اختلاف ائمہ باندی، صغیرہ مجنونہ، معتوہہ وغیرہا کی عبارت بالاتفاق کسی عقد میں معتبر نہیں ہاں حرۂ بالغہ عاقلہ کی عبارت سے نکاح منعقد ہونے میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ان عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہوسکتا ہے بشرطیکہ ولی کا اذن و رضا شامل حال ہو (۲) امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰق بن راہویہ، جمہور علماء حجاز، اور مالکؒ کی ایک روایت ہے کہ عورتوں کی عبارت اور اس کے ایجاب وقبول سے مطلقاً نکاح صحیح نہیں خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں گویا ان حضرات کے نزدیک ولی ہی کی عبارت سے نکاح منعقد ہونا ضروری ہے (۳) مالکؒ (فی روایة) فرماتے ہیں اگر عورت خسیسہ اور دنیئہ ہو تو بغیر اجازتِ ولی نکاح منعقد ہوجائے گا شریفہ کا نہیں (۴) داؤد ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ باکرہ عورت کے لئے ولی ضروری ہے، اس کی عبارت سے نکاح صحیح نہیں البتہ ثیبہ کی عبارت سے نکاح بغیر ولی معتبر ہے (۵) امام ابو حنیفہؒ، زفرؒ، زہریؒ، شعبیؒ، بخاریؒ، ابراہیم نخعیؒ، قتادہؒ، لیث مصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور جمہور فقہائے اہل کوفہ کا

مسلک یہ ہے کہ بغیر اذن ولی عاقلہ بالغہ عورت خود اپنا نکاح کرسکتی ہے اور دوسری عورت کا بھی لیکن برضاء ولی ہونا افضل ہے البتہ غیر کفو میں شادی کرنے سے ولی کو خیار فسخ حاصل ہے

دلیل ابو یوسفؒ و محمدؒ | عن ام سلمۃؓ قالت دخل علیّ رسول اللہ صلعم بعد وفاۃ ابی سلمۃؓ فخطبنی إلی نفسی فقلت یارسول اللہ أنہ لیس احد من اولیائی شاھدًا فقال أنہ لیس منھم شاھد ولاغائب یکرہ ذالك (طحاوی ۲/۲) حضرت صلعم نے فرمایا کہ تمہارا کوئی ولی اس نکاح کو مکروہ نہیں سمجھے گا تو واضح ہوا کہ نکاح میں ولی کا اذن و رضا مشروط ہے،

دلائل دیگر ائمہ | انہوں نے ان تمام نصوص کو اپنی تائید میں پیش فرمایا جن میں اولیاء نساء کو مخاطب بنایا گیا مثلاً وانکحوا الایامیٰ منکم والصالحین من عبادکم و امائکم (النور ۳۲) (احرار میں سے) جو بے نکاح ہو (خواہ مرد ہو یا عورت) تم انکا نکاح کردیا کرو (۲) ولا تنکحوا المشرکین حتیٰ یؤمنوا (بقرہ ۲۲۱) اپنی عورتوں کے نکاح مشرک مردوں سے نہ کرو مگر جبکہ وہ ایمان لائیں (۳) عن ابی موسیٰؓ عن النبی صلعم قال لانکاح إلا بولی (۴) حدیث عائشۃؓ قالؐ ایما امرأۃ نکحت نفسھا بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل باطل باطل فان دخل بھا فلھا المھر بما إستحل من فرجھا الخ (احمد، ترمذی) (۵) حدیث أبی ھریرۃؓ مرفوعًا لاتُزَوِّجَ المرأۃ المرأۃ ولاتُزَوِّجُ المرأۃ نفسھا فان الزانیۃ ھی التی تزوج نفسھا (ابن ماجہ، مشکوٰۃ ۲/۲۷۱). مالکؒ نے ان دلائل کو شریفہ کے ساتھ اور داؤد ظاہریؒ نے باکرہ کے ساتھ دوسرے دلائل کے پیش نظر خاص کیا ہے

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ | درج ذیل آیات میں صراحۃً عقد نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ولی کی اجازت ورضا کی کوئی شرط اور قید نہیں لگائی گئی ہے (۱) فان طلقھا فلاتحل لہ من بعد حتی تنکح زوجًا غیرہ . اس آیت میں عقد نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور فاعل کی طرف فعل کا اسناد حقیقی ہونا اصل ہے نیز اس آیت میں عورت کے نکاح کو حرمت کی غایت قرار دیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ عورت بذات خود نکاح کرلینے سے حرمت منتہی ہوجائے گی (۲) فلاجناح علیھما أن یتراجعا کی ضمیر

زوج اور زوجہ دونوں کی طرف راجع ہے جس سے ثابت ہوا کہ نکاح اور رجوع کا حق خود عورت کو حاصل ہے اور بعض مفسرین نے یتراجعا کے معنی یتناکحا لکھے ہیں۔ (۳) فلا تعضلوهن أن ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف (الآیۃ) اس آیت میں غائب کی ضمیریں عورتوں کی طرف راجع ہیں اور عقد نکاح کی اضافت ان ہی کی طرف کی گئی ہے۔ نیز عورت اور مرد کی باہمی رضا کی صورت میں ولی کو رکاوٹ ڈالنے سے نہی کی گئی ہے والنهي يقتضي تصور المنهي عنه۔ (۴) فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف (الآیۃ) یہاں بالاتفاق فيما فعلن في أنفسهن سے نکاح مراد ہے یعنی عورتوں کو نکاح میں اپنا اختیار ہے ولی کی رضا شرط نہیں ہے علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں اگر صحت عقد کے لئے اذن ولی کو شرط مانا جائے تو موجب آیت کی نفی لازم آتی ہے (۵) وامرأةً مؤمنةً إن وهبتْ نفسها للنبي (الآیۃ) اس میں وہبت نفسہا سے بالاتفاق نکاح ہی مراد ہے اس سے صراحۃً خود عورت کے الفاظ سے نکاح صحیح ہونا بغیر اذن ولی کے ثابت ہوتا ہے۔

۶) **قول شارع** | حديث الباب الأيم أحق بنفسها من وليها ائمہ لغات کہتے ہیں ایّم کا اطلاق بے شوہر عورت اور بے زن مرد دونوں پر ہوتا ہے لیکن یہاں الایم سے اکثر اہل علم نے ثیبہ بالغہ مراد لیا ہے آپؐ نے لفظ احق کے ضمن میں عورت اور اس کے ولی دونوں کے لئے حق ثابت کیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ولی کو فقط حق مباشرت عقد حاصل ہے پھر اس حق مباشرت میں بھی ولی کی بنسبت عورت کو احق بنفسہا قرار دیکر مقدم کیا ہے معلوم ہوا عورت بغیر اذن ولی نکاح کرسکتی ہے۔

۷) **قول شارع** | حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً قالؐ ليس للولي مع الثيب امر (ابوداؤد ۲۸۶ نسائی، دارقطنی) عند الفقہاء الثیب سے بالغہ مراد ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ نکاح بالغہ میں عورت ہی خود مختار ہے ولی کی کوئی ضرورت نہیں۔

۸) **قول شارع** | عن ام سلمةؓ انها قالت ولدت سبيعة الاسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر وفي آخر الحديث فقال صلعم قد حللتِ فانكحي من شئت (موطا مالک ۲۱۶) حدیث بالا میں حضورؐ نے حضرت سبیعہؓ کے بارے میں

فرمایا کہ تو حلال ہوگئی جس سے چاہے نکاح کرلے اس میں تصریح ہے کہ اذن ولی کے بغیر شرعاً نکاح درست ہے ،

(۹) **عمل شارع** | عن عبد اللہ بن بریدۃ رضؓ عن ابیہ قال جاءت فتاۃ إلی النبی صلعم فقالت إن أبی زوّجنی ابن اخیہ لیرفع بی خسیستہ قال فجعل الامر الیھا فقالت قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردتُ ان تعلم النساء إن لیس الی الآباء من الامر شئ (ابن ماجہ ص۱۳۶، نسائی، احمد، دارقطنی) وجہ استدلال یہ ہے کہ آپؐ نے عورت کو اختیار دیدیا اور عورت کے قول ان لیس إلی الاباء من الامر شئ (نکاح کا معاملہ آباء سے متعلق نہیں ہے) پر کوئی نکیر نہیں فرمائی معلوم ہوا انعقاد نکاح کے لئے اذن ولی شرط نہیں نیز یہ نکاح چچازاد بھائی سے ہوا لہذا غیر کفو پر حمل کرنے کا احتمال نہیں ،

(۱۰) **عمل شارع** | عن ابن عباس رضؓ قال ان جاریۃ بکراً اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت ان اباھا زوجھا وھی کارھۃ فخیرھا النبی صلعم (ابوداؤد ص۲۸۶/۱، مشکوٰۃ ص۲۷۱/۲) اسی مضمون کی اور ایک حدیث خنساء بنت خذام سے مروی ہے جو ابوداؤد ص۲۸۶/۲، نسائی ص۵۵/۲، مشکوٰۃ ص۲۷۱/۲ میں منقول ہے یہ دونوں حدیث بھی مسلک امام اعظمؒ وغیرہ کی تائید میں شاہد عدل ہیں ،

(۱۱) **اثر صحابیہ رضؓ** | عن عائشۃ رضؓ انھا زوجت حفصۃ بنت عبد الرحمٰن المنذر بن الزبیر و عبد الرحمٰن غائب بالشام الخ (رواہ الطحاوی بسند صحیح ص۵/۲) حفصہؓ کو اس کا ولی (اسکا والد) عبد الرحمٰن غائب رہنے کے باوجود عائشہ رضؓ نے نکاح دیکر اس بات کی تصریح کردی کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور انکے علاوہ مسلک امام اعظمؒ کی تائید میں اور بھی روایات ہیں اب ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہ رحؒ نے عقد نکاح کو عقد بیع پر قیاس کیا ہے اور اشتراط ولی کے بارے وارد شدہ احادیث کے عموم میں بذریعہ قیاس تخصیص کی ہے یہ نہایت تعجب خیز بات ہے ،

(۱۲) **دلیل نظری** | عاقل بچہ جب بالغ ہوجاتا ہے تو بالاتفاق اس سے ولی کی ولایت ختم ہوکر وہ خود مختار ہوجاتا ہے کیونکہ سبب ولایت بچہ کا عجز تھا عجز معدوم ہوا تو ولایت ولی بھی

معدوم ہو جائے گی یہی بات لڑکی میں بھی موجود ہے لہٰذا بلوغ کے بعد اس پر سے ولی کا اختیار ختم ہو جانا چاہئے اور وہ خود مختار ہونی چاہئے ،

(۱۳) **دلیل قیاسی** بالغہ عورت کی عبارت سے بالاتفاق بیع و شراء وغیرہ عقود منعقد ہو جاتے ہیں نکاح بھی عقد ہے لہٰذا عورتوں کی عبارت سے وہ بھی منعقد ہو جانا چاہئے بلکہ یہ شوافع کے نزدیک زیادہ معتبر ہونا قرینِ قیاس ہے ، کیونکہ وہ نکاح کو بیع و شراء کی طرح معاملات سے شمار کرتے ہیں ،

(۱۴) **دلیل عقلی** حریت ولایت کا منافی ہے لہٰذا ولایت ضرورت کی حالت کیساتھ محدود رہیگی جب نابالغہ بالغہ ہو جائے گی اس پر ولایتِ ولی بھی ختم ہونی چاہئے ،

(۱۵) **دلیل فکری** علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں عورت کو اپنے نفس پر ولایت حاصل ہونی چاہئے کیونکہ وہ اس کا خالص حق ہے ، جس طرح اپنے مال میں اس کو ولایت حاصل ہے وہ آزادانہ تصرف کرسکتی ہے اسی طرح نفس پر بھی ، راقم الحروف کہتا ہے کہ امام اعظمؒ وغیرہ کا مسلک اصول دین کے موافق ہے حضرت صلعم نے فرمایا الدین یُسرٌ لہٰذا اپنا کام خود کرنے میں آسانی ہے (۲) نیز اگر عبارت نساء سے نکاح منعقد نہ ہو تو عصر حاضر میں کالج ، یونیورسٹی وغیرہ میں بلا ولی جو نکاح ہو رہا دیگر ائمہ کے نزدیک وہ لوگ زناکاروں میں شمار ہو جائیں گے

جوابات صاحبین نے حدیث ام سلمہؓ کے ذریعہ ولی کے اذن و رضاء کی جو شرط ثابت کی ہے یہ اصل میں صحت نکاح کے لئے نہیں بلکہ باہمی صفائی معاملات کے لئے تھا امام اعظمؒ اس کو اولویت پر حمل کرتے ہیں تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو ، دیگر ائمہ نے جو آیات پیش کی ہیں (۱) یہ خطاب ارباب حکومت یا عامۂ مسلمین سے ہے (۲) اور اگر تسلیم بھی کی جائے کہ خطاب اولیاء کو ہے تو وہ اس بناء پر ہے کہ عرف و عادت یہ ہے کہ نکاح اولیاء کراتے ہیں کیونکہ خروج الی المحافل عورتوں کے لئے بے حیائی ہے یہ کام مرد برضامندی عورت اختیار کرتے ہیں اس سے اشتراط الولی فی جواز النکاح ثابت نہیں ہوتا ، کیونکہ اس کے بعد" والصالحین من عبادکم وامائکم " میں صالحین کی تخصیص ہے حالانکہ جواز نکاح کے لئے صلاح شرط نہیں ہے (۳) نیز لفظ ایامٰی میں بالغین مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ مردوں کا نکاح بلا واسطۂ ولی بالاتفاق صحیح ہو جاتا ہے ، اسی طرح ظاہر یہ ہے کہ بالغہ لڑکی اگر اپنا نکاح

خود کرے تو وہ بھی صحیح اور منعقد ہو جائے گا ہاں خلاف سنت کام کرنے پر دونوں قابل ملامت ہیں

جوابات حدیث ابی موسیٰ رضؓ (۱) یہ ضعیف ہے کیونکہ یہ مضطرب ہے امیر المؤمنین فی الحدیث سفیان ثوریؒ، اور شعبہؒ نے اس کو مرسلاً روایت کیا ہے، طحاویؒ نے ارسال کی ترجیح دی نیز وہ متصل اور منقطع ہونے میں بھی اختلاف ہے اس کے پیش نظر بخاریؒ و مسلمؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، ترمذی نے اس پر تفصیل بحث کی ہے لیکن صحیح یا حسن وغیرہ کا حکم نہیں لگایا (ترمذی ۲۰۹ ملاحظہ ہو)۔

وجہ ضعف باقوال محدثین بعض ماہرین حدیث سے منقول ہے، ثلثۃ احادیث لم تصح عن رسول اللہ صلعم وعدّ من جملتہا ہذا، روی عن احمدؒ انہ سئل عن النکاح بغیر ولی اثبت فیہ شئی عن النبی صلعم فقال لیس تثبت فیہ شئی عندی عن النبی صلعم وقال الشیخ محمود الحسنؒ الاحادیث التی ذکرھا الترمذی فی الباب کلہا مخدوشۃ لیست بقابلۃ للاحتجاج، قال الفاضل الکشمیریؒ حدیث ابی موسیٰؓ رواہ ابو حنیفۃؒ ایضاً کما فی مسانیدہ وفی مستدرک الحاکم فعلم ان الحدیث بلغ ابا حنیفۃؒ، اس سے معلوم ہوا بوجہ ضعف امام صاحبؒ اس کی تاویل کا در پے ہوا،

بحث باعتبار معنیٔ حدیث (۲) نہی شفقت "لا نکاح" میں لا کو نہی کے لئے کہا جائے، اس صورت میں معنی ہونگے یا معشر النساء بغیر اذن ولی کے نکاح مت کیا کرو تو یہ نہی شفقت پر مبنی ہوگی،

(۳) نفی کمال اگر نفی جنس بھی مان لی جائے تو نفی کمال پر حمل کیا جائے گا قال العثمانیؒ و یکفی لتائید الاحتمال الثانی وترجیحہ ماقدمنا من الادلۃ علی عدم اشتراط الولی،

(۴) نفی لزوم قال الشیخ محمود الحسن لا نکاح الا بولی نفی اللزوم ای لا یلزم النکاح بدون الولی بل للولی الاعتراض ولہ ان یفسخ،

(۵) ثبوت اذن ولی صاحبین فرماتے ہیں الا بولی معنی میں باذن الولی کے ہیں یعنی ولی کی اجازت پر موقوف ہے ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں الا بعبارۃ ولی کی تقدیر ہے حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں نکاحہا باطل کے بعد فلہا المہر بما استحل من فرجہا آیا ہے یہاں فائدہ اٹھانے پر وجوب عُقر اور حد کے بجائے مہر کو ثابت

کیا اگر نکاح صحیح نہ ہو تو مہر کو کیوں ثابت کیا جارہا ،

(٦) غیر کفو کے لئے ، یعنی جب بالغہ عورت غیر کفو میں نکاح کرے وہ نکاح صحیح نہیں یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے ،

(٧) مصداق ولی ، بالغہ عورت بذات خود ولی ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر تصرف کرنے میں خود مختار ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے لہذا بالغہ عورت اگر اپنا نکاح خود کرے تو وہ بلا ولی نہیں ، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں اس معنی پر قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ نکاح نکرہ تحت النفی واقع ہے لہذا معنی کے اعتبار سے اس جملہ میں عموم ہوگا ،

(٨) **ترجیحی طریقہ** اگر ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے تو حدیث ابن عباسؓ الایم احق بنفسها من ولیها ، حدیث لا نکاح الا بولی پر یقیناً راجح ہے کما ثبت سابقاً ،

(٩) **تطبیقی طریقہ** لا نکاح الا بولی نسوان کو خطاب ہے یعنی ای عورتوں تم اولیاء کی رعایت کرو کیونکہ تم ناقصات العقل میں سے ہو تمام مصالح کی رعایت نہیں رکھ سکتی ہو اور حدیث الایم أحق بنفسها من ولیها یہ اولیاء کو خطاب ہے کہ تم عورتوں کی حقوق کی ادائیگی میں انسانی عظمت و شرافت کا خیال رکھو ، الغرض معاملۂ نکاح کو شریعت نے فقط ولی پہ بھی موقوف نہیں رکھا ، کیونکہ اس سے عورتوں کی حیثیت انسانی ختم ہوکر وہ حیوان کی طرح ہو جاتی ہے (ہذا افضل ۹ الاجوبۃ عندی)

جوابات حدیث عائشہؓ (١) راویٔ حدیث کا عمل ، عائشہؓ کا مذہب یہ ہے کہ بغیر ولی کے بھی نکاح جائز ہے کما مر مذہب عائشہؓ فی الدلیل الحادی عشر ، جب راویٔ حدیث خود اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہے تو وہ حدیث قابل استدلال نہیں رہتی ،

(٢) ضعفِ حدیث ، اس حدیث کا مدار امام زہریؒ ہے راوی حدیث ابن جریج کا بیان ہے میں نے زہریؒ سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا تو موصوف نے اس کے بارے کوئی شناسائی ظاہر نہیں کی (المسند بیہقی ، المعرفۃ) لہذا حدیث ضعیف ہے ،

(٣) محمول بر امتہ ، یعنی امۃ کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں ، لانہ ورد فی کتاب ابی داؤد ۲۸۴ ایما إمرأة نکحت بغیر اذن موالیها لفظ موالی سے سمجھا جاتا ہے کہ امرأة سے

امۃ مراد ہے،

(۴) محمول بر مجنونہ، یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث مذکور کا یہ حکم مجنونہ کے متعلق ہو،

(۵) محمول بر صغیرہ، تمام احادیث کو معمول بہا بنانے کے لئے اس حدیث کو صغیرہ پر حمل کیا جائے

(٦) ترجیحی طریقہ، قوۃ سند اور اتفاق علی الصحۃ کی بنا پر الایم احق بنفسہا اس پر راجح ہے

(۷) **باطل کی توجیہ**، نکاحہا باطل کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ نکاح قریب البطلان ہے کما فی قول لبید الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل، ای قریب الزوال،، یا باطل بمعنی مالافائدۃ فیہ کقولہ تعالیٰ ربنا ماخلقت ھذا باطلا، پانچواں دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ نہی تنزیہی پر محمول ہے فان الزانیۃ الخ والی عبارت کی تاویل یہ ہے کہ جب عورت کسی سے بغیر گواہوں یا غیر کفوئیں نکاح کریگی تو وہ نکاح باطل ہوگا اور عورت زانیہ ہوگی،

مسئلہ ولایت اجبار (س- اتحاد المدارس ۱۴۰۵ھ، مشکوۃ) عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلعم لاتنکح الأیم حتیٰ تستامر ولاتنکح البکر حتیٰ تستاذن الخ قیل ولایۃ الإجبار ھی تنفیذ القول علی الغیر شاء أوابیٰ (فتح الملہم ۴۶۲) یعنی اپنا قول کسی پر (رضا، عدم رضا کا لحاظ کئے بغیر) شرعاً نافذ کردینا، نہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کو مار پیٹ کر زبردستی سے نکاح دیدیا جانا مسئلۃ الباب میں ولایت اجبار و عدم اجبار کے معنی یہ ہونگے کہ عورت کی اجازت کے بغیر ولی اس کا نکاح کرا سکتا ہے یا نہیں

ولایت اجبار و عدم اجبار کی صورتیں پس یہاں چار صورتیں نکلتی ہیں عورت بالغہ ہوگی یا صغیرہ پھر ثیبہ (بیوہ) ہوگی یا باکرہ (کنواری) تفصیل یہ ہے (۱) صغیرۂ باکرہ (۲) صغیرۂ ثیبہ (۳) بالغۂ باکرہ (۴) بالغۂ ثیبہ،

مذاہب (۱) شافعیؒ اور علماء حجاز وغیرہم کے نزدیک ولایت اجبار کی علت بکارت ہے، (۲) احنافؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ اور فقہاء و محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ولایت اجبار کی علت صغر ہے،

اس اختلاف کے پیش نظر مندرجۂ بالا چار صورتوں میں سے دو صورتیں متفق علیہ ہیں

اور دو مختلف فیہ ہیں (۱) صغیرۂ باکرہ پر بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے (۲) بالغۂ ثیبہ پر بالاجماع ولایت اجبار حاصل نہیں ،
(۳) صغیرۂ ثیبہ ، احناف وغیرہم کے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہے بخلاف شوافع کے
(۴) بالغۂ باکرہ ، یہ تیسری صورت کے برعکس ہے یعنی احناف کے نزدیک ولایت نہ ہوگی اور شوافع کے نزدیک ولایت ہوگی ،

علت ولایت اجبار پر دلائل شوافع (۱) الایم احق بنفسہا من ولیہا و البکر تستاذن فی نفسہا (مسلم) یہاں الایم سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ اس کے مقابلہ میں باکرہ کا ذکر ہے اس سے بطور مفہوم مخالف یہ ثابت ہوتا ہے کہ باکرہ کا ولی اس سے زیادہ حق رکھتا ہے لہذا بکر سبب ولایت اجبار ہے ،

(۲) **دلیل عقلی** باکرہ خواہ بالغہ ہو یا صغیرہ مصالح نکاح سے بے خبر ہوتی ہے ثیبہ تجربات کے پیش نظر امور نکاح سے واقف ہوتی ہے لہذا ولایت اجبار کی علت بکارت ہونی چاہئے

دلائل احناف (۱) باب کی پہلی حدیث جو متفق علیہ ہے اور مسلم کی ایک روایت میں البکر تستامر فی نفسہا ہے ، وجوب الاستیذان والاستیمار عن الباکرۃ مناف للاجبار ، یہ حدیث مسلک احناف پر صریح ہے ،
(۲) عن ابن عباس رض قال ان جاریۃ بکرًا اتت رسول اللہ صلعم فذکرت ان اباھا زوجھا وھی کارھۃ فخیرھا النبی صلعم (ابوداؤد ۲۸۶/۱)
(۳) نیز اسی مضمون پر خنساء بنت خذام رض کی حدیث جس کو سفیان ثوری رح نے روایت کی ہے قالت انکحنی ابی وانا کارھۃ وانا بکر (اور میں باکرہ ہوں) ،
(۴) عبد اللہ ابن بریدۃ رض کی روایت جو دلائل امام اعظم رح کے نمبر میں گذر چکی یہ تینوں احادیث احناف کے مؤیدات میں سے ہیں ، سوال ممکن ہے کہ حدیث مذکور میں باکرہ سے باکرۂ صغیرہ مراد ہو ،

جواب ، ایسا مراد لینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ باکرۂ صغیرہ کو بالاجماع اختیار حاصل نہیں
سوال ، خنساء رض کی روایت جو مشکوٰۃ ۲۷۰/۲ میں ہے یہاں تو وھی ثیب ہے (۱) خنساء رض بیوہ تھیں ، اب کس طرح استدلال کیا جائے ؟

جواب ، صاحب بذل المجہود لکھتے ہیں ان القائل بکونہا ثیباً وھو عبد الرحمٰن ومجمع ابنی یزید والقائلۃ بکونہا بکراً ھی خنساء نفسہا فلا یرجح قولہما بمقابلۃ قولہا ، یعنی قول خنساء کی ترجیح ہونی چاہئے کیونکہ وہ صاحب واقعہ ہیں،

(۵) **دلیل قیاسی** تمام عقود میں ولایت کا مدار صغر پر ہے بکر پر نہیں لہٰذا عقد نکاح میں بھی ولایت اجبار کی علت صغر ہونی چاہئے ،

(۶) **دلیل نظری** بالغہ حرہ ہے اور حریت ولایت کا منافی ہے ، لہٰذا اس پر ولایت اجبار نہ ہونا چاہئے

(۷) **دلیل عقلی** صغیرہ صحیح طور پر تصرف نکاح سے عاجز ہے اور بلوغ کے بغیر رائے کی پختگی پیدا نہیں ہوسکتی لہٰذا ولی کو اس کا نائب بناکر نکاح کردینے کی اجازت ہونی چاہئے

جوابات (۱) تطبیق بین الاحادیث کی خاطر اور والبکر تستاذن فی نفسہا میں بالاتفاق باکرہ بالغہ مراد ہونے کی وجہ سے الایم سے ثیبہ بالغہ مراد ہونی چاہئے لہٰذا بکارت ولایت اجبار کی علت نہیں ،

(۲) احناف کی احادیث کا مضمون منطوق ہے شوافعؒ کی تائید ایک حدیث کے مفہوم مخالف سے ہو رہی ہے حالانکہ مفہوم سے منطوق اولیٰ اور راجح ہوتا ہے ، نیز احناف کے نزدیک مفہوم مخالف قابل حجت نہیں ،

ایک مسئلہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولی نے اگر صغیرہ یا کبیرہ باکرہ یا ثیبہ کا نکاح دیا تو نافذ ہوجائے گا خواہ وہ ولی اب ہو ، جد ہو یا دوسرا کوئی رشتہ دار جو عصبہ بنفسہ ہے شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار صرف اب اور جد کو حاصل ہے مالکؒ کے نزدیک صرف اب کو، احناف کی دلیل سیدنا علیؓ کی حدیث اور انکا اثر ہے عن علیؓ مرفوعاً وموقوفاً النکاح الی العصبات (فتح الملہم ۲۶۳/۳ — ۲۷۳ ، بدائع ۲۴۱/۲ — ۲۴۶ ، بذل المجہود ۲۵/۳ — ۲۸ ، عرف الشذی ۳۹۲ — ۳۹۵ ، فتح القدیر ۳۹۵/۲ التعلیق ۱۷/۳ ، مرقاۃ ۲۰۴/۳)

دفع تعارض وتشریح قول عائشہؓ عن عائشۃؓ تزوجہا وھی بنت سبع سنین ولعبہا معہا وفی روایۃ بنت ست (مسلم) ،

(۱) تطبیقی طریقہ ، فی الحقیقت حضرت عائشہؓ کی عمر اس وقت چھ سال اور چند مہینہ تھی ایک روایت میں کسور کو ایک سال شمار کیا گیا اور دوسری روایت میں کسور کو ترک کردیا گیا۔

(۲) ترجیحی طریقہ، علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ ست سنین کی روایت صحیح ہے اور سبع سنین کی روایت ضعیف ہے۔ قال ابن الہمام تزویج ابی بکر عائشۃ رضی وھی بنت ست نص قریب من المتواتر قال النوویؒ فی اکثر الروایات ، بنت ست کذا روایۃ الاسود عن عائشۃ رض

(۳) تخمینی طور پر مقدار عمر بتایا ہے ، حدیث مذکور اور اسی طرح دوسری احادیث کے پیش نظر نوویؒ نے اجماع ثابت کیا ہے کہ باپ کے لئے باکرۂ صغیرہ کا نکاح کرانا جائز ہے لیکن امام اعظمؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے بعد البلوغ فسخ کا اختیار نہیں رکھا ہے

قولہ زفت الیہ بصیغۃ المجہول ای ارسلت الی بیتہ علیہ السلام یعنی نو سال کی عمر میں عائشہ رضؓ کو آستانۂ نبوت میں لایا گیا بعض روایت میں اس کو بنا سے تعبیر کی گئی یہ بنا دراصل قوت پر موقوف ہے اگر نو سال کے قبل قوت ہو تو بھی بنا جائز ہے اگر قوت نہ ہو تو نو سال میں بھی جائز نہیں ،

قولہ ولعبہا معہا ۔ اور انکے ساتھ وہ کھلونے بھی آئے جن سے وہ اپنے گھر کھیلا کرتی تھیں یعنی کپڑے کی پتلیاں تھیں جو عام طور پر بچوں کا سب سے محبوب کھلونا ہوتی ہے اس بنا پر علماء کرام نے لکھا ہے (۱) کہ کپڑے کی پتلیوں سے کھیلنا دراصل بچوں کے لئے ایک سبق بھی ہے جس سے وہ اولاد کی پرورش ، سینا پرونا اور گھر کی اصلاح و انتظام کی تربیت حاصل کرتی ہیں لہذا یہ مباح ہے 'باب عشرۃ النساء کی ایک حدیث میں اس طرح ہے فکشفت ناحیۃ الستر عن بنات لعائشۃ لعب (مشکوۃ ۲۸۲/۲) جب ہوا چلی تو (عائشہ کے گھر کے دریچہ کا) پردہ کا ایک کونہ کھل گیا ، جس سے عائشہ رضؓ کے کھیلنے کی گڑیاں نظر آئیں آنحضرت صلعم نے پوچھا کہ " عائشہ یہ کیا ہے ؟ ، عائشہ رضؓ نے کہا یہ میری گڑیاں ہیں ان گڑیوں میں حضورؐ نے ایک گھوڑا بھی دیکھا جس کے کپڑے یا کاغذ کے دو پر تھے الخ اس حدیث سے معلوم ہوا حضرت عائشہ رضؓ کے کپڑے کی پتلیوں میں ایسی صورتیں بنی ہوئی نہیں تھیں جو تصویر دار نما ہوتی ہیں ، اور حرام ہیں بلکہ کپڑے کے ٹکڑے لپیٹ کر بغیر صورتوں کے یونہی بنائی گئی تھیں

(۲) اگر تسلیم کی جائے کہ تصویریں بھی تھیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ ابتدائے ہجرت کا ہے اور شاید اس وقت تک تصویر کی حرمت نازل نہیں ہوئی ،
(۳) قال الشاه عبد الحق الدهلویؒ ان لعب الصغار مظنة للاستخفاف (فتح الملہم ۴۷۴/۳ ، مظاہر حق ۴۳/۳ وغیرہ)

بغیر شاہد کے نکاح صحیح نہ ہونا

قال البغایا اللاتی ینکحن انفسھن بغیر بینة (ترمذی)

مذاھب (۱) صحابہ وتابعین اور اکثر ائمہ فرماتے ہیں نکاح صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ دو گواہوں کے سامنے منعقد ہو ،
(۲) احنافؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح صحیح ہے ، (۳) مالکؒ کی ایک روایت، ابن ابی لیلیؒ، ابو ثورؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک گواہ شرط نہیں اعلان کافی ہے لحدیث عائشةؓ اعلنوا ھذا النکاح واضربوا علیه بالدفوف (ترمذی، مشکوٰۃ ۲۷۲/۲ ، جمہور (۱) حدیث لانکاح الا بشھود (دارقطنی)
(۲) لانکاح الا بولی وشاهدی عدل (ابن حبان) ،
(۳) حدیث الباب کو پیش کرتے ہیں اس میں بغیر گواہوں کے نکاح کرنے والی عورتوں کو زانیہ کہا گیا لہذا زنا سے بچنے کے لئے شہادت کی ضرورت ہے نیز شہود کی احادیث مشہور ہیں لہذا اس سے زیادۃ علی الکتاب جائز ہوگی ،

جوابات (۱) مالکؒ وغیرہم کی پیش کردہ حدیث میں اگر امر کو وجوب کے لئے لیا جائے تو اس سے اعلان بالبینہ مراد ہے اور وہ اعلان کے شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتی (۲) نیز شاہدین کا حاضر ہونا مجلس میں یہ بھی من قبیل الاعلان ہے (۳) فی الحقیقت یہ امر استحباب کے لئے ہے جس طرح مسجد میں نکاح منعقد ہونا مستحب ہے
(۴) امام ترمذی نے اس پر غرابت کا حکم لگایا کیونکہ اس کا ایک راوی عیسی بن میمون ضعیف فی الحدیث ہے ، (بدائع ۲۵۲/۲ ، مظاہر حق ۷۵/۳ ، ۵۴/۵ ، التعلیق ۱۹/۴ ، ہدایہ ۲۰۶/۲ ، اعلاء السنن ۱۶/۱۱ وغیرہ ،)

بَابُ اعلانِ النکاحِ والخطبۃ والشرط

س ۔ ۱۹۸۲ء ، بخاری شریف ، مشکوٰۃ شریف ، ترمذی شریف ، ۱۴۰۱ھ

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء قال جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات لنا یضربن بالدف الخ (بخاری)

حضرت ربیعؓ کہتی ہیں اپنے شوہر کے گھر میں میری رخصتی کے بعد نبی ؐ وہاں تشریف لائے اور میرے بستر پر اسطرح بیٹھ گئے جس طرح تم (حضرت خالد بن ذکوان) میرے بستر پر بیٹھے ہو اور ہماری خاندان کی بچیوں نے دف بجانا شروع کیا ۔

اعتراض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسطرح اجنبیہ کیساتھ ایک بستر پر بیٹھ گئے ؟ حالانکہ آپؐ اسکے محارم سے نہیں ۔

جوابات (۱) اِنَّ مِن خصائص النبی صلی اللہ علیہ وسلم جواز الخلوۃ بالاجنبیۃ و النظر الیہا کما ذکر فی قصۃ ام حرام بنت ملحان فی دخولہ علیہا ونومہ عندہا وتفلیہا رأسہ وَلم یکن بینہما محرمیۃ ولا زوجیۃ وفیہ نظرٌ ۔ فان الحدیث لا دلالۃ فیہ علی کشف وجہہا و لا علی الخلوۃ لہا بل ینافیہا مقام الزفاف ۔ وقیل ان ام حرام کانت خالتہ رضاعاً (۲) انہ جلس من وراء الحجاب ۔ (۳) او کان قبل نزول آیۃ الحجاب ، (۴) اوجاز النظر لحاجتہ (۵) او النظر الی الاجنبیۃ عند الامن من الفتنۃ جائزٌ (۶) قال انور شاہؒ یجوز النظر الی الوجہ و الکفین فلا ضیر نعم الاحوط الحجاب ، وھذا اصل المذہب ۔

اعلان نکاح کیلئے دف بجانا تحقیق دف : حدیث الباب میں دف سے مراد وہ ہے جس کی ایک جانب چمڑہ سے بند کردیگئی ہو اور دوسری جانب کھلی ہوئی ہو اور جلاجل یعنی گھونگھروں سے خالی ہو اور جانچہ دار نہ ہو

مذاہب (۱) شوافع اور احمدؒ کے نزدیک دف بجانا بموقع اعلان نکاح وختنہ تین شرائط کے ساتھ مباح ہے ۔

(۱) یہ بجانا عورتوں اور لڑکیوں کیلئے مخصوص ہو (عورتوں کے مجلس میں) کیونکہ دف کے بجانے کے متعلق جسقدر احادیث وآثار ثابت ہیں سب میں صرف عورتوں اور لڑکیوں کا ذکر ہے (۲) کوئی تصنع اور تکلف نہ ہو (۳) تھوڑی دیر کیلئے ہو

(۲) مالکؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دف بجانا مستحب ہے ۔

(۳) امام اعظمؒ اور محمدؒ کے نزدیک دف بجانا اس طرح خالی گانا یعنی ایسا گانا جسمیں کوئی ساز و باجا شامل نہ ہو وہ بھی مکروہ ہے لیکن بعض حنفی علماء مثلاً شاہ عبدالحق دہلویؒ لکھتے ہیں اعلان نکاح کیلئے بعض اوقات

میں دف بجانا جائز ہونا اصح قول ہے۔

④ بعض علماء کے نزدیک دف بجانا مطلقاً حرام ہے۔

دلائل فریق اوّل ① حدیث الباب ② کسی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ترخص للناس فی ھٰذا؟ (ای فی ضرب الدف) قال علیہ السلام نعم انہ نکاح لا سفاح (طبرانی، عینی ج ۲ ص ۱۳۶)

دلیل فریق ثانی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعلنوا ھٰذا النکاح واجعلوہ فی المساجد واضربوا علیہ بالدفوف (مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۷۳) مسجد میں نکاح منعقد ہونا جسطرح مستحب ہے اسیطرح دف بجانا بھی مستحب ہونا چاہیئے۔

دلائل فریق ثالث ① عن علیؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ضرب الدف و لعب الصنج (جھانجھ) وضرب الزمارۃ (بوادر النوادر)۔

② عن عائشۃ رضؓ قالت ان ابابکرؓ دخل علیھا و عندھا جاریتان فی ایام منیٰ تدففان وتضربان فانتھرھما ابوبکرؓ وفی روایۃ فقال ابوبکرؓ ابمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (بخاری ج ۱ ص ۱۳۰)

حدیث بالا میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے دف کو مزامیر الشیطان فرمایا اور آپ ؐ نے بھی صدیق اکبر کی بات پر انکار نہیں فرمایا ہاں عید کے دن کا لحاظ کر کے انکار میں تشدد کرنے سے منع فرمایا، پس پہلی روایت سے ضرب دف کی ممانعت ثابت ہوئی اور دوسری روایت کے بموجب یہ مزامیر الشیطان ٹھیرا لہٰذا اس کو بلا کراہت جائز قرار دینے کی گنجائش کہاں۔

دلیل فریق رابع الملاہی کلہا حرام، دف بجانا اور خالی گانا وغیرہ ملاہی کے اندر داخل ہے لہٰذا اس قاعدہ کی رو سے یہ بھی حرام ہونا چاہیئے۔

جواب احادیث مذکورہ جسمیں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانے کا ذکر آیا ہے وہاں دف بجانے سے مراد اعلان اور تشہیر ہے نہ کہ حقیقت میں دف بجانا۔ قال التوربشتیؒ انہ حرام علیٰ قول اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایۃ عن الاعلان (شرح نقایہ، بستان العارفین وغیرہ) مطلب بالا پر قرینہ یہ ہے کہ اب تک کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زمانۂ رسالت میں کسی صحابہ نے اعلان نکاح کیلئے دف بجا کر ان حدیثوں کی تعمیل کی ہو حالانکہ صحابۂ کرام کو اتباع سنت میں جو شغف تھا

وہ علماء پر مخفی نہیں اس سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنا اور اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکاح میں آپ نے دف بجانے کا حکم صادر نہیں فرمایا (من ادعیٰ فعلیہ البیان) نیز فارسی میں بھی "دف زدن" کے معنی اعلان اور تشہیر کرنا ہے چنانچہ شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں سے پس از ہوشمندی و فرزانگی ٭ بدف بر زدندش بدیوانگی (بوستان) اس کی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اسکو دیوانہ مشہور کیا پس جسطرح یہاں دف بجانے سے مشہور کرنا مراد ہے اسی طرح حدیث بالا کا مطلب یہ ہے کہ نکاح کو علانیہ کرو اور خوب مشہور کرو ۔

بعض علماء احناف جو اپنی کتابوں میں اعلان نکاح کے واسطے دف بجانے کا جواز نقل کرتے ہیں یہ ظاہر روایت کے خلاف ہے ممکن ہے کہ کسی ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف نے لکھا اور دوسروں نے اس کی دیکھا دیکھی اعتماد کر کے اپنی تصنیف میں درج کر دیا اور وہ یونہی نقل ہوتا چلا آیا حتیٰ کہ متعدد کتاب میں منقول ہوا چنانچہ صاحب در المختار نے باتباع صاحب نہر الفائق و بحر الرائق لکھدیا کہ " اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ " قرآن میں ۸۲ جگہ میں ہے حالانکہ یہ شمار غلط ہے صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہوتا گیا ہے قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ یہ جملہ ملے گا (جواہر الفقہ ص ۲۱۲ ج ۲)

راقم السطور کہتا ہے تمام علماء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے " الملاہی کلھا حرام " قاعدۂ کلیہ کے مطابق اگر دف بجانے میں لہو ولعب مقصد ہو تو بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے، اگر نکاح، جنگ، ختنہ، عیدین اور مسافر کی آمد میں تشہیر کیلئے شرائط مذکورہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے دف بجائے تو مباح ہے، لیکن اکثر علماء احناف کہتے ہیں اس دور پُر فتن میں سدّ باب لہو ولعب کی خاطر شرائط موجود ہونے کے بعد بھی خلاف اولیٰ ہے ۔ (قسطلانی ص ۷۸ ج ۸، العرف ص ۳۹۱، مظاہر ص ۷ ج ۳، بدائع ص ۲۵۲ ج ۲، التعلیق ص ۲۰ ج ۴ وغیرہ)

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم غیب داں ہیں ؟

قولہٗ : و فینا نبی یعلم ما فی غد ۔ ان میں سے ایک بچی یہ کہہ بیٹھی کہ اور ہمارے یہاں ایک ایسا نبی ہے جو آئندہ کل کے واقعات کو جانتا ہے تب آپؐ نے فرمایا دعی ھذہٖ اس بات کو چھوڑ دو حضرت ؐ نے یہ سنتے ہی اسے رد کردیا کیونکہ غیب کی ......

باتوں کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا کسی انسان کیطرف غیب دانی کی نسبت جائز نہیں خود قرآن حکیم کی بہت سی آیات اس پر صریح دال ہیں چنانچہ :۔

(۱) لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء (اعراف آیت ۱۸۸)
" اور اگر میں غیب داں ہوتا تو میں اپنے لئے بہت سی بھلائی جمع کر لیتا اور مجھکو کبھی کوئی برائی نہ پہونچتی "

(۲) قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ (نمل آیت ۶۵) جتنی مخلوقات آسمانوں اور زمین (یعنی عالم) میں موجود ہیں (ان میں سے) کوئی غیب کی باتیں نہیں جانتا بجز اللہ کے

(۳) وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا ھو (انعام آیت ۵۹) " اور اللہ ہی کے پاس ہیں غیب کی تمام چابیاں (خزانے) جنکو سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا (اور نہ کوئی جان سکتا ہے) یعنی علم غیب کی چھوٹی بڑی جتنی چابیاں ہیں سب اللہ کے ہاتھ میں ہے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم عالم الاولین والآخرین تھے لیکن آپ کو عالم الغیب کہنا ہرگز جائز نہیں ، کیونکہ لفظ " عالم الغیب " کے متبادر معنی یہ ہیں کہ بلا استثناء تمام غیب کی باتوں کا جاننے والا ، مختصر المعانی ص۸۶ میں ہے اللام فی عالم الغیب للاستغراق الحقیقی ای ھو ان یراد کل فرد فرد مما یتناولہ اللفظ بحسب اللغۃ ، یاد رہے کہ جمیع مغیبات کا احاطہ اللہ تعالیٰ ہی کی صفت خاصہ ہے لہذا اللہ ہی عالم الغیب ہے اور یہ کہنا کہ رسول بھی ، شرک ہے بعض جاہل کہتے ہیں حضور ص کو ایسی قوۃ مدرکہ عطا فرمادی تھی جس سے آپ باختیار خود بدون اعلام خداوندی مغیبات کا ادراک فرما لیتے تھے ایسا کہنے والا شخص کافر و مشرک ہے جس طرح حضور ص کیلئے خلق ، احیاء ، و اماتت کا ثابت کرنے والا کافر ہے ، ونقل الشاہ انور الکشمیری رح عن بعض الجہلۃ قال ان علم الباری وعلمہ علیہ السلام متساویان والفرق ان علمہ علیہ السلام عرضی وعلم الباری ذاتی اقول ھذا ادعاء الباطل المحض فان علمہ علیہ السلام متناہٍ وعلم الباری غیر متناہٍ فلا نسبۃ بین المتناھی وغیر المتناھی ، (العرف ص۳۹۱ ، قسطلانی ص۴۸، عینی ص$\frac{۱۳۵}{ج۱۹}$ ، سیف یمانی ص$\frac{۱۶۲}{}$ ، التعلیق ص$\frac{۲۰}{ج۴}$)

خطبۃ الرجل علیٰ خطبۃ اخیہ کی صورتیں

عن ابی ھریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یخطب الرجل علی خطبۃ اخیہ (متفق علیہ) قال الشافعی رح معنیٰ ھذا الحدیث اذا خطب الرجل المرأۃ فرضیت بہ و رکنت الیہ فلیس لاحد ان یخطب علیٰ خطبتہ فاما قبل ان یعلم رضاھا او

دلّ نها الیہ فلا بأس ان یخطبھا ۔ (ترمذی ص ۲۱۵ ج ۲)

مذاہب (۱) جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ یا اس کا ولی صراحۃً رضامندی ظاہر کرنے اور مہر متعین ہونے کے بعد دوسرے کا پیام دینا حرام ہے لیکن اگر کسی نے ایسا کر کے نکاح کیا تو گنہگار ہوگا اور نکاح صحیح ہو جائے گا اور اس کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

(۲) داود ظاہری کے نزدیک نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ (۳) امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں اور اگر کنایۃً رضامندی ظاہر کرے مثلاً مخطوبہ نے کہا لا رغبۃ عنک تو احنافؒ و موالکؒ اور شوافع کے اصح قول کے مطابق خطبہ دینا حرام نہیں اور اگر مخطوبہ نے رضا و عدم رضا کچھ ظاہر نہیں کیا اسوقت خطبہ دینا بالاتفاق جائز ہے۔ لحدیث فاطمۃ بنت قیس ان معاویۃ رض بن ابی سفیان رض وابا جھم رض خطبانی فقال اما ابو الجھم فلا یضع عصاہ عن عاتقہ واما معاویۃ فصعلوک لا مال لہ انکحی اسامۃ بن زید (بخاری، مشکوٰۃ ص ۲۸۸ ج ۲)

یہاں فاطمہؓ نے معاویہؓ اور ابوجہمؓ کے خطبہ پر رضامندی ظاہر نہیں کی تھی اس لئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسامہؓ سے نکاح کا مشورہ دیا تھا اور اگر رضامندی ظاہر بھی کی تھی تو خیر خواہی کے طور پر حضور صلعم مشورہ دیا تاکہ اس کو مناسب شوہر ملے، ابوجہم اور معاویہ کا خطبہ دینا شاید دونوں ایک ساتھ ہوا یا ممکن ہے ایک نے خطبہ دیا دوسرا اس کا ناواقف تھے (بذل ص ۱۹ ج ۴، عینی ص ۱۳۲ ج ۱۹ وغیرہ)

لا تسأل المرأۃ طلاق اختھا کی تشریح (س ۱۳۸۸ھ مشکوٰۃ اتحاد المدارس بنگلہ دیش)

(۱) منکوحہ اپنے خاوند سے یہ نہ کہے کہ اپنی دوسری بیویوں کو طلاق دیدو تاکہ اس کا حصہ بھی میں ہی لے جاؤں "ولتنکح" کے معنی نکاح میں باقی رہے (۲) اجنبی عورت جس کو کسی نے نکاح کا پیغام دیا ہو وہ خاطب کو یہ نہ کہے کہ پہلے اپنی بیوی کو طلاق دو بلکہ اس کے ساتھ ہی نکاح میں آجائے، اس کا حصہ اس کو مل جائے گا۔

(۳) بیوی کی بہن اپنی بہن کو طلاق دلوا کر اس کی جگہ خود اس بہنوئی سے نکاح نہ کرنے بلکہ کسی اور جگہ کرے اس کو وہاں اس کا حصہ مل جائے گا۔

سوال:۔ وفاق المدارس پاکستان ۸۵/۱۴۰۴ھ، نسائی، موطا مالک، وابوداود

نکاح شغار عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الشغار (متفق علیہ)

شغار کے معنی لغوی الشغار ماخوذ من شغر الکلب شغرا (ف) کتے کا

ایک ٹانگ اٹھاکر پیشاب کرنا، کانہٗ قال لاترفع رجل بنتی حتی ارفع رجل بنتك وفی التشبیہ بھٰذہ الھیئۃ تقبیح للشغار وتغلیظ علٰی فاعلہ وقیل ھو ماخوذ من شغر (ن) البلد - یعنی شہر خالی ہوا چونکہ نکاح شغار حق مہر سے خالی ہوتا ہے اس لئے یہ نکاح شغار کے نام سے معروف ہوگیا -

صورتِ نکاحِ شغار | نکاح شغار کی تعریف ابن عمرؓ سے بایں کلمات مروی ہے ان یزوّج الرجل ابنتہٗ ولیس بینھما صداق۔ مشکوٰۃ ص ۲۷۱/۲

(خالد) اپنی بیٹی (زینب) کا دوسرے شخص (عمرو) سے نکاح اس شرط پر کردے کہ وہ (عمرو) اپنی بیٹی (یا کسی قریبی رشتہ دار عورت) اس (خالد) سے نکاح کردے جسمیں دونوں جانب سے کوئی مہر نہ ہوگا، بالاجماع اس طرح کا نکاحِ جاہلیت شرعًا حرام ہے البتہ اسطرح کا عقد ہوجائے تو فقہاء کرام سے مندرجۂ ذیل تین اقوال مروی ہیں :-

مذاہب | (۱) مالکؒ سے دو روایتیں مروی ہیں (۱) نکاح تو منعقد ہوجاتا ہے لیکن قبل الدخول واجب الفسخ ہے۔ (۲) ہمیشہ واجب الفسخ ہے -

(۳) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔

(۴) احناف رحؒ، ثوریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، لیثؒ، نیز ابوثورؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کی ایک روایت اور فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک نکاح ہوجاتا ہے گو ایسا کرنا مکروہ ہے اور شرط باطل ہے جس کے سبب مہر مثل واجب ہوگا -

دلائل شوافع | (۱) حدیث الباب میں حضورؐ کی ممانعت سے عقد کا فساد ثابت ہوتا ہے اور عقد فاسد مفید ملک نہیں ہوتا (۲) اس طرح مسلم کی روایت "لاشغار فی الاسلام" میں لا نفی جنس کیلئے ہے جس سے اس میں اس عقد کے وجود ہی کی نفی ہوتی ہے -

دلیل عقلی | کہ ہر عورت کا عضوِ خاص اس عقد میں منکوحہ بھی ہوتا ہے اور مہر بھی یقینًا یہ اشتراک شرعًا ناجائز ہے -

دلیل مالکؒ | مالکؒ نے دلائل شوافع واحناف کو جمع کرکے بعد الدخول نا قابل فسخ اور قبل الدخول نکاح واجب الفسخ فرمایا ہے کیونکہ دخول سے ملک آجائے گی وہ دخول بمنزلہ قبض فی البیع کے ہے،

دلائل احناف صاحب ہدایہ لکھتے ہیں : کہ نکاح شغار میں ایسی چیزوں کو مہر بنایا گیا ہے جو مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور قاعدہ ہے کہ جو چیز مہر بننے کی صلاحیت نہ رکھے اگر اس کو مہر بنا دیا جائے تو عقد نکاح صحیح اور مہر مثل واجب ہوگا، مثلاً خمر اور خنزیر کو مہر بنایا تو نکاح صحیح ہے اور مہر مثل واجب ہوگا ایسے ہی یہاں بھی ہوگا، اسطرح علامہ عینیؒ نے عمرو بن دینارؒ، زہریؒ، مکحولؒ اور کوفیوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ " لِكُلِّ وَاحِدٍ منهما صداق مثلها " یعنی عقد شغار کی صورت میں ہر دونوں منکوحہ کیلئے مہر مثل لازم ہوگا اور یقیناً مہر مثل نکاح درست ہو جانے کی صورت ہی میں ہوتا ہے ۔

جوابات (۱) ان کے دلائل ہمارے دعویٰ کے معارض نہیں کیونکہ شغار کی تعریف میں " و لیس بینهما صداق " یعنی عدم صداق اس کے مفہوم میں داخل ہے جبکہ احناف کے نزدیک مہر مثل واجب ہوا تو وہ نکاح شغار نہ رہا، احناف اسطرح کے نکاح شغار ناجائز کہتے ہیں جس پر نہی وارد ہے اور وہ جس کو ثابت کرتے ہیں اس پر نہی وارد نہیں ۔

(۲) حضورؐ نے فرمایا اسلام میں شغار نہیں، یہاں نفی بمعنی نہی ہے اس کے معنی منع ایجاب و قبول اور عدم مہر نہیں ہے چنانچہ اگر یہ شرط مذکور نہ ہوتی تو بالاجماع نکاح صحیح ہوتا، پس آنحضرتؐ نے یہ شرط باطل کر دی اور باطل شروط سے عقد نکاح باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیؒ وغیرہ سے بھی یہ تصریح ہے اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہے، نیز یہ عقد بیع کے خلاف ہے چنانچہ شروط فاسدہ مبطل بیع ہوا کرتی ہیں کیونکہ بیع میں مال جانبین سے ہوتا ہے اور شرط احد المتبایعین کے نفع کیلئے ہوتی ہے لہٰذا یہ شرط مبطل بیع ہوگی بخلاف نکاح کے کیونکہ صُلب عقد نکاح میں مال کا دخل نہیں لہٰذا یہاں شرط فاسد یا باطل، مُبطل نکاح نہ ہوگی ۔ ۱۲

(۳) "قال ابن عابدین زاد الزیلعی او هو (ای النهی) محمول علی الکراهة و الکراهة لا توجب الفساد" انکی دلیل عقلی بھی صحیح نہیں کیونکہ وجوب مہر مثل کے بعد اب عضو مخصوص صرف منکوحہ اور معقود علیہ رہا مہر نہ رہا جب کہ حرمت اسوقت تھی جب بضع معقود علیہ بھی ہو اور مہر بھی ۔

ترجیح قول حنفیہ قیاس سے حنفیہ کے قول کو ترجیح ملتی ہے کیونکہ عقد صادر ہوا اس کے اہل سے اور واقع ہوا محل پر اس لئے عقد صحیح ہے ۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۱۳ ج ۲، فتح الملہم ص ۲۶۱ ج ۳، فتح القدیر ص ۴۵ ج ۳، ہدایہ ص ۳۲۷ ج ۲، عینی ص ۱۰۸ ج ۱۹، مفتاح النجاح ص ۲۱۸، بذل المجہود ص ۱۷ ج ۳،) ۔

متعۃ نساء

س: سرکاری مدارس ۸۴ء بحار شریف، وفاق المدارس پاکستان ۱۳۸۳ھ، ابوداؤد شریف

عن علیؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر وعن اکل لحوم الحمر الانسیۃ (متفق علیہ)

متعہ کیا ہے امام قرطبیؒ تحریر فرماتے ہیں، عبداللہ بن عباسؓ سے متعہ کے متعلق سوال کیا گیا کہ متعہ زنا ہے یا نکاح؟ فرمایا ہے متعہ نہ زنا ہے نہ نکاح، پھر سوال کیا گیا کہ آخر وہ کیا ہے فرمایا وہ متعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر لفظ متعہ کا اطلاق کیا ہے پھر سوال کیا گیا کہ متعہ والی عورت پر عدت ہے فرمایا ہاں متعہ کی مدت گذر جانے کے بعد اس پر ایک حیض کا انتظار کرنا واجب ہے، پھر سوال کیا گیا کہ کیا وہ ایک دوسرے سے وارث ہوں گے فرمایا نہیں: قال صاحب الھدایۃ وھو ان یقول لامرأۃ اتمتع بك كذا مدۃ بكذا من المال": یعنی کسی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے اتنی مدت تک بعوض اس قدر مال کے فائدہ اٹھاؤنگا۔

نکاحِ موقت اور متعہ کے مابین فرق علامہ ابن الہمامؒ تحریر فرماتے ہیں نکاح موقت بھی متعہ کے افراد میں سے ہے کیونکہ دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے، صاحب بدائع الصنائع لکھتے ہیں کہ ایک ہی چیز کے دو نام یا دو قسمیں ہیں نیز دوسرے بعض علماء کے نزدیک متعہ اور نکاح موقت میں تین باتوں میں فرق ہے (۱) متعہ میں لفظ تمتع یا استمتاع بولا جاتا ہے، نکاح موقت میں لفظ نکاح مستعمل ہوتا ہے۔ (۲) متعہ میں دو گواہ مقرر نہیں کئے جاتے جب کہ نکاح موقت میں دو گواہ ہوتے ہیں۔ (۳) متعہ میں احکام نکاح مثلاً عورت کیلئے نفقہ، سکنیٰ، وراثت، طلاق وغیرہ جاری نہیں ہوتے جبکہ نکاح موقت میں یہ تمام احکامات جاری ہوتے ہیں۔

متعہ اور شیعہ شیعوں کے نزدیک متعہ کی حقیقت یہ ہے کہ محرمات اور شوہر دار کے سوا جس کسی عورت سے جتنی مرتبہ چاہے جسقدر اجرت پر وہ راضی ہو بلا گواہ و شاہد، قاضی، وکیل اور اعلان کے اس سے عقد کرے اور چوری چھپے دونوں مباشرت اور ہمبستری کرے اور اس مدت مقررہ کے گذر جانے کے بعد بلا طلاق کے وہ خود ہی اس سے جدا ہو جاتی ہے اور جدائی کے بعد اس پر کوئی عدت نہیں، روح اللہ خمینی لکھتے ہیں کہ متعہ کم سے کم مدت کیلئے بھی کیا جاسکتا ہے (مثلاً صرف ایک رات یا ایک دن اور اس سے کم وقت یعنی گھنٹے دو گھنٹے کیلئے بھی) لیکن بہر حال مدت اور وقت کی تعیین ضروری ہے، نیز لکھتے ہیں متعہ جسم فروشی کی پیشہ کرنے والی زنان بازاری سے بھی کیا جاسکتا ہے،

اگر اس سے متعہ کرے تو چاہیئے کہ اس کو بدکاری کے اس پیشہ سے منع کرے ۔ (تحریر الوسیلہ ص ۲۹۲/۲ بحوالہ ایرانی انقلاب) عبارت منقولہ سے مفہوم ہوتا ہے یہ صریح زنا ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ متعہ میں مدّت کی تعیین اور لفظ متعہ کے ذکر رہتا ہے زنا میں یہ کوئی نہیں رہتا ۔

جواز متعہ کیلئے وقت کی تخصیص | مودودی صاحب نے مخصوص وقت میں جواز متعہ پر دو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے صرف ایک مثال درج ذیل ہے، ایک اجنبی مرد و عورت ایک ویرانے میں ایک غیر آباد مکان کے کسی کمرہ میں تالا بند کر لیتے ہیں پھر چابی کھوجاتی ہے اب کیا کریں، یہی کر سکتا ہے کہ متعہ کرلیں (ترجمان القرآن اگست ۵۵ بحوالہ مودودی فتنہ) جب ان پر اہل السنہ والجماعۃ کی طرف سے اعتراضات ہوتے رہے تو اس کے جواب میں بطور تقیہ لکھتے ہیں، کہ متعہ کی حرمت تو بہرحال ثابت ہے اور مطلق حلّت کا خیال کسی طرح قابل قبول نہیں البتہ سلف کے ایک گروہ کی رائے میں اس کے جواز کی گنجائش اضطراری حالت کیلئے تھی لہٰذا متعہ کے قائلین اگر انہی رائے کی پیروی کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کم از کم اس حد سے تو تجاوز نہ کرنا چاہیئے ۔ (رسائل و مسائل ص ۵۲/۳)

ماحاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک فقط حالت اضطراری میں جواز کی گنجائش نکلتی ہے، لیکن اہل السنہ والجماعۃ کے نزدیک حلّت متعہ کی بالکل گنجائش نہیں ۔

متعہ کے زمانۂ تحلیل و تحریم میں اختلاف | ابتدائے اسلام میں متعہ کی اجازت تھی یعنی ممانعت نہ تھی بعد میں اس کی حرمت پر آیات و احادیث بکثرت وارد ہوئیں چنانچہ تحریم متعہ کے وقت کے بارے میں چھ قسم کی روایات کتب حدیث میں منقول ہیں (۱) غزوۂ خیبر ۷ھ عن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھٰی عن متعۃ النساء یوم خیبر (بخاری وغیرہ) (۲) فتح مکہ رمضان ۸ھ، عن سبرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھٰی یوم الفتح عن متعۃ النساء (مسلم) (۳) غزوۂ حنین شوال ۸ھ عن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھٰی عن المتعۃ زمن حنین (نسائی) (۴) عام اوطاس شوال ۸ھ، عن سلمۃ بن الاکوعؓ قال رخّص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام اوطاس فی المتعۃ ثم نھٰی عنھا (مسلم) (۵) غزوۂ تبوک رجب ۹ھ عن ابی ھریرۃؓ انھا نسخت فی غزوۃ تبوک، (ابن حبان) (۶) حجۃ الوداع ۱۰ھ، عن الربیع بن سبرۃؓ ان المتعۃ نزلت حرمتھا حجۃ الوداع (ابوداؤد)

اس بنا پر زمانۂ تحریم کے بارے میں بین العلماء اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ، نوویؒ، ابن الہمامؒ اور جمہور المحدثین فرماتے ہیں متعہ کی تحلیل وتحریم دو مرتبہ واقع ہوئی ہے اور انہوں نے احادیث مذکورہ کے مابین اس طرح تطبیق دی ہے، نکاح متعہ زمانہ جاہلیت میں مروّج تھا اور جنگ خیبر تک اس کی اجازت رہی ۷ھ میں غزوۂ خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا جیسا کہ سیدنا علیؓ کے فرمان سے ظاہر ہے پھر فتح مکہ کے موقع پر عام الاوطاس اور زمن حنین بھی کہا جاتا ہے صرف تین دنوں کیلئے متعہ کی اجازت دیگئی پھر قیامت تک کیلئے اسے حرام قرار دیا گیا جیسا کہ سیدنا سلمہؓ بن الاکوع سیدنا علیؓ اور سیدنا سبرۃؓ بن معبد الجہنی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، چونکہ غزوۂ حنین اور عام اوطاس سے فتح مکہ ہی مراد ہے اس لئے فتح مکہ پر زمن حنین اور عام اوطاس کا اطلاق کیا گیا غزوۂ تبوک اور حجۃ الوداع کے موقع پر چونکہ حضورؐ نے دوبارہ وسہ بارہ بطور تاکید تحریم متعہ کا ذکر فرمایا تھا اس لئے سیدنا ابو ہریرہؓ (جو ابھی قریب زمانہ میں اسلام لائے تھے) اور سیدنا ربیع بن سبرہؓ نے تحریم متعہ کا وقت غزوۂ تبوک اور حجۃ الوداع کو نقل کیا۔

(۲) سفیان بن عیینہؒ ابن عبد البرؒ، بیہقیؒ اور ابن قیومؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ متعہ کی تحریم صرف فتح مکہ میں ہوتی ہے خیبر میں نہیں ہوتی یعنی نسخ اباحت متعہ صرف ایکہی مرتبہ ہوا ہے پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تاکیدًا کئی مقامات پر اس حرمت کو بیان فرماتے رہے جیسے حضرات صحابہؓ نے اپنے اپنے علم کے مطابق نقل فرمایا باقی سیدنا علیؓ کی روایات میں یوم خیبر وہم راوی ہے، اور یوم خیبر صرف حمر اہلیہ کے ساتھ متعلق ہے کیونکہ ان کے قول کے مطابق اسمیں دو مرتبہ نسخ ماننا پڑتا ہے جس کی کوئی نظیر شریعت میں نہیں ہے ۱۲

(۳) شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ اور علامہ کشمیریؒ کا خیال یہ ہے کہ اسلام میں متعہ ایک آن کیلئے بھی حلال نہیں ہوا، مکہ میں نازل شدہ نصوص محرمۃ "الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم" کے خلاف اب مدینہ پہنچکر اجازت کیسی مل سکتی ہے؟ ہاں ہجرت کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہا غزوۂ خیبر، فتح مکہ، اور حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی حرمت کو بیان فرمایا جیسے حضرات صحابہؓ نے اپنے اپنے بلاغ کے مطابق روایت فرمادیا باقی عام اوطاس میں حضورؐ نے جو تین دن کی اجازت مرحمت فرمائی تھی وہ نکاح موقت تھا متعہ اصطلاحی نہیں تھا اسپر متعہ کا اطلاق مجازًا وتشبیہًا کیا گیا ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ لکھتے ہیں: فھذا صریح فی انہ کان نکاحًا مع اضمار الفرقۃ۔ (فیض الباری ص ۳۸/۴) یعنی عام اوطاس میں جو اجازت مروی ہے یہ

نکاح بمہر قلیل باضمار نیتِ فرقت مراد ہے جس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے
قال انما کانت المتعۃ فی اول الاسلام کان الرجل یقدم البلدۃ لیس لہٗ معرفۃ فیتزوج المرأۃ بقدر مایریٰ انہٗ یقیم فتحفظ لہٗ متاعہ وتصلح لہٗ شیئہ الخ
(ترمذی، مشکوٰۃ ص۲۷۳ ج۲)

مذہب اوّل کی وجوہ ترجیح مع جوابات (۱) متعہ کے مانند دو مرتبہ نسخ کے نظائر شریعت میں موجود ہیں، (الف:) حمر اہلیہ کے گوشت کی حرمت (ب) تحویل قبلہ کیونکہ ہر ایک میں نسخ دو مرتبہ ہوا ہے۔ (۲) اگر یوم خیبر کا تعلق صرف لحوم حمر کے ساتھ ہوتا تو حضرت علیؓ نے اس کے ساتھ متعہ کا ذکر کیوں فرمایا؟ (۳) بخاری شریف کی کتاب المغازی، کتاب الذبائح وترک الحیل اور مسلم شریف کی متعدد روایات میں خیبر میں حرمتِ متعہ کا ثبوت موجود ہے صریح حدیث سے ثابت ہونے کے بعد وہم راوی کسطرح کہا جاسکتا ہے؟ (۴) متعہ کی ضرورت ان مغازی میں تھی جو بعید المسافت ہوں خیبر میں یہ علت موجود نہ تھی کیونکہ یہ مدینہ سے قریب ہے لہٰذا نہی عن المتعہ کی ضرورت پڑی نیز فتح خیبر میں لونڈیوں کی کثرت کیوجہ سے نہی عن المتعہ لارتفاع سبب الاباحۃ کا موقع تھا، وغیرہ ۱۲

حکم متعہ (۱) جمیع علماء اہل السنۃ والجماعۃ، تمام فقہاء ومحدثین اور مفسرین کے نزدیک نکاح متعہ حرام ہے صاحب ہدایہ نے جو امام مالکؒ کی طرف جواز کی نسبت کی ہے اسکو صاحب فتح القدیر اور صاحب روح المعانی وغیرہما نے غلط اور افتراء کہا ہے، بعض نے کہا یہ مضمون کبھی شیعی کی طرف سے ہدایہ میں مدرج ہے اور صاحب ہدایہ اس سے بری ہے۔

(۲) شیعہ اثنا عشریہ اور روافض کے نزدیک متعہ جائز ہے بلکہ ارکان اربعہ سے بھی افضل عبادت ہے، سبب برکت اور ایمان وبزرگی کی علامت ہے۔

دلائل اہل السنۃ پہلے مذکور شدہ آیت واحادیث کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں۔ مشتے بضرورت درج ذیل ہیں:- (۱) الا علیٰ ازواجہم او ماملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین فمن ابتغیٰ وراء ذٰلک فاولٰئک ھم العادون (مؤمن ومعارج)
اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف دو قسم کی عورتوں کو مردوں کیلئے حلال کردیا ہے، (۱) نکاح کی ہوئی بیوی (۲) شرعی لونڈی، ظاہر ہے کہ متعہ والی عورت کو نہ شیعہ زوجہ کہتے ہیں اور نہ ان کے مخالفین، اور نہ ہی وہ لونڈی ہے، کیونکہ احکام نکاح مثلاً میراث،

نان و نفقہ، سکنیٰ، ایلاء اور طلاق بالاجماع متعہ والی عورت کیلئے ثابت نہیں، لہٰذا متعہ کرنیوالا منجملہ "فأولٰئك هُمُ العَادون" میں ہونگے۔

(۲) "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم" اس آیت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ صرف چار عورت تک نکاح میں رکھنا جائز ہے اور متعہ میں کسی عدد کی تعیین و تحدید نہیں پس زن ممتوعہ نہ وہ منکوحہ ہوگی اور نہ مملوکہ لونڈی، تو ضرور بالضرور وہ حرام ہوگی۔ اس لئے کہ اباحت اور اجازت صرف انہیں دو قسمیں ہی پر منحصر ہے" فان السکوت فی معرض البیان یفید الحصر"۔

(۳) و لیستعفف الذین لا یجدون نکاحاً حتیٰ یغنیھم اللہ من فضلہ (نور ۳۳)
یعنی جنکو نہیں ملتا سامان نکاح کا انکو چاہئے کہ اپنی عفت اور پاکدامنی کو تھامنے میں تکلیف کو گوارہ کرے یہاں تک کہ اللہ تعالےٰ انکو اپنے فضل سے غنی کردے"

پس اگر متعہ جائز ہوتا تو کسی عورت کو ایک دو رات کیلئے دو چار روپئے دیکر دو چار مرتبہ جماع کرکے اپنی عفت اور پاکدامنی کی حفاظت کرلیتے تو کسی تکلیف اور رنج اٹھانے کی ضرورت نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ عفت کی صورت سوائے نکاح کے اور کچھ نہیں۔

(۴) عن الربیع بن سبرۃ الجھنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ....
یاایھا الناس انی قد کنت اذنت لکم فی الاستمتاع من النساء وان اللہ قد حرم ذٰلك الی یوم القیامۃ (رواہ مسلم)

اسی طرح اسکی حرمت پر صدہا احادیث صحیح منقول ہیں۔

(۵) عن علی رضی قال حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نکاح المتعۃ " یہ روایت روافض کی دو مشہور کتب " الاستبصار" اور "التھذیب" میں مکتوب ہے۔

(۶) **اجماع صحابہ** تمام محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سیدنا فاروق اعظم کے دور خلافت میں تمام صحابہ کرام متعہ کی حرمت پر متفق ہو گئے تھے۔

(۷) **اجماع سلف و خلف** قال القرطبی ثم اجمع السلف والخلف علی تحریمھا۔
قال ابن عبد اللہ ثم اتفق فقھاء الامصار علی تحریمھا۔
اسطرح انگنت کتب تفاسیر اور فقہ میں اس کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ ..

دلیل عقلی (الف) مشروعیت نکاح کی بنیادی حکمت تحفظ نساء اور تدبیر منزل ہے، متعہ کی صورت میں یہ دونوں چیزیں لغو ہوجاتی ہیں لہٰذا ان دو عظیم مصلحتوں کے فوت ہوجانے کا تقاضا یہ ہے کہ متعہ ناجائز ہو۔ (ب) متعہ میں تضییع اولاد ہے کیونکہ ولد زنا کیطرح زن متعہ کی اولاد کا کوئی کفیل نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے سفر میں کوئی متعہ کیا پس ناواقفیت کی بناء پر بہت دفعہ اپنے ہی نطفہ سے پیدا شدہ لڑکیوں سے نکاح متعہ واقع ہوسکتا ہے علٰی ھٰذا القیاس متعہ کے باعث بیٹیوں، پوتیوں وغیرہ محرمات کے ساتھ وطی کا وقوع ہوتا رہتا ہے۔

(د) انسان کیلئے حیوانات سے مابہ الامتیاز چیز حفاظت نسب ہے، متعہ سے یہی مابہ الامتیاز چیز فوت ہوجاتی ہے کیونکہ اسمیں نسب کی حفاظت نہیں رہتی (ھ) نیز اگر کوئی حسینہ عورت متعہ کرتے ہوئے زندگی گذارتی ہے وہ جب حیات کی آخری مرحلہ میں پہونچ کر حسن وجمال ختم کرلے تو اسوقت کوئی بھی اس کا پرسان حال نہوگا لہٰذا اس مرقومۃ الصدر چیزوں کے پیش نظر متعہ حرام ہونا چاہئے۔

دلائل شیعہ (۱) قولہ تعالیٰ فما استمتعتم بہ منھن فاٰتوھن اجورھن فریضۃ۔ شیعہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں استمتاع سے مراد متعہ کرنا ہے اور اُجورھن سے متعہ کا معاوضہ مراد ہے کیونکہ اجرت متعہ میں دیجاتی ہے نہ کہ نکاح میں نکاح میں جو چیز دیجاتی ہے وہ مہر ہے نیز استمتاع کے بعد ایتاء اجرت کا حکم ہے کیونکہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اور متعہ میں استمتاع پہلے ہوتا ہے اور اجرت بعد میں جبکہ مہر عقد نکاح ہی سے واجب ہوجاتا ہے نہ کہ استمتاع کے بعد۔

(۲) روی عن ابن عباسؓ اباحۃ المتعۃ کما نقلہ ابن بطال وقال الخطابی ویحکی عن ابن جریج جواز المتعۃ وکذا روی فی حدیث ابن مسعودؓ، ثم رخص لنا ان نستمتع فکان احدنا ینکح المرأۃ بالثوب الی اجل ثم قرأ عبد اللہ: یاایھا الذین اٰمنوا لاتحرموا طیبات ما احل اللہ لکم (متفق علیہ مشکوٰۃ ج۲ ص۲۷۳)

جوابات آیت مذکورہ میں استمتاع سے متعہ مراد لینا غلط ہے بلکہ نکاح کے ذریعہ نفع حاصل کرنا ہی مقصد ہے اسپر قرینہ آیۃ مذکورہ کا سیاق وسباق ہے جیساکہ اس سے قبل محرمات نکاح کا تذکرہ ہے اور اس کے بعد ان ینکح المحصنات کا جملہ مذکور ہے لہٰذا اس سے منکوحہ بیویاں ہی مراد ہوں گی اور منھن کی ضمیر ان عورتوں کی طرف راجع ہے جو نکاحی ہونا واحل لکم ما وراء ذٰلکم میں بیان کیا گیا اور جب خدا تعالیٰ نے محصنین غیر مسافحین کیلئے مستی نکالنے کی

ممانعت کردی تو متعہ کی کہاں گنجائش رہی ؟ نیز "فَمَا استمتعتم" ماقبل کی آیت پر متفرع ہے اس لئے واؤ کے بجائے فاء لایا معلوم ہوا کہ فما استمتعتم میں نکاح صحیح کے ذریعہ نفع حاصل کرنا مراد ہے، حضرت حسنؒ ، مجاہدؒ کا بھی یہی قول ہے ابن جریرؒ ابن المنذرؒ ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں استمتاع سے نکاح مراد ہے (مظہری ص۷۶ ج۲، معارف القرآن کاندھلوی ص۲۸ ج۲)

فائدہ: اجورھنّ سے متعہ کا معاوضہ مراد نہیں بلکہ مہور مراد ہیں چونکہ یہ درحقیقت عورتوں کے منافع کے عوض اور بدل ہے نہ کہ ان کی ذوات کا اس لئے اسکو اجور سے تعبیر کی گئی ہے۔

اجرت کا اطلاق مہر پر ہونا متعدد آیات سے ثابت ہے چنانچہ اس کے بعد کی متصل آیت (۱) وأتوهن أجورهنّ میں بالاجماع مہر مراد ہے ازاں جملہ یہ آیت ہے (۲) لا جُناحَ علیکم ان تنکحوهُنّ اذا آتیتموهنّ اجورهُنّ۔

(۳) ازواجك التى آتيت اجورهن اى مهورهن ، نیز دوسری آیات واحادیث کے قرینہ سے آیت کے معنی یہ ہوں گے اذا اردتم الاستمتاع فاتوهن اجورهن یقیناً ارادۂ استمتاع عقد نکاح کے وقت ہوتا ہے اور اُبی ابن کعبؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت شاذہ میں فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمّى کا جو لفظ آیا ہے اس کے معنی موت اجل یا اجل مسمّی فی علم اللہ مراد ہے جو وقت طلاق، موت وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اور اجل معیّن فیما بین المتعاقدین مراد نہیں جس سے متعہ مفہوم ہوسکے اگر تسلیم کرلی جائے کہ آیت میں استمتاع سے متعہ ہی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں متعہ بمعنی نکاح موقت مباح تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا (شیعہ کے پاس مروجہ متعہ جو صریح زنا ہے وہ تو کبھی مباح نہ تھا) نیز آیت مذکورہ یاایّها النبیّ اذا طلّقتم النّساء فطلّقوهنّ ۝ والمطلقات یتربصن بانفسهنّ ثلثة قروء ۝ واللّٰتی یئسن من المحیض کے ذریعہ منسوخ ہے کما قال ابوداؤدؒ وابن المنذرؒ ونحاسؒ ، سعید ابن المسیبؒ نے فرمایا متعہ کو آیت میراث نے منسوخ کردیا علامہ زرکشیؒ اور علامہ سیوطیؒ تحریر فرماتے ہیں سورۂ نور رکوع نمبر۴ کی آیات وَلا یبدین زینتهن الا لبعولتهن ، الخ ۔ اور سورۂ مائدہ رکوع نمبر۲ کی آیات اذا آتیتموهن اجورهن محصنین غیر مسافحین وَلا متخذی اخدان ۔ سے وہ منسوخ ہوجاتا ہے کیونکہ سورۂ نور سورۂ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے اور سورۂ مائدہ تو قرآن کی سورتوں میں سب سے پیچھے نازل ہوئی ہے (البرہان ص۲۶۸ ج۱ ، الاتقان ص۲۶ ج۱)

الغرض نفس تحریم متعہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہاں اختلاف تاریخ کی تعیین میں ہے ۔

جواب دلیل ثانی | ابن عباسؓ سے متعہ کے بارے تین اقوال منقول ہیں ۔ (۱) حلت مطلقہ (۲) جواز بحالت اضطرار (۳) حرمت مطلقہ اصول روایت ودرایت کے اعتبار سے بالترتیب اول سے ثانی اور ثانی سے ثالث قول زیادہ اقویٰ ہے اور ان سب سے قطع نظر کرکے بھی اگر اس قول جواز اضطراری کو قرآن وسنت کے اصول پر تولا جائے تو بھی ابن عباسؓ جیسے **حبر الامۃ عالم بالکتاب والسنۃ** صحابی کیطرف اس کی نسبت کرنا یہ ان پہ صریح بہتان اور اتہام ہے کیونکہ جس اضطراری حالت میں حرام کی حرمت باقی نہیں رہتی وہ ایسی حالت ہے جس میں جان کا خطرہ ہو اور یہ بات جنسی ہیجان میں موجود نہیں ہے حضرت ابن عباسؓ سے ایسی واضح حقیقت کا مخفی رہنا بعید ہے لہٰذا جواز اضطراری بھی ان کا قول نہیں اگر کبھی کہے بھی تو رجوع لازم ویقینی ہے جیساکہ سیدنا ابن عباسؓ کا فرمان ہے ، فکل فرج سواھما (ای ازواجھم او ماملکت ایمانھم) فھو حرام (ترمذی، مشکوٰۃ ص۲۷۳ ج۲) اور ابن مسعودؓ کی روایت غزوہ کے ساتھ مقید ہے حالانکہ روافض مطلقاً ہر حال میں متعہ کے قائل ہیں، یا یہ روایت زمانہ قبل از نسخ پر محمول ہے اور ابن حجرؒ بروایت اسمٰعیلی ابن مسعود سے نقل فرماتے ہیں ففعلہ ثم ترك لہٰذا اس سے بھی رجعت ثابت ہوئی اور ابن جریج بصرہ میں فرمایا گواہ رہو کہ میں نے متعہ کی حلت کے فتویٰ سے رجوع کرلیا پہلے جواز کی تائید میں ابن جریج نے اٹھارہ حدیثیں بیان کی تھیں نیز دوسرے بعض نفس پرست انسانوں کا اختلاف قابل التفات نہیں اور نہ ہی ان اصحاب ہوی کی مخالفت قابل اعتبار ہے اس کی تفصیلی بحث راقم السطور کے رسالہ " شیعیت اور متعہ " میں ملاحظہ ہو ۔ ۱۲

حمار اہلی کی حرمت

فی حدیث علیؓ نھی عن اکل لحوم الحُمُر الانسیۃ (متفق علیہ)

قولہ حُمُر یہ حمار کی جمع ہے بمعنی گدھا اسکی دو قسمیں ہیں (۱) حمار اہلی گھریلو گدھا (۲) حمار وحشی جنگلی گدھا ۔ حمار وحشی کی اباحت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے ہاں حمار اہلی کی بابت بین العلماء اختلاف ہے ۔

مذاہب | مالکؒ اوزاعیؒ اور بعض علماء کے نزدیک حمار وحشی کیطرح پالو گدھا کا گوشت بھی مباح

یہ قول حضرت عائشہ رضؓ، ابن عباس رضؓ اور امام شعبیؒ سے بھی مروی ہے۔

(۲) امام اعظمؒ، صاحبینؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور جمیع فقہاءؒ اس کی حرمت پر متفق ہیں، یہ قول حضرت علی رضؓ، خالد ابن الولید رضؓ، عبداللہ بن عمر رضؓ، عبداللہ بن عمرو رضؓ، جابر رضؓ، براء بن عازب رضؓ، عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضؓ انس ابن مالک رضؓ، سلیط بدری رضؓ، ابوہریرہ رضؓ، مقداد رضؓ، سلمہ رضؓ، ابو ثعلبہ رضؓ سے بھی منقول ہے۔

دلیل موالک وغیرہ عن غالب بن ابجر رضؓ قال اصابتنا سنة فلم یکن فی مالی شئ اطعم اهلی الا شئ من حمر وقد کان النبیؐ حرّم لحوم الحمر الاهلیه فاتیت النبیؐ فقلت یا رسول الله اصابتنا السنة ولم یکن فی مالی ما اطعم اهلی الا سمان حمر وانك حرّمت لحوم الحمر الاهلية فقالؐ اطعم اهلك من سمین حمرك فانما حرّمتها من اجل جوّال القریة (ابوداود ص ۱۷۸ ج ۲، طحاوی ص ۳۱۷ ج ۲، طبرانی وغیرہ)

حضرت غالب بن ابجر رضؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں واقعہ قحط ذکر کرنے کے بعد عرض کیا۔ یارسول اللہؐ میرے پاس گھر والوں کو کھلانے کیلئے گدھوں کے علاوہ کچھ نہیں اور آپ انکو حرام فرما چکے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا تو اپنے گھر والوں کو اپنے فربہ گدھے کھلا کیونکہ میں نے انکی پلیدی و ناپاکی کھانے کی وجہ سے حرام کیا تھا۔

دلائل جمہور (۱) حدیث الباب (۲) عن خالد بن الولید رضؓ ان النبیؐ نهی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر (ابن ماجہ) (۳) اجماع امت، چنانچہ ابن عبد البرؒ کا قول ہے لا خلاف بین علماء المسلمین فی الیوم فی تحریمه (المغنی) اسی طرح علامہ خطابی نے کہا ہے "لحوم الحمر الاهلیه محرّمة فی قول عامة العلماء" طحاویؒ نے بھی اس کی حرمت پر تواتر ثابت کیا۔

جوابات (۱) حدیث غالب ابن ابجر ضعیف ہے بوجہ اضطراب کے اب (الف) باعتبار سند اضطراب یہ ہے کہ کوئی عن عبید ابی الحسن کہتا ہے اور کوئی عبید بن الحسن، کوئی غالب بن ابجر کہتا ہے اور کوئی ابجر بن غالب وغیرہما یہ اختلاف بعض تو معجم طبرانی میں ہے اور بعض مصنف ابن ابی شیبہ میں اور بعض مصنف عبد الرزاق میں اور بعض مسند بزار میں، اضطراب باعتبار متن یہ ہے کسی نے کل من سمین مالك و اطعم اهلك، کہا ہے اور کسی نے صرف کل من سمین مالك ذکر کیا ہے اور بعض نے اطعم اهلك من سمین مالك فرمایا ہے۔ اور تعجب یہ ہے کہ بقول بزار اس کے علاوہ کوئی حدیث حضرت

سے ھی التی تأکل الجلد (ھی العذرۃ)

غالبؓ بن ابجر سے تو مروی نہیں اور اسی میں ہی یہ سخت ترین اضطراب ہے، بیہقیؒ نے فرمایا "ومثل هـذا لا يعارض الصحاح المصرّحة بالتحريم" شوکانیؒ نے کہا "هذا الحديث لا تقوم به حجة" (۲) بیہقیؒ نے فرمایا: یہ حدیث ضرورت کی حالت پر محمول ہے جس وقت مردار بھی حلال ہو جاتا ہے اور حالت ضرورت پر روایت کے الفاظ " اصابتنا سنة " دال ہے۔

(۳) حدیث غالبؓ اباحت پر دال ہے اور دیگر صحابہ کرام کی احادیث حرمت پر اور تاریخ مجہول ہے تو دلیل حرمت کو مؤخر قرار دیا جائے گا " تعليلاً للنسخ "

(۴) کل من سمين حمرك " کا مطلب یہ ہے ای بعه و [illegible] جیسے کہا جاتا ہے " اكل فلان عقاره اى [illegible] "

فائدہ اکل لحوم حمر اہلیہ کی ممانعت کی وجوہ یہ ہیں، (۱) ان پر بوجھ لادا جاتا ہے اور گدھے سواری بھی کی جاتی ہے (۲) وہ نجاست خور ہے (۳) وہ ناپاک ہے طحاویؒ نے اس کو اختیار کیا ہے (ہدایہ ص۴۲۵ ج۴) اور شروحات ہدایہ وغیرہ)

بحث الغناء | س : مسلم ج۱ ۱۹۸۲ء کامل، س بخاری ج۲ ۱۹۶۷ء کامل، ترمذی سنہ ۱۴۱۰ھ وفاق

عن عائشة قالت كانت عندي جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الا تغنين فان هذا الحيّ من الانصار يحبون الغناء -

عن عباسؓ . . . . . قال صلعم ارسلتم معها من تغنى قالت لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الانصار قوم فيهم غزل فلو بعثتم معها من تقول اتيناكم الخ۔

پہلی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ صدیقہؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کیا تم گانے کیلئے کسی سے نہیں کہہ رہی ہو یا گانے کی بندوبست نہیں کرتی ہو؟ انصاری قوم گانے کو پسند کرتی ہے دوسری حدیث میں فرمایا کیا تم نے اس کے ساتھ کوئی گانے والی عورت کو بھی بھیجا ہے؟ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ نہیں! آپؐ نے فرمایا کہ انصار ایسی قوم ہے جسمیں گانے کا شوق ہے تم اس کے ساتھ کسی ایسی عورت کو بھیجتیں جو یہ گاتی ہوئی جاتی " اتيناكم "

غنا کے معنی | (۱) غناء کے معنی گیت یعنی شعر کو آواز بنا کر پڑھنا۔ (۲) غناء خاص نغمات و الحان بتحریک صوت برعایت قواعد موسیقی و بلحاظ اصول تلیین، تحلیل، تلحین اور تسہیل کا نام ہے، عرف اور شرع میں ان دونوں معنی پر غناء کا اطلاق ہوتا رہا۔

مذاہب (۱) ابراہیم بن سعد مدنی، عبیداللہ عنبریؒ اور بعض اہل حجاز کے نزدیک جو گیت گانے بجانے کے آلات سے خالی ہو وہ مباح ہے ۔
(۲) امام اعظمؒ، ثوریؒ، حمادؒ، ابراہیمؒ شعبیؒ، اہل عراق اور جمہور فقہاء کے نزدیک غنا مطلقاً حرام ہے، اسی طرح دو تارہ ستار، سارنگی، ہارمونیم وغیرہ
شاہ عبدالعزیزؒ کا فتویٰ ہے کہ جس شخص نے غناء کو مباح کہا وہ فاسق ہے، کسی اجنبیہ عورت سے غناء سننا بالکل حرام ہے
چاہے وہ پردے میں رہے ۔ (۳) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں شافعیؒ اور مالکؒ (فی الروایۃ المشہورۃ) کے
نزدیک مکروہ تحریمہ ہے شافعیؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ اسکو زندیقوں نے وضع کیا ہے ۔

قائلین جواز کے دلائل (۱) زیر بحث دونوں حدیث (۲) حدیث قصہ عروسی ربیعؓ بنت معوذ بن عفراء
مشکوٰۃ ص۲۷۱ (۳) حدیث عائشہؓ قالت . . . . وعندی جاریتان من جوار الانصار تغنیان
بما تقاولت الانصار یوم بعاث فقال ابوبکر ا بمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ یا ابابکرؓ ان لکل قوم عیداً وھٰذا عیدنا (بخاری ص۱۳ ج۱
مشکوٰۃ ص۱۲۶ ج۱)
جنگ بعاث کے متعلق دو انصاری لڑکیاں گیت گا رہی تھیں یعنی مفاخرت بالشجاع کے اشعار پڑھ رہی تھیں
حضرت ابوبکرؓ بولے کیا رسول اللہ کے گھر میں شیطان کی بانسی بجاتی ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ انکو کچھ نہ کہو ہر قوم کیلئے عید ہے آج ہماری عید ہے امام بخاریؒ نے اس حدیث کو تقریباً آٹھ جگہ ذکر
کیا ہے ۔ (۴) حدیث عامر بن سعد فانہ (ای الغناء) قد رخّص لنا فی اللھو عند العرس ۔

دلائل جمہور (۱) قولہ تعالیٰ: ومن الناس من یشتری لھو الحدیث (لقمان ٦)
حضرت ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، جابر بن عبداللہؓ وغیرہم سے منقول ہے کہ یہ آیت گانے بجانے اور لغو
کہانیوں کے بارے میں نازل ہوئی قال ابن مسعودؓ ھو واللہ الغناء (مستدرک حاکم ص۴۱۱ ج۲، السنن الکبریٰ)
عکرمہؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، مکحولؒ، عمرو بن شعیبؒ، علی بن بذیمہؒ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، سعید بن یسارؒ، عطاءؒ
وغیرہم (علماء تابعین) سے بھی منقول ہے کہ اس آیت سے غناء و مزامیر اور اس کے مشابہ دوسری چیزیں
مراد ہیں یعنی یہ امور کفر و ضلال ہیں اور اس کی سزا عذاب مہین ہے جو کفار کی سزا ہے ۔
(۲) قولہ تعالیٰ واستفزز من استطعت منھم بصوتک (بنی اسرائیل آیت ٦۴) یعنی ان میں جس پر
تیرا (شیطان) قابو چلے اپنی آواز سے اس کا قدم اکھاڑ دینا ۔ ضحاکؒ، مجاہدؒ اور حضرت لیثؒ وغیرہم نے فرمایا کہ
اس آیت سے مراد غناء، مزامیر اور لہو ولعب کی آوازیں ہیں ۔
(۳) قولہ تعالیٰ والذین لا یشھدون الزور (فرقان آیت ۷۱) جصاصؒ لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ سے

مروی ہے کہ زور بمعنی غنا ہے ابوبکر رازیؒ نے فرمایا زورؔ کے معنی غنا بھی ہوسکتے ہیں (احکام القرآن ص۳۴۷ ج۳) مجاہدؒ، محمد بن الحنفیہ، حسنؒ، ابوجحافؒ نے الزور کی تفسیر غنا سے کی ہے (درمنثور وغیرہ)

(۴) قولہ تعالیٰ: وانتم سامدون (سورۂ نجم آیت ۶۱)۔ سامدون بمعنی غافلون ہے۔ سمود کے دوسرے معنی گانے بجانے کے ہیں چنانچہ ابن عباسؓ اور مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سامدون سے مراد غنا ہے قبیلۂ حمیر اور اہل یمن کا محاورہ ہے سَمَدَ لَنَا یعنی ہمکو گانا سنایا و سمد فلان اور فلاں شخص نے راگ گایا۔ (روح المعانی طبری)۔

قول شارع (۵) عن جابرؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء الزرع (بیہقی وابن ابی الدنیا مشکوٰۃ ص۴۱۱ ج۲) وفی روایۃ ابن مسعودؓ البقل بدل الزرع وکذا فی ابی داؤد ولکن بدون التشبیہ" حدیث سے مفہوم ہوتا ہے مغنی اور منافق میں بڑی مشابہت ہوتی ہے کیونکہ منافق دین و ایمان کے خلاف شبہات کے فتنے میں مبتلا کرتا ہے اور مغنی پاکدامنی اور عفت کے برخلاف شہوات کے فتنہ میں ڈبو دیتا ہے۔

قول شارعؑ (۶) عن عبد الرحمٰن بن غنم قال حدثنی ابوعامرؓ او ابومالک الاشعریؓ انہ سمع النبی علیہ السلام یقول لیکونن من امتی اقوام یستحلون الحِرَّ (زنا) والحریر والخمر والمعازف (بخاری) معازف یعنی باجے اور آلات غنا کو زنا اور شراب جیسی حرام چیزوں کی صف میں رکھا گیا۔

قول شارعؑ (۷) عن ابی امامۃ رضؓ قال نھیٰ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع المغنیات وعن شرائھن وعن کسبھن وعن اکل اثمانھن وفی روایۃ لاتبیعوا القینات (ابن ماجہ ص۱۵۸، ترمذی ص۲۴۱ ج۲) یہاں حضورؐ نے گانے والی لونڈیوں کو بیچنے اور خریدنے سے بھی منع فرمایا ہے کیونکہ تغنی معصیت ہے اعانت علی المعصیت معصیت میں داخل ہے۔

قول شارعؑ (۸) عن علیؓ قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعثت بکسر المزامیر (ابن غیلان)۔

قول شارعؑ (۹) عن ابی ھریرۃ رضؓ ان النبیؐ قال استماع الملاھی معصیۃ والجلوس علیھا فسق والتلذذ بھا کفر (نیل الاوطار ص۱۰۰ ج۸) حدیث میں کفر سے مراد کفران نعمت ہے)۔

فعل شارعؑ (۱۰) ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ بانسری کی آواز سنتے ہی اپنے دونوں کانوں میں انگلیاں ڈال لیں اور فرمایا: کنت مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فسمع صوت یراع فصنع مثل ما صنعت (احمد و ابوداؤد و مشکوٰۃ ص۴۱۱ ج۲)۔ اسیطرح غنا اور مزامیر کی حرمت میں

احکام القرآن مصنفہ مفتی محمد شفیع ص۲۰۵ج۳ ۲۱۳ میں اکتیس ۳۱ احادیث لائی گئی ہیں نیز علامہ ابن حجر مکی نے کتاب "الزواجر" میں اور بھی بہت سی حدیثیں جمع کی ہیں۔ عمران بن حصینؓ سہل بن سعد الساعدیؓ، عبادۃ بن الصامتؓ، ابوسعید الخدریؓ، عبداللہ بن بسرؓ، انسؓ، عبدالرحمن بن سابطؓ، عائشہؓ سے بھی ایسی احادیث مروی ہیں جنمیں عذاب الٰہی کی وجہ گانے والیوں کا عام ہوجانا اور باجے تاشے میں منہمک ہوجانا بتایا گیا ہے۔

اجماع امت (۱۱) صحابہؓ، تابعینؒ اور باتفاق ائمہ مجتہدین غنا حرام ہے (قرطبی عینی، معارف وغیرہ)۔

دلیل عقلی (۱۲) علامہ ابن الجوزیؒ نے فرمایا کہ غنا اعتدال سے خارج کردیتا ہے اور عقل میں تغیر لاتا ہے۔ جب طرب اور نشاط میں آتا ہے تو باوجود صحت اور ہوش و حواس کے ایسی حرکتیں کرگذرتا ہے جو بری معلوم ہوتی ہیں، مثلاً سر ہلانا اف آہ کرنا، زمین پر سر مارنا تالی بجانا، پاگلوں کیطرح چیخنا اور بے سری آواز نکالنا وغیرہ جو کہ بیک عقل والے کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سفلہ پن اور حیوانیت ہے قرآنی تعلیم کردہ اخلاق کے بالکل خلاف ہے اس قسم کی بے وقاری شراب نوشی سے بھی پیدا ہوتی ہے اس لئے موسیقی کو شراب سے تشبیہ دی جاتی ہے شراب بھی آدمی میں سفلی جذبات کو بھڑکاتی ہے زنا و بدکاری کی داعی بنتی ہے شرم وحیا میں کمی کرتی ہے، اخلاق و وقار کو ختم کردیتی ہے۔

جوابات (۱) اباحت کی تمام احادیث کو معنیٰ اول (یعنی اشعار کو ذرا ترنم اور آواز بنا کر پڑھنا) پر حمل کیا جائے اور حرمت کی احادیث کو معنیٰ ثانی پر حمل کیا جائے پس کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا (معنیٰ ثانی) کی حرمت صرف ملت محمدیہ میں نہیں بلکہ تمام ملتوں میں رہی ہے۔

(۲) علامہ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں کہ احادیث الباب اور عید کے دن جو شعر پڑھی تھیں اس کو غنا سے تعبیر کرنیکی وجہ یہ ہے کہ اسمیں ایک قسم کی ٹھہراؤ اور ترجیع بھرنا پایا جاتا تھا اس قسم کے گانے سے طبیعتیں حد اعتدال سے باہر نہیں ہوتی تھیں نیز وہ بھی پاکیزہ قلوب کے سامنے سنایا گیا اور عصر حاضر میں ایسے لوگ سنتے ہیں جو ہوائے نفسانی کے بندے ہیں۔ (۳) غنا اور سماع کی ممانعت پر آیات اور احادیث قولی بکثرت ہیں ان میں سے بعض آیت وحدیث یہاں نقل کی گئی ہے، محدثین نے بعض احادیث قولیہ پر ضعف کا حکم بھی لگایا ہے، لیکن کثرت طرق بالاتفاق ضعف کو ختم کردیتی ہے لہٰذا دو چار روایت اباحت، جواز سماع وغنا کیلئے دلیل نہیں بن سکتی نیز غنا مروجہ ان احادیث سے ثابت ہی نہیں ہوتا کیونکہ دور حاضر میں گیت گانے والے، دف، بانسری، بارمونیم لیکر بیٹھتا ہے اور سننے والے تالیاں بجاتے ہیں، طرب اور حرکت میں آکر ایک دوسرے پر گرپڑتے ہیں، کیا اس ہیئت سے کوئی مجلس کبھی حضورؐ اور صحابہ کرام کے روبرو منعقد ہوئی تھی ؟ کیا وہ حضرات

کبھی کسی قوّال کو بھی بلایا تھا ؟ اب کسطرح چند ایسی روایات جنمیں اکثر فعلی ہیں جواز غناء متعارف پر کافی ہوسکتی ہیں ؟

(۴) بھلا کجا ان اشعار کا گانا جو انصاریں میں سے دو نابالغ لڑکیاں جنگ بعاث کے مقاتلین کے دلیرانہ اقدام اور مقتولین کے مرثیہ خوانی کے متعلق باہم پڑھتی تھیں، خود راوی حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رض فرماتی ہیں کہ وہ دونوں لڑکیاں معروف گانے والی سے نہیں تھیں "لیستا بمغنیتین" اسکو غناء سے تعبیر کرنا حدی خوانی پر غناء کا اطلاق جیسا ہے حالانکہ حدی خوان کو مغنی نہیں کہا جاتا اس طرح ربیع بنت معوّذ کی محفل شادی میں بچیوں کا اشعار پڑھنا جن میں اُن کے آباء و اجداد کے بہادرانہ کارنامے اور راہ حق میں انکی قربانیاں اور پر شجاعت داستاں کی گیت تھی اور کہاں خوبصورت عورت اور امرد کا گیت جس کو وہ خوش آئند آلات پر گاتا ہے اور ایسی غزلیں گاتا ہے جسمیں عورتوں اور امردوں کے محاسن خدوخال فحاشی اور بے حیائی کی باتوں کا ذکر ہوتا ہے جس سے شہوات نفسانیہ میں جوش آتا ہے ۔

(۵) "غناء جاریتین فی یوم الفطر" کی حدیث کے بارے میں علامہ ابو الطیب طبری نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ حدیث تو غناء کے عدم جواز پر حجت ہے کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رض نے اس گانے کا نام شیطان رکھا ۔ حیث قال: ابمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلعم اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت صدیق اکبر رض کی بات پر یہ نہیں فرمایا کہ ابوبکر! یہ شیطانی راگ باجے نہیں ہے اور جائز ہے بلکہ ارشاد فرمایا " جانے بھی دو آج عید کا دن ہے یہ جملہ بتا رہا ہے کہ عید کیوجہ سے درگذر ہو رہا ہے لہذا خوش اخلاقی بالخصوص عید کے دن کا لحاظ کرکے انکا نہیں تشدد کرنے سے منع فرمایا نیز حدیث کی ایک روایت میں " وحوّل وجہہ " یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے طرف منہ پھیر لیا یہ دراصل گانا سننے سے اعراض پر دال ہے ۔

(۶) نیز حضرت عائشہ رض کی ان روایات کے خلاف آپ سے غنا اور سماع کی مذمت میں بکثرت احادیث منقول ہیں لہذا محرّم مبیح پر ترجیح پائے گا ۔

(۷) قال المفتی محمد شفیعؒ ان احادیث الاباحۃ مختصۃ بمواضع مخصوصۃ فھی کالمستثناۃ من احادیث الحرمۃ (احکام القرآن صـ ۲۲۳ ج ۳)

ایک واقعہ | سلیمان بن عبد الملک نے لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ جب اونٹ بلبلاتا ہے تو اونٹنی بے خود ہو جاتی ہے جب بکرا جوش شہوت میں آواز نکالتا ہے تو بکری مست ہو جاتی ہے، جب کبوتر غرغوں کرتا ہے تو کبوتری تنہ سے میں آجاتی ہے اور جب مرد راگ گاتا ہے تو عورت طرب میں آتی ہے پھر سلیمان نے اذن کیا کہ غناء کی اصل کہاں سے ہے لوگوں نے کہا کہ مدینہ میں مخنث لوگ اس فن کے کامل پیشوا ہیں سلیمان نے اپنے

اپنے عامل ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو جو مدینہ پر حاکم تھے تحریر بھیجا کہ جسقدر تمہارے یہاں مخنث گانے والے ہیں سب کو خصی کر ڈالو۔ مشہور مغربی مفکر فاربیٹ نے بھی تعلیمان کی بات کو تسلیم کیا۔ تفسیر قرآن انگریزی علامہ دریابادی صفحہ ۲۷۴ جلد ۲ میں ملاحظہ ہو، تلبیس ابلیس ص۳۰۵)

بحث السماع

تحقیق سماع سماع بمعنی گانا سننا قوالی بعض بزرگان دین میں جو سماع رائج تھا اس کی حقیقت صرف یہ تھی کہ عشق و محبت الٰہی کے اشعار کو کسی خوش لحن قاری یا قوال سے سنتا تھا کہ اس کی وجہ سے قلب میں تازگی اور عبادت الٰہی میں لذت و جوش پیدا ہو جائے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ مالکؒ، ثوریؒ اور جمہور علماء کے نزدیک سماع مکروہ تحریمہ ہے، شافعیؒ سے مروی ہے کہ اسکو زندیقوں نے ایجاد کیا ہے تاکہ قرآن میں دل نہ لگنے دیں ۔

(۲) اہل حجاز اور اہل مدینہ کے بعض علماء اور صوفیائے کرام میں حضرت جنید بغدادیؒ، حضرت سری السقطیؒ، حضرت ذوالنون مصریؒ وغیرہم کے نزدیک سماع جائز ہے بلکہ وہ حضرات سماع کرتے تھے، امام غزالیؒ اور حضرت شہاب الدین سہروردیؒ فرماتے ہیں مجوزین متعدد شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں اور بعض متصوفہ اس کو روحانی ترقی کیلئے ضروری سمجھتے تھے چنانچہ حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ سماع کے وقت مرقوم زیریں اشعار بھی پڑھتے تھے ۔

آستیں بر رو کشیدی ہمچوں مکار آمدی	(۱)	باخودی خود در تماشا سوئے بازار آمدی	ع۴	روح القدس
در بہار ذاتِ گل شدی در صحن گلزار آمدی	(۲)	بعد ازاں بلبل شدی با نالہ و زار آمدی	ع۵	نور محمدیؐ
شور منصور از کجا و دار منصور از کجا	(۳)	خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی	ع۶	ذات مجسم
خویشتن را جلوہ کردی اندریں آئینہا	(۴)	آئینہ رسم نہادی خود بہ اظہار آمدی	ع۳	ذات واحد
گفت قدوسی فقیری در فناء و در بقا	(۵)	خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی	ع۱	ذات بحت ع۲ ذات احد

صوفیائے کرام کی اصطلاح میں ان چھ کا نام تنزلات ستہ ہے ۔ اسکی تفصیلی بحث "شریعت اور طریقت" صفحہ ۳۰۹ میں ملاحظہ ہو

بعض وقت یہ شعر بھی پڑھتے تھے ۔

امروز شاہ شاہاں مہماں شدست مارا ۔ جبریل با ملائک مہماں شدست مارا ۔

اسطرح حضرت مولانا محمد حسین بہاری خلیفہ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ وغیرہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ بھی سماع کرتے تھے ۔

دلائل اباحت (۱) وہ سب دلائل جو غنا کے جواز پر پیش کئے گئے (۲) اِنَّ انکر الاصوات لصوت الحمیر (سورۂ لقمان آیت ۱۹) امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ یہ آیت بمفہوم مخالف صوت حسن کی مدح پر دلالت کرتی ہے۔ نیز خوش آواز کو سننا آیات قرآنی کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اگر اس کے ساتھ مخصوص ہوتا تو بلبل کی آواز سننا بھی حرام ہوتا، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں جب پرندے کے بے معنی خوش آواز سننا جائز ہے تو نصائح اور حکم اور عشق الٰہی پر مشتمل اشعار کو خوش الحان قوال سے سننے میں کیا حرج ہے؟ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اِنَّ مِنَ الشعر لحکمة"۔

(۳) قال صلی اللہ علیہ وسلم فی مدح ابی موسیٰ الاشعریؓ "لقد اعطی مزماراً من مزامیر آل داود" (مشکوٰۃ)

(۴) وفی الحدیث فی معرض المدح لداود علیہ السلام انہ کان حسن الصوت فی النیاحة علی نفسہ وفی تلاوۃ الزبور حتی کان لیجتمع الانس والجن والوحوش والطیر لسماع صوتہ وکان یحمل من مجلسہ اربعمائة جنازۃ ومایقرب منہا فی الاوقات۔ (احیاء العلوم ص ۲۳۹ ج ۲)

مولانا عبدالحی مرزاکھیلی بنگلہ دیشی کا "تحقیق الاکابر فی سماع المزامیر" نامی رسالہ میں شاید اور بھی دلائل موجود ہوں

دلائل حرمت وہ تمام آیات قرآنی واحادیث رسولؐ جو غنا کی حرمت کے بارے میں نقل کی جاچکی ہیں۔ **الجواب**: جن حضرات نے سماع کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ اسکو مشروط کیا ہے اور فرمایا کہ اگر ایک شرط بھی مفقود ہو جائے تو سماع حرام ہو جاتا ہے۔

شرائط: (۱) شعر سنانے والا اور سننے والا دونوں کی غرض اصلی ازدیاد معرفت اور محبت الٰہی ہونی چاہئے ورنہ حرام ہوگا، حکیم الامت حضرت مولانا اشرفعلی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ عصر حاضر میں ... ہوں اور مزارات پر بانیلہ ہی عورتیں جنکو دلربائی اور دلفریبی میں خاص ملکہ ہے بے محابا گاتی ہے اور ہزاروں کے زہد وتقویٰ کو برباد کرتی ہیں اور بعض جگہ قوال خوش رو خوش وضع امرد لڑکے عمدہ عمدہ لباس پہن کر مانگ پٹی جماکر تماشائیوں کے نظارہ گاہ میں گاتے ہیں یہ اس سے بھی خطرناک ہے، کیونکہ عورتوں سے نکاح کرکے تعلق قائم کیا جا سکتا ہے جبکہ امرد سے کسی بھی شرعی طریقہ سے وصال ممکن نہیں جس کے نتیجہ میں لواطت میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔

(۲) ناجائز آلات نہ ہونا، حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ اس زمانہ میں دوتارہ، ستارا، سارنگی ... بربط وغیرہ کے ساتھ سماع کا رواج ہے۔

(۳) اشعار میں ایسا کوئی مضمون نہ ہو جو فسق وفجور کیطرف کھینچنے والا ہو۔ حضرت تھانوی رح لکھتے ہیں کہ یہ کسی پر مخفی نہیں ہے کہ اکثر مجالس سماع میں ایسے اشعار بھی پڑھے جاتے ہیں اور بہتیرے نوجوان نامحرم عورتوں کے اور مردوں کے عشق میں مبتلا ہوتے ہیں ایسے اشعار کو انکی طرف لیجاتے ہیں جس سے ان کے قلوب میں درغبت فساد کو زیادہ نشوونما کرتا ہے۔

(۴) گانے والا اور سننے والا کے قلب پر عشق الٰہی شعلہ زن ہو اور اسماء وصفات کے مسائل سے اچھی طرح واقف ہو اور علوم شرعیہ میں کمال اور پختگی حاصل ہو۔

حضرت تھانوی رح تحریر فرماتے ہیں کہ دور حاضر میں اکثر محافل سماع میں ایسے لوگ حاضر ہوتے ہیں جنکو ظاہری اعمال تک درست نہیں ہوتے کثرت سے بے نمازی، آوارہ مزاج، بدوضع نوعمر، پرشہوت، حسن پرست، اگران میں کوئی شخص عابد، زاہد، ذوق وشوق والا بھی ہو مگر علوم شرعیہ بقدر کفایت نہیں رکھتا عارفین کی اصطلاحات اور رموز سے اتنی واقفیت حاصل نہیں جس سے اشعار مسموعہ کی تاویل کر سکے، اور شریعت وحقیقت میں تطبیق دے سکے۔

مثلاً ناقص العلم کے محفل میں مرقوم زیرین اشعار پڑھا جائے۔

ے زدریا موج گوناگوں بر آمد ٭ زبیچونی برنگ چوں بر آمد
گہے درکسوت لیلیٰ فروشد ٭ گہے درصورت مجنوں بر آمد

توسوائے اسکے اور کیا سمجھے گا کہ (نعوذ باللہ) اللہ میاں مختلف شکلوں میں سیر کرتے پھرتے ہیں اور یہ صراحتہً کفر ہے۔ ایسے اشعار کے صحیح مطالب سمجھنے کیلئے دو چیزوں کی ضرورت ہے، اولاً صوفیائے کرام کی اصطلاحات کا معلوم ہونا مثلاً دریا کس کو کہتے ہیں، موج سے کیا مراد، ظہور کیا چیز ہے، مختلف الوان میں نزول کا کیا معنی۔ ثانیاً یہ جاننا ہو گا کہ ان اصطلاحات کا اعتقاد جناب باری میں جائز ہے یا نہیں، سو یہ دونوں چیزیں علوم معرفت کی کافی عبوریت پر موقوف ہے۔

(۵) رعایت زماں یعنی سماع کے وقت ایسا کوئی مشغلہ نہ ہونا چاہئے جس سے قلب کا میلان پوری طور پر اس کی طرف نہ ہو، مثلاً وقت نماز۔

حضرت تھانوی رح لکھتے ہیں کہ ہند میں اکثر نمازوں کے وقت سماع ہوتا رہتا ہے بعض وقت نماز بھی فوت ہو جاتی ہے بعض لوگ تو کہتے ہیں کہ حقیقی عبادت تو یہی سماع ہے یہ نماز سے

افضل عبادت ہے ۔ نعوذ باللہ ۔

(۶) لحاظ اخوان، یعنی مجلس میں کوئی ناجنس، اجنبی شخص، سماع کا منکر جو دولت علوم باطن سے خالی ہو ایسے لوگ حاضر نہوں ۔

تھانویؒ لکھتے ہیں کہ اکثر محافل سماع میں عوام الناس، لاابالی بازاری لوگ تماشہ دیکھنے کے لئے جمع ہو جاتے ہیں اور سماع کے منکر بھی جو اہل حال پر ہنستے ہیں اور ان پر طعن تشنیع کرتے ہیں ۔

(۷) رعایت مکان ۔ یعنی مجلس سماع کا ایسا ہونا چاہئیے کہ وہاں اجنبی شخص کے آمد و رفت کا راستہ نہ ہے تاکہ قلب کی توجہ دوسری طرف ہٹ نہ جائے وغیرہ ۔

حضرت شیخ نظام الدینؒ کا ارشاد ہے کہ سماع کے حلال ہونے کیلئے چار شرطیں ہیں ۔

(۱) مسمِع (گانے والا) مرد کامل ہو، لڑکا یا عورت نہو ۔

(۲) مستمع (سننے والا) یادِ حق سے غافل نہوں ۔

(۳) مسموع (یعنی جو چیزیں گائی جائیں فحش نہوں ۔

(۴) آلات سماع، یعنی مزامیر موجود نہوں ......

شیخ ابوعبدالرحمن سلمی نے بزرگوں سے نقل کیا ہے کہ جس کا قلب زندہ اور نفس مردہ ہے اس کیلئے سماع جائز ہے اس کے برعکس جس کا قلب مردہ اور نفس زندہ ہو اس کیلئے سماع جائز نہیں، قلب اور نفس کا زندہ اور مردہ ہونا ہر ایک کی صفات کے غلبہ سے معلوم ہو سکتا ہے ۔

قلب کی صفات یہ ہیں علم و یقین و شکر و صبر و ذکر و خشیت و محبت اور رضا بالقضاء وغیرہ ، نفس کی صفات یہ ہیں، عداوت، شہوت، بغض، غضب، کبر، عار، جاہ، کینہ اور حسد وغیرہ اب ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ کس کا قلب زندہ اور نفس مردہ ہے اور کس کا بالعکس، اور خود ہی انصاف کر سکتا ہے کہ مجھ میں شرط جواز ہے یا نہیں ۔ حضرت جنید بغدادیؒ وغیرہ اپنے زمانہ میں سماع سے توبہ کیا شیخ تقی الدین سبکیؒ نے سماع کے بارے میں کسی سائل کے جواب میں ایک نظم تحریر فرمایا تھا اس سے دو شعر ہدیہ ناظرین ہیں :۔

(۱) والقائلون بحلہ قالوا بہ ؛ کسواہ من احوالنا العادات

ف: جو لوگ اس کے حلال ہونے کے قائل ہیں وہ بھی اسی درجہ میں جیسے دوسری عادات و مباحات کو حلال سمجھا جاتا ہے (نہ کہ عبادت سمجھ کر)

② فمن اصطفاہ لدینہ متعبّداً ؛ لحضورہ فاعددہٗ فی الحسرات
پس جس شخص نے اس کام کو اپنے دین کیلئے بطورِ عبادت وتقرب الی اللہ کے اختیار کیا تو سمجھ لو کہ یہ بڑی حسرت کی چیز ہے'

حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ فرماتے ہیں: کہ سماع کے بارے میں ایک مثال سنو! کنویں کا پانی اس وقت تک باہر نہیں آتا جب تک اس کا کھینچنے والا نہو۔ یہی حال اسرار الٰہی کا۔ سماع ان اسرار الٰہی کو تیرے قلب سے باہر لانے والا ہے اور سماع کے بارے میں شریعت کا فتویٰ یہ ہے کہ وہ اس کے اہل کیلئے جائز ہے اور نااہل کیلئے حرام ہے۔ اہل سماع اس شخص کو کہتے ہیں کہ کوئی آواز و پیامِ دوست کے سوا نہ سنے اور جمالِ دوست کے سوا کوئی جمال نہ دیکھے۔

حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے فرمایا: "منتہی را باُو حاجت نیست ومبتدی را مضر است"
اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر مفصل واقفیت کیلئے ابن تیمیہؒ کی "السماع والرقص" ابن الجوزی کی "تلبیس ابلیس" شہاب الدین سہروردیؒ کی "عوارف المعارف" فخر الدین زرادیؒ کی "اصول سماع" شیخ ہجویریؒ کی "کشف المحجوب" اور قرع الاسماع باختلاف اقوال المشائخ واحوالہم فی السماع" مصنفہ شیخ عبدالحقؒ، احیاء العلوم ج ۲ ص ۲۳۳ تا ۲۶۷، کیمیائے سعادت ص ۲۱۷ تا ۲۲۸، مصنفہ امام غزالی' شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ اور ان کے تعلیمات "حق السماع" ص ۱۱ تا ۱۲، معارف القرآن ج ۵ ص ۴۹، ج ۷ ص ۲۲، ج ۸ ص ۲۲۲، معارف القرآن کاندھلوی ج ۵ ص ۴۲۳ اور فتح الملہم ص ۴۲۵ تا ۴۳۷ وغیرہم ملاحظہ ہو۔ ۱۲

بَابُ المُحَرَّمَات

بحث اقسام محرمات جو عورتیں مرد پر حرام ہیں انکی نو قسمیں ہیں۔ انمیں سے تین قسمیں محرمات ابدیہ ہیں۔ ① محرمات نسبیہ۔ ② محرمات رضاعیہ۔ ③ محرمات بالمصاہرہ۔ لیکن اس آخری قسم میں بعض حرمت غیر مؤبدہ بھی ہیں جیسا کہ بی بی کی بہن' بی بی کی خالہ' بی بی کی پھوپھی، اور چار حرمت مؤبدہ ہیں: ① خوشدامن، ② ربیبہ ③ باپ کی منکوحہ ④ بہو اور

حرمت مؤبدہ نسب کی سبب سے سات ہیں: ماں ۱، بیٹی ۲، بہن ۳، پھوپی ۴، خالہ ۵، بھتیجی ۶، بھانجی ۷۔ اب حرمت مؤبدہ کی کل گیارہ عورتیں ہوئیں یہی گیارہ رضاعت کی سبب سے بھی حرام ہیں چنانچہ یہ ضابطہ مشہور ہے "کل من تحرم بالقرابۃ والصھریۃ تحرم بالرضاعۃ"

پس محرمات ابدیہ کل بائیس ۲۲ ہوئیں ۔

اور چھ ۶ قسمیں محرمات موقتہ ہیں ، ان میں سے ایک قسم وہ عورتیں ہیں جو دوسری عورتوں کے ساتھ جمع ہوکر محرمات سے ہو جاتی ہیں، نیز ان کی دو قسمیں ہیں ، ایک اجنبیہ عورتوں کو چار سے زیادہ ایک ہی ساتھ نکاح میں جمع کرنا وغیرہ ، دوسری ذوات الارحام کو جمع کرنا ، یعنی ایسی دو عورتوں کو بیک وقت اپنے نکاح میں رکھنا جو آپس میں ذی رحم اور نسبی رشتہ دار ہوں ، چنانچہ اس بارے میں حدیث الباب وارد ہوئی ۔

عن ابی ہریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجمع بین المرأۃ وعمتها ولا بین المرأۃ وخالتها (صحاح ستہ) ۔

یہاں پھوپی اور خالہ سے عمومیت مراد ہے خواہ حقیقی پھوپی اور خالہ ہوں جیسے اس عورت کے باپ اور ماں کی بہن یا مجازی جیسے اس عورت کے دادا اور پردادا یا اس سے اوپر درجہ کی بہن اور نانی ، پرنانی ، نیز حدیث میں پھوپی اور بھتیجی ، خالہ اور بھانجی کے اجتماع کی تخصیص بالحرمۃ محض اتفاقی ہے کہ کسی شخص نے ان دونوں ہی کے بارے میں پوچھا ہوگا ورنہ ان دونوں کے علاوہ اور بھی کچھ عورتیں ایسی ہیں جنکو بیک وقت اپنے نکاح میں رکھنا حرام ہے ۔

فقہاء کرام نے بطور قاعدہ کلیہ یہ لکھا ہے کہ ہر ایسی دو عورتوں کے درمیان جمع کرنا جائز نہیں جنمیں سے کسی ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو شرعًا ان دونوں کا آپس میں نکاح درست نہو ،

مذاہب (۱) علامہ ابن المنذر رح ، علامہ ابن عبد البر رح ، علامہ قرطبی رح اور امام نووی رح وغیرہم نے تمام علماء و محدثین کا اجماع ثابت کیا ہے کہ عورت اور اس کی پھوپی یا اسکی خالہ کے ساتھ جمع کرنا جائز نہیں ۔ (۲) خوارج اور شیعہ کی ایک جماعت اور بقول ابن حزم عثمان البتی البصری کے نزدیک جمع کرنا جائز ہے ۔

دلائل جمہور (۱) حدیث الباب ، اس حدیث کو تمام اصحاب صحاح وغیرہ نے تخریج فرمایا ہے (۲) عن جابر رض قال نهى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تنکح المرأۃ علی عمتها او خالتها ، (بخاری ج ۲ ص ۷۶۶) ۔

(۳) دلیل عقلی . ایسی دو عورتوں کے درمیان جمع کرنا قطع رحم کا سبب ہوگا ، بایں طور کہ نکاح کے بعد یہ دونوں آپس میں سوکنیں ہوں گی اور سوکنوں میں عداوت اور دشمنی بالعموم ہوتی ہے ، اور قطع رحمی حرام ہے لہٰذا جو حرام کا سبب ہے وہ بھی حرام ہوگا ، پس ایسی دو عورتوں کا جمع کرنا

بھی حرام ہوگا، نیز ذیل کی روایت میں اس کی تصریح ہے: نھی ان تزوج المرأۃ علی العمۃ والخالۃ لکن اذا فعلتن ذلک قطعتن ارحامکن (ابن حبان)

دلیل خوارج وشیعہ | قرآن پاک میں تمام محرمات کے بیان کے بعد اُحل لکم ماوراء ذالکم فرمایا گیا وہاں پھوپی اور بھتیجی وغیرہ کے درمیان جمع کرنے کی حرمت کا تذکرہ نہیں صرف جمع بین الاختین کی حرمت کا بیان ہے۔

جوابات | (۱) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ جمہور نے حدیث مذکور کو آیت کے عموم کیلئے مخصص قرار دیا ہے۔ (۲) علامہ ابوعبیدؒ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے تو ... اِنی لَستُ اُحرم علیکم بعد نہیں فرمایا۔

(۳) نیز بندوں پر حضورؐ کی اوامر ونواہی میں اطاعت کو فرض کیا لہذا یہ بھی نہی کے تحت میں داخل ہے،

(۴) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیثِ مشہور ہے لہذا اس سے کتاب اللہ پر زیادتی کیجا سکتی ہے۔

محرمات رضاعیہ کے استثناء کی چند صورتیں | عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یحرم من الرضاعۃ مایحرم من الولادۃ (بخاری)

الرضاعۃ والرضاع بمعنی عورت کے پستان سے بچہ کا دودھ پینا، یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ نسب کیوجہ سے جو رشتہ حرام ہوجاتا ہے وہی رضاعت کیوجہ سے بھی حرام ہوجاتا ہے ہاں کچھ مسائل ایسے ہیں جو اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں، استثناء شدہ مسائل کو علامہ طحطاویؒ نے کچھ اوپر بیس ذکر کئے ہیں، صاحب درمختارؒ نے اکیس بیس ۱۲۰ اور شیخ عابد مدنیؒ نے دوسو سولہ تک شمار کیا ہے۔

صاحب درالمختار فرماتے ہیں "یحرم علے الرضیع ابواہ من الرضاع و اصولھما و فروعھما من النسب والرضاع جمیعا"، اس سے واضح ہوتا ہے کہ رضیع (دودھ پینے والا بچہ) کے رشتہ دار مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) کے رشتہ دار نہیں بنتے تو گویا حرمت رضاع رضیع کے رشتہ داروں میں نہیں ہوگی حالانکہ حرمت نسب میں مولود بچہ کے رشتہ دار بھی اپنی ماں کے رشتہ داروں پر حرام ہوجاتے ہیں، اسکی وجہ یہ ہے کہ بسبب تحریم مرضعہ کے اجزاء ہیں جو دودھ بنکر رضیع کے غذا اور اس کے جسم کے جزء بنتا ہے اسی لئے مرضعہ کے تمام رشتہ داروں میں جزئیت کا رشتہ ہوجاتا ہے لیکن یہ بات رضیع کے رشتہ داروں میں

موجود نہیں کیونکہ رضیع کے رشتہ داروں اور مرضعہ کے درمیان نسب کا تعلق ہے اور نہ ہی رضاعت وجزئیت کا محرمات رضاعیہ کی مندرجہ بالا تفصیل کو ایک شعر میں جمع کر دیا گیا ۔

؎ ازجانب شیردہ ہمہ خویش شوند ؛ وز جانب شیرخوار زوجان وفروع ۔

ان مستثنیات میں سے چند صورتیں مع علت درج ذیل ہیں :۔

(۱) رضاعی بھائی کی ماں، نسبی بھائی کی ماں حرام ہے کیونکہ وہ یا تو بچے کی والدہ ہوتی ہے یا موطوءۃ الاب، لیکن رضاعت میں کبھی اجنبیہ عورت ایک بھائی کی مرضعہ ہوتی ہے لیکن دوسرے بھائی سے اس کا کوئی رشتہ نہیں ہوتا لہٰذا وہ حرام نہ ہو گی ۔

(۲) رضاعی پوتے یا نواسے کی ماں، نسبی پوتے یا نواسے کی ماں بالاجماع حرام ہے کیونکہ وہ اپنی بیٹی یا اپنے بیٹے کی بیوی ہوتی ہے لیکن رضاعت میں حرام نہیں کیونکہ کبھی اجنبیہ عورت پوتے یا نواسے کو دودھ پلا دیتی ہے اور اس کے دادا پر کوئی رشتہ ہونے کی وجہ سے حرام نہیں ہوتی ۔

(۳) رضاعی بیٹے کی جدہ، بیٹے کی جدہ نسبی لحاظ سے حرام ہے کیونکہ وہ ماں ہوتی ہے یا بیوی کی ماں لیکن رضاعت میں کبھی اجنبی عورت بچے کو دودھ پلا دیتی ہے تو وہ اس کے والد پر حرام نہیں، کیونکہ ان کے آپس میں کوئی تعلق نہیں ۔

(۴) رضاعی بیٹے کی بہن نسب میں بیٹے کی بہن یقیناً حرام ہے کیونکہ وہ بیٹی یا بیٹا (سوتیلی بیٹی) ہوتی ہے لیکن رضاعت میں وہ کبھی اجنبی ہوتی ہے اس لئے حرام نہ ہوگی ۔

اعتراض جن صورتوں کو فقہاء کرام حدیث سے استثناء کرتے ہیں یہ صحیح نہیں کیونکہ اس میں عقلی دلیل سے حدیث کے عموم کی تخصیص لازم آتی ہے

جواب : یہ استثناء منقطع ہے، پس جن صورتوں کو فقہاء نے مستثنیٰ کیا ہے ان کو حدیث لغۃً شامل نہیں کرتی تاکہ تخصیص بالعقل لازم آئے، یا کہا جائے جن عورتوں پر امہات، بنات، اخوات خالات وغیرہ کا اطلاق کیا جائے وہی حرام ہوگی مستثنیٰ صورتوں میں ان اسماء کا اطلاق نہیں کیا جاتا لہٰذا اولاً وہ حدیث کے تحت میں داخل بھی نہیں ۔

مرضعہ کے شوہر سے حرمت رضاعت کا تعلق | قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ عمك فليلج عليك " آپ نے فرمایا بے شک وہ تیرا چچا ہے اس لئے وہ تیرے پاس آ سکتا ہیں ۔

مذاہب | ① ابن عمرؓ، ابن زبیرؓ، رافع بن خدیجؓ تابعین میں سعید بن المسیبؒ، ابوسلمہؒ، قاسمؒ، سالمؒ، سلیمانؒ، عطاءؒ، شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ، فقہاء میں سے ربیعہؒ بن رائے، ابراہیم بن علیہ، داؤد ظاہریؒ، وغیرہم فرماتے ہیں حکم رضاعت عورت کے ساتھ خاص ہے۔ صاحب لبن یعنی مرضعہ کا شوہر کے حق میں حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

② جمہور صحابہؓ وتابعین، ائمہ اربعہ، صاحبین، اوزاعیؒ، ثوریؒ، ابن جریجؒ، اسحٰقؒ، ابوثورؒ وغیرہم کے نزدیک حرمت رضاعت مرضعہ کا شوہر اور اس کے اصول و فروع دونوں کی جانب میں ثابت ہوگی

دلائل فریق اوّل | ① قولہٗ تعالیٰ وامّہاتکم اللّٰتی ارضعنکم

یہاں محرّمات کی فہرست میں رضاعی ماں کی حرمت کا بیان ہے لیکن رضاعی پھوپی اور لڑکی وغیرہ کی حرمت کا ذکر نہیں حالانکہ نسب میں ان سب کی حرمت کا بیان ہے، اس سے معلوم ہوا لبن فحل کی حرمت میں کوئی اثر نہیں۔ ② حرمت رضاعت جزئیت کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی مرضعہ کا دودھ بچہ کا جزء بن جاتا ہے لیکن اس کے شوہر سے بچہ کو یہ تعلق نہیں ہوتا۔

دلائل جمہور | ① حدیث الباب، یہاں مرضعہ کے شوہر کے بھائی (افلح) کو چچا کہا گیا اور رضاعی چچا کو حقیقی چچا کے حکم میں قرار دیا ② عورت کے پستان میں دودھ اترنے کا سبب مرد و عورت دونوں کا نطفہ ہے جس سے حمل قرار پکڑتا ہے لہٰذا حرمت رضاعت دونوں سے ہونا ضروری ہے

جواب: ① ایک شئی کیلئے کوئی حکم ذکر کرنے سے اس کے ماسوا سے حکم کی نفی ثابت نہیں ہوتی، خصوصاً جبکہ احادیث صحیحہ سے اس کا ثبوت پایا جائے وان کان القرآن ساکتاً عنہ مثلاً آیت میں حرمت مصاہرت کا تمام رشتوں کا بیان نہیں ہے بلکہ احادیث ہی اس پر ناطق ہے، انہوں نے جو قیاس کیا وہ صریح نص کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ② نیز دودھ کا سبب وطی ہے لہٰذا اس دودھ میں شوہر کا حصہ یقیناً ہے۔ (بذل المجہود ص۸ ج۳، التعلیق ص۳۰ ج۴، فلاح وبہبود ص۴۴۶ ج۲، عرف الشذی ص۴۰۶، تکملہ فتح الملہم ص۲۱-۲۲ ج۱)۔

مقدار رضاعت میں اختلاف | س: الحادسہ ۱۴۲۱ھ مشکوٰۃ، وفاق، نسائی ۱۴۰۵ھ

فی روایۃ عائشہؓ لاتحرم المَصّۃُ والمَصّتان وفی اخریٰ لام الفضلؓ (امرأۃ عباسؓ) لاتحرم الاملاجۃ والاملاجتان، مصّۃ بمعنی چوسنا یہ فعل رضیع ہے املاجۃ بمعنی منہ میں چھاتی داخل کردینا ہے، یہ فعل مرضعہ ہے۔

مذاہب ① حضرت حفصہؓ اور عائشہؓ کی ایک روایت میں دس چسکاریاں ہی موجب حرمت ہیں
② عائشہؓ (فی روایۃ) عبداللہ بن زبیرؓ، عطاءؒ، طاوسؒ، سعید بن جبیرؒ، عروہ بن زبیرؒ، امام شافعیؒ، امام اسحٰقؒ، امام احمدؒ کی ایک روایت اور بعض حجازیین کے نزدیک کم از کم پانچ مرتبہ چوسنے یا دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی، اس سے کم میں نہیں۔ امام نوویؒ اور دوسرے بعض شوافع نے ثبوت حرمت رضاعت کو پانچ مرتبہ شکم سیر مختلف اوقات میں بھوک کی حالت میں پینے پر موقوف رکھا
③ امام احمدؒ (فی روایۃ) ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ، اور اس کے متبعین کے نزدیک تین چسکاریاں موجب حرمت ہیں اس سے کم میں نہیں۔
④ ابو حنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ بخاریؒ، احمدؒ (فی روایۃ) صاحبینؒ، حسن بصریؒ عبداللہ بن مبارکؒ، وکیعؒ، جمہور صحابہؓ و تابعینؒ اور اکثر فقہاء و محققین کے نزدیک کچھ دودھ کم پئے یا زیادہ بشرطیکہ دودھ بچہ کے پیٹ میں پہنچ جائے موجب حرمت ہیں۔ اجلّہ صحابہ میں حضرت علی رضؓ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ بھی اس کے قائل ہیں۔

دلائل حضرت حفصہؓ کی دلیل آیت عشر رضعات ہے شاید انکو عشر رضعات کے نسخ کے علم نہ تھا۔
دلیل مسلک ثانی :۔ اثر عائشہؓ ثم نسخ بخمس معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی فیما یقرأ من القرآن۔ جب خمس معلومات کے ذریعہ عشر رضعات منسوخ ہوگئی لہٰذا خمس رضعات سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔
دلیل مسلک ثالث :۔ لا تحرم المصۃ والمصتان الخ ان روایات سے مفہوم ہوتا ہے کہ ایکبار یا دو بار چوسنا حرام نہیں کرتا بلکہ تین رضعات کی ضرورت ہے۔
دلیل مسلک رابع ① لعموم قولہ تعالیٰ: وامھاتکم اللتی ارضعنکم۔ ② ولعموم حدیث الباب یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من الولادۃ۔ ③ قول شارع عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (متفق علیہ) مذکورہ آیت اور احادیث میں مطلق رضاعت کو موجب حرمت قرار دیا گیا ہے، اس میں نہ قلیل و کثیر کا فرق ہے اور نہ کسی عدد کا بیان ہے۔
④ روی ابو حنیفۃؒ عن الحکم بن عتیبۃؒ عن القاسم بن المخیمرۃ عن شریح بن ھانی عن علیؓ بن ابی طالب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یحرم من الرضاع ما یحرم

من النسب قليلہ وكثيرہ (عقود الجواهر المنيفة للزبيدی) قيل رجال هذا الحديث كلهم ثقات (تکملہ فتح الملہم ص۳۶ ج۱)

⑤ عن ام سلمۃ رض قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء فی الثدی (ترمذی، مشکوٰۃ ص۲۷۴ ج۲) یہاں مطلق رضاعت کو وجہ حرمت قرار دیا ہے۔

⑥ قول شارع عن ابن مسعود رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا رضاع الا ما شد العظم وانبت اللحم (ابوداؤد ص۲۸۱) یہ حدیث مرفوع ابن مسعود سے موقوفاً بھی مروی ہے، اور کتاب الرضاع کی اکثر احادیث مسلک حنفیہ اور جمہور کی مؤید ہیں لہٰذا ان کا مسلک احادیث متواتر المعنی سے ثابت ہے۔

⑦ دلیل قیاسی :۔ دودھ ایک بہنے والی چیز ہے مثل منی کے جب منی سے حرمت ثابت ہونے میں کسی قسم کا عدد شرط نہیں تو دودھ میں بھی کسی قسم کا عدد کا اعتبار نہ ہوگا۔

جوابات اور وجوہ ترجیح مسلک حنفیہ

① منسوخ | حرمت رضاعت کا حکم تدریجاً نازل ہوا ہے اولاً عشر مصات کا حکم تھا جس کو بغیر حفصہ رض کے جمہور علماء کے نزدیک منسوخ ہونا مسلم ہے پھر خمس مصات کا حکم ہوا جو چند فقہاء کے بغیر جمہور محققین کے نزدیک منسوخ ہے پھر ثلاث مصات کا حکم ہوا اس کو بھی منسوخ قرار دیا گیا، جمہور اور احناف نے قرآنی آیات اور بیسوں احادیث صحیحہ وصریحہ کے تحت مطلق رضاعت کو حرام قرار دیکر جملہ احادیث کو معمول بہا بنالیا ہے کما صرحہ بنسخہ ابن عباس رض قال وكان ذلك ثم نسخ (ہدایہ ص۳۵۳ ج۲) وہكذا عن ابن مسعود رض قال آل (رجع) امر الرضاع الی ان قليلہ وكثيره محرم (فتح القدیر ص۴ ج۳) وروی عن ابن عمر رض انہ قال قضاء اللہ اولی من قضاء ابن الزبیر حیث قال وامهاتكم اللاتی ارضعنكم (الآیۃ)

② اثر موقوف غیر مقبول | حضرت عائشہ رض کا یہ اثر موقوف ہے اس سے یہ آیت قرآنی ہونا ثابت نہیں ہوتا اس کیلئے بالاتفاق اخبار متواترہ کی ضرورت ہے، شوافع فرماتے ہیں عائشہ رض کی قرأت میں "خمس رضعات" ہے کما روی عن عائشة رض قالت كان هذا الحكم فی مصحفی فاكلته الشاة وقال ابن جرير الطبری الحنفی: ان استدلال الشوافع قد اكلته الشاة (عرف الشذی ص۴۰۰)

(۳) مرجوحیۃ | حضرت عائشہ رض کا اثر خبر واحد کے درجہ میں ہے یہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ کو مقید کرنا صحیح نہیں۔

(۴) اضطراب | عدد رضاعت کے سلسلہ میں حضرت عائشہ رض سے روایات اتنی مختلف ہیں کہ کچھ متعین نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ امام مالکؒ نے مؤطا میں عائشہ رض سے عشر رضعات، ابن ابی خیثمہؒ نے باسناد صحیح سبع رضعات اور عبد الرزاقؒ نے دون سبع رضعات اور خمس رضعات اور امام مسلمؒ نے خمس رضعات کی تخریج کی ہے، ابن حجرؒ شافعی اسی اضطراب کے پیش نظر لکھتے ہیں ھٰذہ الروایۃ مرجوحۃ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔

(۵) ترجیح محرم | عائشہ رض کا اثر مبیح ہے اور دلائل جمہور محرم ہیں اور بوقت تعارض مبیح پر محرم کی ترجیح ہوتی ہے

(۶) باطناً منقطع | اثر عائشہ رض گو سنداً صحیح ہے لیکن باطناً منقطع ہونے کی وجہ سے متروک ہے کیونکہ وھی فیما یقرأ من القرآن، اس پر دال ہے کہ نبی ؑ کے وصال کے بعد بھی بحیثیت قرآن خمس معلومات کی قرأت پڑھی جاتی تھی حالانکہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ یہ قرآن سے ہو اور خلفاء راشدین اسکو جمع نہ کریں کیونکہ یہ حق تعالٰے کا ارشاد و انا لہ لحافظون کے انکار کا مستلزم ہے جو صراحۃً کفر ہے لہٰذا یہ اُن لوگوں کی قرأت ہے جنکو نسخ کی خبر نہیں پہونچی تھی جب خبر پہونچ گئی تو اس کو ترک کر دیا۔

(۷) وہم راوی | بعض نے اس زیادۃ کو وہم راوی کہا کیونکہ عبد اللہ بن ابی بکر ہی اس زیادہ کیساتھ متفرد ہے۔

(۸) فساد قیاس | نیز شوافع اقرار کرتے ہیں کہ یہ منسوخ التلاوۃ ہے لیکن آیت رجم کے مانند حکم باقی ہے ہم کہتے ہیں قیاس صحیح نہیں کیونکہ بقاء حکم رجم احادیث متواترہ قطعیہ سے ثابت ہے خود حضرت صلعم نے نسخ تلاوت کے بعد بھی رجم کیا لیکن ارضاع بخمس رضعات کے حکم کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ نسخ کا حکم ملتا ہے۔

پس "فتوفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" الخ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی وفات کا وقت قریب آگیا تھا بعض لوگ ناواقفیت نسخ کی بنا پر آپ کے بعد تک پڑھتے رہے حالانکہ آپ کی وفات سے پہلے ہی عشر رضعات کی طرح خمس رضعات والا حکم بھی منسوخ ہو چکا تھا۔

(۹) مصتان کے معنی کنائی | عرفاً بچہ جب ایک یا دو مرتبہ چوستا ہے تو دودھ نہیں اترتا بعد میں اترنے لگتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ المصۃ والمصتان کے کلمات سے بطریق کنایہ اس بات کیطرف اشارہ ہو کہ حرمت اسوقت متحقق ہو گی جب بچہ کے پیٹ میں دودھ یقیناً پہنچ جائے۔

(۱۰) زمانۂ حکم کا لحاظ | لا تحرم المصۃ ولا المصتان یہ خمس رضعات معلومات کے زمانہ کا

حکم تھا پھر یہ حکم اُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِي اَرْضَعْنَكُمْ کی آیت سے منسوخ ہو گیا۔

(۱۱) **ضعف مفہوم عدد** | مفہوم مخالف کا اعتبار کر کے تین بار چوسنے کا شرط لگانا ضعیف ہے۔
(تکملہ فتح الملہم ص۳۵ ج۱، بذل ص۱۱ ج۳، مفتاح ص۴۲۱-۴۲۲، فلاح و بہبود ص۴۴۲ ج۲، قسطلانی ص۲۳ ج۸، عرف ص۴۰۷، ہدایہ ص۳۰۳ ج۲، تعلیق ص۳ ج۴، کوکب ص۳۴ ج۲)۔

مسئلہ تحریم ارضاع الکبیر

قال علیہ السّلام انظرن من اخوانکن فانما الرضاعۃ من المجاعۃ۔ آپ نے فرمایا غور کرو اور سوچو کہ تمہارا بھائی کون بن ہو سکتا ہے؟ کیونکہ شرعی طور سے رضاعت کا اعتبار بھوک کے وقت ہے یعنی جو بطور غذا کے پیا گیا ہو۔ اصطلاح شرع میں رضاعت کہتے ہیں ایک مخصوص مدت تک عورت کا دودھ بچہ کے پیٹ میں پہنچ جانا، منہ کے راستہ سے ہو یا ناک سے معنیٔ اصطلاحی سے مفہوم ہوتا ہے ثبوتِ رضاعت کیلئے مخصوص مدت ہونا شرط ہے۔

مذاہب اور دلائل | (۱) حضرت علیؓ، عائشہؓ، عروہؒ، عطاءؒ، لیثؒ، ابن عُلیہؒ، داؤد ظاہریؒ، ابن حزمؒ، اہل حدیث وغیرہ فرماتے ہیں بالغ آدمی کو اگرچہ ڈاڑھی مونچھ نکل آیا ہے دودھ پلا دینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ لحدیث عائشۃ رضؓ فجاءت سھلۃؓ بنت سھیل وھی امرأۃ ابی حذیفۃؓ فقالت یارسول اللہ اناکنا نریٰ سالماً ولداً (وسالم مولیٰ لامرأۃ من الانصار وکان ابوحذیفۃ تبنیٰ سالماً وانکحہٗ ابنۃ اخیہ) فکان یاوی معی ومع ابی حذیفۃ فی بیت واحد ویرا نی فضلاً (ای متبذلۃ فی ثیاب مھنۃ) وقد انزل اللہ فیھم ماقدعلمت فکیف تریٰ فیہ فقال لھا النبی صلعم ارضعیہ فارضعتہ خمس رضعات فکان بمنزلۃ ولدھا من الرضاعۃ (ابوداؤد ص۲۸۱)۔

اسی طرح مسلم ص۴۶۹ میں اس مضمون پر چند احادیث ہیں اس سے صراحۃً ثابت ہوا ارضاع الکبیر سے تحریم ہوتی ہے۔

(۲) ائمہ اربعہ بلکہ جمہور فرماتے ہیں حرمت صرف ارضاع فی الصغر سے ہوتی ہے۔

(۱) لقولہٖ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ

(۱) لقولہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ ــ

(۲) وقولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرًا ــ

(۳) وقولہ تعالیٰ وفصالہ فی عامین ـ (۴) وبحدیث ام سلمۃؓ لا یحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء فی الثدی وکان قبل الفطام (ترمذی مشکوٰۃ ص۲۷۴ ج۲)

(۵) وبحدیث ابن عمرؓ لا رضاعۃ الا لمن ارضع فی الصغر ـ

(۶) وبحدیث علیؓ لا رضاع بعد فطام ولا صمت یوم الی اللیل (شرح السنۃ مشکوٰۃ ص۲۸۱ ج۲) ـ (۷) وبحدیث الباب الذی ذکرنا ـ

ان تمام آیات واحادیث صراحۃً دلالت کرتی ہیں کہ مقتضی تحریم وہی رضاعت ہے جو صغر سنی میں ہو۔ آیات مذکورہ کی کچھ تشریحات آگے آرہی ہیں ۔۔

جوابات

حضرت سالم کے مذکورہ بالا قصہ کا علماء نے چند جوابات دیئے ہیں :۔

(۱) یہ حکم منسوخ ہے، محب طبریؒ نے احکام میں اسی پر جزم کیا ہے ۔

(۲) یہ واقعہ اوائل ہجرت کا ہے (۳) یہ حضرت سالمؓ اور حضرت ابو حذیفہؓ کی خصوصیت تھی جیسا کہ حضرت ام سلمہؓ اور ازواج مطہرات کے الفاظ میں ہے" واللہ ما نری ھذا الا رخصۃ ارخصھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لسالم خاصۃ " (مسلم ص۴۶۹ ج۱)

وذھب ابن تیمیۃ الی ان الرضاعۃ تعتبر فی الصغر الا فیما دعت الیہ الحاجۃ کرضاع الکبیر الذی لا یستغنی عن دخولہ علی المرأۃ ویشق احتجابھا منہ ویجعل حدیث قصۃ سالم مخصصا لعموم ھذہ الاحادیث، وقال الشوکانیؒ وھذا ھو الراجح عندی ـ

اکثر مدت رضاعت اور اکثر مدت حمل

مذاہب

(۱) علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عمرؓ، ابن عباسؓ، ائمہ ثلثہ، صاحبین یعنی جمہور کے نزدیک اکثر مدت رضاعت دو سال ہیں ۔ (۲) زفر اور حسن بن صالح کے نزدیک تین سال

(۳) عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے سات سال ۔ (۴) ربیعہؒ سے منقول ہے دو سال بارہ دن ۔

(۵) عائشہؓ اور اہل حدیث وغیرہ کے نزدیک پوری مدت عمر ۔ (۶) امام اعظمؒ کے نزدیک ڈھائی سال۔

(۱) اکثر مدت حمل امام اعظمؒ کے نزدیک دو سال ہیں ۔ (۲) امام مالکؒ سے مختلف روایات منقول ہیں، چار سال، پانچ سال، سات سال ۔ (۳) امام احمد اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار سال۔

اکثر مدت رضاعت پر دلائل جمہور (۱) قولہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ (بقرہ آیت ۲۳۳)
یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ جب دو سال کی مدت گذر جائے تو رضاعت کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔
(۲) وقولہ تعالیٰ وحملہٗ وفصالہٗ ثلٰثون شھرًا (احقاف آیت ۱۵) اس میں حمل اور دودھ چھڑانا دونوں کی مدت تیس ماہ قرار دی گئی ہے، حضرت علیؓ وغیرہ فرماتے ہیں حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہے، پس فصال کیلئے دو سال کی مدت باقی رہی، نیز دوسری آیت میں آیا ہے وفصالہ فی عامین، فصال بمعنی فطام دودھ چھڑانا اس سے مراد دودھ پلانا ہے، ملزوم کو لازم کے نام سے موسوم کیا گیا۔
(۳) عن ابن عباسؓ قال لارضاع الا فیما کان فی الحولین (دارقطنی)
اس سے معلوم ہوا کہ دو سال کے بعد رضاعت نہیں ہے، ابن عباسؓ نے فرمایا کہ قرآن کریم نے حمل اور رضاعت کی مشترک مدت تیس ۳۰ ماہ بتلائی ہے ہر ایک کی الگ الگ حد نہیں بتلائی اس کا سبب یہ ہے کہ عادت عامہ یوں ہے کہ بچہ نو ۹ ماہ میں پیدا ہوتا ہے اور جب بچہ پورے نو ۹ ماہ میں پیدا ہو تو ماں کا دودھ پلانے کی ضرورت صرف اکیس ۲۱ ماہ رہجاتی ہے، اور اگر بچہ سات مہینے میں پیدا ہو جائے تو تئیس ۲۳ ماہ دودھ پلانے کی ضرورت ہوتی ہے اور جو بچہ چھ ماہ میں پیدا ہو جائے تو چوبیس ماہ یعنی پورے دو سال دودھ پلانے کی ضرورت ہوگی۔

دلیل امام اعظمؒ وحملہٗ وفصلہٗ ثلٰثون شھرًا (الآیۃ) وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں دو چیزیں مذکور ہیں اور ان دونوں (حمل و فصال) کیلئے ایک ہی مدت یعنی ثلٰثون شہرًا مقرر فرمائی ہے تو یہ مدت دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی کالاجل المضروب للدینین لہٰذا اس آیت میں مدت رضاعت بھی ڈھائی سال ہوئی اور مدت حمل بھی ڈھائی سال ہوئی لیکن مدت حمل میں منقص پایا گیا، لحدیث عائشہؓ: ان الولد لایبقی فی بطن امہ اکثر من سنتین ولو بقدر فلکۃ مغزل،
ظاہر ہے اس قسم کا مضمون شارعؑ کے سماع سے ہی معلوم ہو سکتا ہے تو یقیناً حضرت عائشہؓ نے آنحضرتؐ سے سنا ہوگا، پس یہ قول حدیث مرفوع کے درجہ میں ہے اور مدت رضاعت میں منقص نہیں پایا گیا اس لئے اس کی مدت پوری ڈھائی سال رہے گی۔

سوال ، حضرت عائشہؓ کی حدیث ظنی ہے اور آیت قطعی ہے اور قطعی کی تخصیص تو ظنی کیساتھ جائز نہیں
جواب : آیت مرقومہ شافعیؒ وغیرہم کے نزدیک بھی مؤول ہے کیونکہ انہوں نے بھی تیس ماہ میں سے

چھ ماہ کو اقل مدت حمل مانا ہے اور دو سال کو مدت فصال، اور مؤول کی دلالت قطعی نہیں ہوتی ظنی ہوتی ہے لہٰذا ظنی کی تخصیص ظنی سے ہوئی جو بلاشبہ درست ہے لیکن امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو مدت حمل کیلئے منتص قرار دینا یہ تخصیص نہیں بلکہ یہ نسخ کا مشابہ ہے کیونکہ قرآن میں عموم کا ذکر نہیں بلکہ عدد کا ذکر ہے اب کسطرح اثر عائشہ کو مخصص قرار دیا جائے؟۔ بلکہ امام اعظمؒ کی صحیح وجہ استدلال وہ ہے جو کشاف" اور" مدارک التنزیل" میں مرقوم ہے قال ابوحنیفہؒ المراد بہ الحمل بالاکف (مدارک صفحہ ۱۴۳ ج ۲)

یعنی ان الام تحمل طفلها علی یدیها او فی حجرها مدة ثلثین شهرا۔

راقم السطور کہتا ہے کہ اس آخری تفسیر پر بھی اعتراضات ہیں اس کیلئے تفسیر مظہری اور تکملہ فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہو۔ جمہور حنفیہ کے نزدیک امام اعظمؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بچہ کمزور ہو، ماں کے دودھ کے سوا کوئی غذا نہ لیتا ہو تو مزید چھ ماہ دودھ پلانے کی اجازت ہے مگر فتوی فقہائے احناف کا بھی جمہور ائمہ کے مسلک پر ہے کہ دو سال کی مدت کے بعد اگر دودھ پلایا گیا تو اس سے حرمت رضاعت کے احکام ثابت نہیں ہوں گے۔

حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ اگرچہ فتوی جمہور کے قول پر ہے مگر عمل میں احتیاط کرنا بہتر ہے کہ ڈھائی سال کی مدت کے اندر جس بچہ کو دودھ پلایا گیا ہے اس سے مناکحت میں احتیاط برتی جائے۔ علامہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہم نے آیت کی تفسیر یہ متعین کر دی ہے کہ اسمیں چھ ماہ اقل مدت حمل کے اور چوبیس ۲۴ ماہ مدت رضاعت کے مراد ہیں۔ اسکے بعد بھی امام اعظمؒ کے قول کو ثابت کرنے کیلئے کوشش کرنا درست نہیں۔ اس بنا پر راقم الحروف نے جمہور کے دلائل کے جواب دینے کو ترک کر دیا (تفسیر مظہری، معارف القرآن، تکملہ فتح الملہم صفحہ ۵۲-۵۳ ج ۱، فلاح بہبود صفحہ ۷۷ ج ۳، عرف الشذی صفحہ ۲۷، التعلیق صفحہ ۲۷ ج ۲ وغیرہ۔)

رضاعت میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہے یا نہیں؟

فی حدیث عقبۃ بن الحارث فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کیف وقد قیل"

آپ نے فرمایا کہ تم اس لڑکی کو کسطرح اپنے نکاح میں رکھ سکتے ہو جبکہ یہ کہا گیا ہے کہ وہ تمہاری دودھ شریک بہن ہے۔

مذاہب (۱) احمدؒ، اسحٰقؒ، حسنؒ، کے نزدیک ایک عورت کی شہادت سے رضاعت ثابت ہو جائے گی، صاحب ہدایہ نے مالکؒ کا مذہب بھی یہی بتایا یہ قول ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔

(۲) مالکؒ (فی روایۃ) ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔

(۳) شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چار عورتوں کی شہادت قبول کر لیجائے گی۔

(۴) احنافؒ اور اکثر علماءؒ کے نزدیک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ضروری ہیں (مرقاۃ ۲۲۶/۶)

دلائل امام احمد وغیرہ (۱) حدیث الباب (۲) حرمت حقوق شرع میں سے ایک حق ہے اور حقوق شرع امور دینی ہیں اور امر دین ایک آدمی کی شہادت سے ثابت ہو جاتا ہے وہ ایک آدمی مرد ہو یا عورت، لہٰذا ایک عورت کی شہادت سے بھی رضاعت ثابت ہونا چاہیئے، مالکؒ اور شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ رضاعت کا تعلق عورت کے پستان کے ساتھ ہے لہٰذا رضاعت پر کوئی مرد مطلع نہیں ہو سکتا کیونکہ مرد کیلئے عورت کے پستان دیکھنا حرام ہے ان چیزوں میں موالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی شرط ہے اور شوافع کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے

دلیل احنافؒ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: ان ثبوت الحرمۃ لا تقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح یعنی جب رضاعت کی وجہ سے حرمت ثابت ہو گی تو نکاح بھی باطل ہو گا بطلان نکاح کو ثابت کرنے کیلئے خبر واحد کافی نہیں بلکہ شہادت شاہدین ضروری ہے اس لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں، جیساکہ باقی معاملات میں شہادت کا یہی نصاب ہے۔

جواب حدیث الباب سے فریق اوّل کا استدلال صحیح نہیں کیونکہ سیاق وسباق سے سمجھا جاتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ احتیاط اور ورع کی بناء پر فرمایا تھا ثبوت رضاع اور فساد نکاح کی حیثیت سے یہ حکم نہ دیا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ سائل کیجانب سے فقط استفتاء تھا، اگر یہ ارشاد قضاء کے طور پر ہوتا تو مدعی و مدعی علیہ، گواہ اور قسم ہوتی اس کے بغیر قضاء درست نہیں (قسطلانی ۲۸/۸)

ابن حجرؒ لکھتے ہیں ابو عبیدؒ نے حضرت علیؓ اور عمرؓ وغیرہ سے روایت کیا کہ انہوں نے ایک عورت کی شہادت پر زوجین کے مابین تفریق کرنے سے اجتناب کیا حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر مرضعہ نے گواہ پیش کرے تو تفریق کردو ورنہ زوجین کو اپنی حالت پر چھوڑ دو

کیونکہ اگر یہ دروازہ کھول دیا گیا تو جو عورت جب چاہے گی زوجین میں تفریق کرا دے گی۔

امر دین جو کہا تھا اس کا جواب صاحب ہدایہ کی بات سے ہو گیا، رضاعت پر مرد مطلع نہیں ہو سکتا جو دعویٰ کیا یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ذوی الارحام کیلئے اس کے پستان کی طرف دیکھنا جائز ہے لہٰذا یہ دلیل قابل تسلیم نہیں۔ (فتح الباری، فتح القدیر وغیرہ)

سبب فرقت تباین دارین ہے یا سبیؔ | فی حدیث ابی سعید واصابوا لہم سبایا

مذاہب | (۱) مالکؒ، شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک سبیؔ یعنی مسلمانوں کے ہاتوں جنگ میں گرفتار ہونا سبب فرقت ہے۔

(۲) امام اعظمؒ ابو یوسفؒ [illegible] زفرؒ اور ثوریؒ کے نزدیک اختلاف دارین سبب فرقت ہے۔ لہٰذا سبی اور اختلاف دارین جہاں دونوں ایک ساتھ جمع ہوں وہاں بالاتفاق فرقت ہو جائے گی اور اگر دونوں معدوم ہوں تو بالاتفاق نکاح باقی رہے گا۔

پس اگر میاں بیوی دونوں (۱) مسلمان ہو کر یا (۲) ذمی ہو کر یا (۳) مستأمن ہو کر دار الاسلام میں آئیں تو بالاتفاق فرقت نہ ہو گی کیونکہ تباین دارین اور سبی ایک بھی نہیں پایا گیا۔ (۴) اگر ایک مسلمان ہو کر یا (۵) ذمی ہو کر یا (۶) مستأمن ہو کر آیا تو احناف کے نزدیک فرقت ہو جائے گی، اختلاف دارین کی وجہ سے، اور شوافع کے نزدیک فرقت نہ ہو گی سبی کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔ (۷) اگر ایک گرفتار ہو کر آیا تو سب کے نزدیک فرقت ہو جائے گی کیونکہ دونوں سبب ایک ساتھ جمع ہوتے۔

(۸) اور اگر میاں بیوی ایک ساتھ گرفتار ہو کر آئیں تو احناف کے نزدیک فرقت نہ ہو گی، کیونکہ اختلاف دارین متحقق نہیں ہوا اور شوافع کے نزدیک فرقت ہو جائے گی کیونکہ سبی متحقق ہوا لہٰذا اتفاقی صورتیں چار اور اختلافی صورتیں چار ہوئیں، صاحب فتح القدیر اور صاحب مرقاۃ نے ان آٹھ صورتوں کو چھ میں داخل کر دیا (واللہ اعلم بالصواب)

دلائل فریق اوّل | (۱) حدیث ابی سعید الخدریؓ فی قصۃ سبایا اوطاس، وسبب نزول الآیۃ علیہا وھو قولہ تعالیٰ والمحصنٰت من النساء الا ما ملکت ایمانکم۔ یعنی حرام کی گئی تم پر

وہ عورتیں جو خاوند والی ہیں مگر وہ عورتیں تم پر حرام نہیں جو تمہاری ملکیت میں آگئی ہیں ۔ اس کی تفسیر میں بعض راوی نے فرمایا فهن لهم حلال اذا انقضت عدتهن یہ آیت و حدیث عام ہے کہ عورتیں اپنے شوہروں کے ساتھ گرفتار ہوئیں یا تن تنہا لہذا سبب فرقت سبی ثابت ہوا ۔ (۲) روی فی شرح السنة ان جماعة من النساء ردهن النبیؐ بالنکاح الاول علی ازواجهن عند اجتماع الاسلامین بعد اختلاف الدین والدار منهن بنت الولید بن المغیرة کانت تحت صفوان بن امیة فاسلمت یوم الفتح الخ (موطا مالک، مشکوٰۃ ص ۲۷۵/۲)

(۳) و ان اباسفیان اسلم فی معسکر رسول الله صلی الله علیه وسلم بمر الظهران حین اتی به العباس وزوجته هند بمکة وهی دار حرب اذ ذاک (فتح القدیر ۲۹۳/۳) یعنی صفوان بن امیہ کی بیوی ولید بن مغیرہ کی بیٹی ناجیہ اور عکرمہ بن ابوجہل کی بیوی ام حکیم وغیرہما مکہ میں مسلمان ہوگئی تھیں جو دار الاسلام ہو چکا تھا لیکن ان کے شوہر یمن وغیرہ کو بھاگ گئے تھے جو اسوقت دار الکفر تھا پھر وہ عدت کے اندر لوٹ آئے اس طرح ابوسفیان مرالظہران (وادی فاطمہ) میں اسلام قبول کیا اور اس کی زوجہ ہند مکہ میں کافرہیں فتح مکہ کے بعد انہوں نے اسلام قبول کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تجدید نکاح کے بغیر سب کو سابق نکاح پر برقرار رکھا ۔

(۴) عن ابن عباسؓ انه علیه السلام رد ابنته زینبؓ علی ابی العاص بالنکاح الاول لم یحدث شیئاً (ابوداود) یعنی زینب بنت النبیؐ مسلمان ہوکر دار الاسلام آگئی اور ان کے شوہر ابو العاص مکہ میں اپنے مذہب پر رہے پھر دو سال یا تین یا چھ یا آٹھ سال بعد آکر وہ مسلمان ہوگیا اور انکو تجدید نکاح کا حکم نہیں دیا گیا ۔

دلائل فریق ثانی (۱) قوله تعالیٰ: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ ؕ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِیْمَانِهِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ ؕ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ یَحِلُّوْنَ لَهُنَّ ؕ وَاٰتُوْهُمْ مَّآ اَنْفَقُوْا ؕ وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ (ممتحنہ آیت ۱۰) ....

یعنی وہ عورتیں جو خالص اللہ اور رسول کی محبت ورضا جوئی کیلئے ہجرت کرکے دارالاسلام میں خود چلی آئیں ہیں انکی فرقت مکمّل ہوکر وہ دوسرے سے نکاح کیلئے آزاد ہو جاتی ہیں، لہٰذا مسلمان اُن کے مہر ادا کرکے ان سے نکاح کرلیں یہاں مہر وغیرہ کا ذکر ہے لیکن مقیّد ہوکر آنے اور عدّت گذارنے کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تباین دارین ہی سبب فرقت ہے اگر ہجرت اور تباین دارین کی بنا پر مسلمان عورتوں کے نکاح ان کافر شوہروں سے ٹوٹ نہ گئے ہوتے تو مسلمانوں کو ان سے نکاح کرنیکی اجازت کیسے دی جاسکتی تھی ؟ ۔

(۲) دارین کا حقیقۃً اور حکماً ہر دو اعتبار سے متباین ہونا مصالح نکاح کو ختم کرنیوالا ہے پس یہ محرمیت کا مشابہ ہوگیا بخلاف سبی کے کہ وہ موجب ملک رقبہ ہے اور ملک رقبہ ابتداءً نکاح کا منافی نہیں لہٰذا بقاءً بھی منافی نہوگی ۔

جوابات (۱) آیت وحدیث عام نہیں ہے بلکہ خاص ہے : لقوله علیہ السلام عن محمّد بن علی قال لما کان یوم اوطاس لحقت الرجال بالجبال واخذت النساء فقال المسلمون کیف نصنع ولهن ازواج ... فانزل اللّٰہ تعالیٰ وَالمحصنٰت مِن النساء الخ (احکام القرآن للجصاصؒ ص ۱٦۷ ج ۲)

اس کے بعد جصاصؒ لکھتے ہیں : فاخبر ان الرجال لحقوا بالجبال وان السبایا کنّ منفردات عن الازواج وَالاٰیۃ فیهنّ نزلت وایضاً لم یاسر النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی غزاۃ حنین من الرجال احدا فیما نقل اهل المغازی

اس سے معلوم ہوا کہ جو عورتیں تن تنہا مقید ہوکر آئیں اور ان کے کافر شوہروں جبال میں چلے گئے اوران کے مابین تباین دارین متحقق ہوا ان کے متعلق ہی یہ آیت وحدیث وارد ہوئی ہے علامہ خلیل احمد انبیٹھویؒ لکھتے ہیں قوله تعالیٰ اِلّا ماملکت ایمانکم والمراد منه التی سبیت وحدها واخرجت الیٰ دار الاسلام (بذل المجهود ص ۴۸ ج ۳)

فریق اوّل کا اعتراض ہے کہ آیت قرآنی میں عموم لفظ کا اعتبار ہے سبب خصوصی کا اعتبار کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ عموم آیت کی تخصیص کرنا ہے ۔ اس کا جواب علامہ جصاصؒ نے یوں دیا ہے

کہ احناف کی تفسیر سے عموم آیت کی تخصیص لازم نہیں آتی، بلکہ انہوں نے ایسی تفسیر کی جس کے بغیر آیت احتمال ہی نہیں رکھتی (احکام القرآن)

یا کہا جائے گا کہ آیت کی عمومیت کو ایک مرتبہ لاتنکحوا المشرکات حتی یومن (الآیۃ) بقرہ ۲۲۱ سے خاص کی گئی، پس یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کے مرتبہ میں ہوئی، لہٰذا اسکی عمومیت ظنی ہوگئی ظنی کو ظنی یعنی خبر واحد اور قیاس سے تخصیص کرنا جائز ہے۔ (کما تقرر فی الاصول)

(۲) راقم السطور کہتا ہے نیز آیت "المؤمنات المهاجرات" پر غور کرنے سے امام اعظمؒ کے مذہب ہی راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ آیت تو مؤمنات مہاجرات کے بارے میں نص ہے اور آیت الا ما ملکت ایمانکم فی الحقیقت محرمات کے بیان میں نازل ہوئی ہے گو اشارۃ النص کی حیثیت سے زیر بحث مسئلہ پر بھی دال ہے۔

جوابات دلیل ثانی وثالث

(۱) ابن الہمام رحؒ لکھتے ہیں کہ عکرمہؓ ساحل سمندر تک گئے تھے جو حدود مکہ میں داخل تھا اور صفوان کو مرقا السفن سے واپس لایا گیا تھا جو مکہ کے توابع میں سے ہے لہٰذا اختلاف حقیقۃً متحقق نہیں ہوا۔

(۲) نیز تباین دار کا حکم مستقل سکونت یعنی وطنیت { Nationlity } سے ہوتا ہے کوئی شخص عارضی طور پر سفر کیا یا فرار ہوگیا اس سے نہیں ہوتا اس بنا پر ابو سفیانؓ وغیرہ کے واقعہ پر اختلاف دارین کی تعریف صادق نہیں آتی۔

(۳) اس کے علاوہ ابو سفیان کا ایمان جنگ حنین ۸ھ سے پہلے مشکوک تھا اس کے بعد وہ مؤمن کامل ہوئے لہٰذا مر الظہران میں قبولیت اسلام کی روایت درجۂ تیقن تک نہیں پہنچی۔

جوابات دلیل رابع

(۱) حضرت زینبؓ کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت ابن عباسؓ کی ہے جو فریق اول نے پیش کی اور دوسری روایت عمرو بن شعیبؒ کی ہے وہ یہ ہے ان النبیؐ رد ابنتہ زینب علیٰ ابی العاص بمہر جدید ونکاح جدید (ترمذی، احمد، ابن ماجہ) یعنی آنحضرتؐ نے زینبؓ کو جدید نکاح اور جدید مہر کے ساتھ ابو العاصؓ ہی کی زوجیت میں دے دیا اب اختلاف روایت کی صورت میں ان کیلئے قطعی دلیل نہیں رہی۔ (۲) روایت ابن عباسؓ کا ایک راوی داؤد بن حصین کا حافظہ کمزور ہے (۳) اگر اس روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو بھی فریق اول کے مسلک کے خلاف پڑتی ہے کیونکہ

ابن عبد البرؒ وغیرہ نے اس پر اجماع ثابت کیا کہ جن میاں بیوی کے درمیان اختلاف دین واقع ہوگیا اور وہ باہم خلوت کر چکے ہوں ان کا نکاح عدت ختم ہوجانے کے بعد فسخ ہوجاتا ہے، حضرت زینبؓ کو چھ سال بعد ابو العاصؓ کی طرف لوٹایا گیا تو اتنے عرصہ تک عدت کیسے باقی رہ سکتی ہے، چنانچہ زینبؓ حاملہ ہونے کی حالت میں جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے نکلیں تو ہبار ابن الاسود وغیرہ نے انکو نیزہ مار دیا تھا جس کی وجہ سے بچہ ساقط ہوگیا تھا لہٰذا عدت ختم ہوگئی اور نکاح جدید کی ضرورت ہوئی ۔

(۴) علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں حدیث ابن عباسؓ کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے نکاحِ سابق کے احترام اور حسن سلوک پر ابو العاص کو دوبارہ نکاح دیا تھا نکاح جدید نہ کرنا مراد نہیں اور لم یحدث شیئاً کا مطلب یہ ہے کہ زیادۃ فی الصداق وغیرہ نہیں کیا بلکہ پہلے مہر کے مطابق دوبارہ نکاح کردیا

(۵) عمرو بن شعیب کی روایت مثبت ہے لہٰذا بقاعدہ اصول مثبت نافی پر ترجیح ہوگی ۔

(۶) دوسری روایت عقد جدید اور مہر جدید پر صریح ہے اور پہلی روایت میں بہت سے احتمالات ہیں لہٰذا اخذ بالصریح اولیٰ ہے ۔

(۷) روایت ثانی اصول شریعت کے موافق ہے ۔ (۸) زہریؒ کہتے ہیں کہ دار الاسلام کا دار الحرب سے امتیاز فتح مکہ کے بعد ہوا ہے اس لئے تباین دارین ثابت بھی نہیں ہوا ۔

(۹) خود ابن عباسؓ کا مسلک انکی روایت کے مخالف ہے ہاں ترمذیؒ کے قول کے مطابق حدیث ثانی میں باعتبار سند کچھ ضعف ہے لیکن وجوہ مذکورہ سے قابل ترجیح ہے ۔

{ فتح القدیر ص۲۹۴-۲۹۳ ج۳ ، بذل ص۹ ج۳ ، تکملۂ فتح الملہم ص۷۴ ج۱ ، معارف مدنیہ ۔ انوار المحمود ص۲۹ ج۲ ۔ }

نومسلم جسکو چار سے زائد بیویاں ہوں اس کا حکم

فی حدیث ابن عمرؓ ان غیلان بن سلمۃ اسلم وله عشرة نسوة في الجاهلية فاسلمن معه فقال النبي صلى الله عليه وسلم امسك اربعًا و فارق سائرهن ۔ (ترمذی ، ابن ماجہ)

مذاہب | کسی کافر نے چار سے زائد عورتیں یا دو بہن کو نکاح کیا ہو ،

(۱) اس کے متعلق ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ شوہر اور بیویاں مسلمان ہونے کے بعد اس کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جن چار کو چاہے پسند کرے باقی کو جدا کردے ایسا ہی دو بہن میں سے جن کو چاہے اختیار کرے ان عورتوں اور دو بہن کو ایک عقد میں نکاح کیا ہو یا مختلف عقد میں دونوں کا حکم برابر ہے

(۲) امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہم کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایک ہی عقد میں نکاح کیا ہو تو نومسلم شوہر اور بیویوں اور اختین کے درمیان تفریق کرادے، اگر مختلف عقد میں نکاح کیا ہو تو جن چار عورتوں اور جس بہن سے پہلے نکاح ہوا وہ جائز ہے اور باقی باطل ہے

دلائل فریق اوّل (۱) حدیث الباب (۲) حدیث نوفل بن معاویہ :

قال اسلمت وتحتی خمس نسوة فسألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال فارق واحدة وامسك اربعًا (شرح سنة) (۳) حدیث ضحاک ابن فیروز الدیلمی :

عن ابیہ قلت یارسول اللہ انی اسلمت وتحتی اختان قال اختر ایتهما شئت (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ) ۔ ان احادیث میں آنحضرت صلعم نے ان کا نکاح ایک عقد یا مختلف عقد میں ہونے کے بارے میں سوال کئے بغیر اختیار دے دیا ۔

دلائل فریق ثانی کفار نکاح وغیرہ فروعات کا بھی مخاطب ہیں، لہذا چار کے بعد جتنی شادی ہوئی اور جمع بین الاختین فی عقد واحد دونوں بالکل صحیح ہی نہیں ہوا لیکن ذمیوں کو انکے مذہب پر عمل کی آزادی ہوتی ہے لقولہ دعهم وما یدینون اسلئے انکو اس سے نہیں روکا جاسکتا ہا جب کوئی مسلمان ہوجائے تو جمع بین الاختین فی عقد واحد اور چار سے زائد عورتیں رکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا فقط چار ہی کو رکھے ۔

(عرف الشذی ص۱۰۴، الکوکب الدری ج۱ ص۳۲۲)

(۲) زائد از اربع اور جمع بین الاختین میں عقلی قباحت بھی ہے کیونکہ ان کے حقوق کے ایفاء میں ظلم وجور کا اندیشہ قوی ہے اور جمع بین الاختین میں قطع رحم کا خوف ہے، اس علتوں میں مسلم اور کافر متساوی ہیں ۔

(۳) اگر زائد از اربع یا اختین کو ایک عقد میں نکاح کیا ہو تو ان میں سے کوئی بھی کسی پر اولی اور راجح نہیں ہوسکتی، لہذا جدا کر دیا جائے گا۔ اگر مختلف عقود میں نکاح کیا ہو تو جن چار عورتوں سے پہلے نکاح کیا ہو ان کا نکاح صحیح ہے، امام طحاویؒ لکھتے ہیں :۔

حدثنا احمد عن داؤد عن بکر بن خلف عن غندر عن سعید عن قتادة قال یاخذ الاولی والثانیة والثالثة والرابعة (طحاوی ج۲ ص۱۴۹)

اسی طرح اختین میں اولی کا نکاح صحیح ہے ۔

جوابات (۱) احادیث مذکورہ کا حکم تحریم زائد من الاربع وجمع بین الاختین سے پہلے کی ہے

اور یہ اختلاف مذکور نزول حرمت کے بعد کے نکاحوں میں ہے کمارویٰ عن مکحولؒ انہٗ قال کان ذٰلک قبل نزول الفرائض وتحریم الجمع الذی ثبت بسورۃ النساء الکبریٰ وھی مدنیۃ وروی ان فیروز قال لہٗ ان تحتی اختین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارجع فطلق احدٰیھما ومعلوم انّ الطلاق انما یکون فی النکاح الصحیح فدل ان ذٰلک العقد وقع صحیحًا فی الاصل فدل انہٗ قبل تحریم الجمع ولاکلام فیہ (بذل ص ۹۱ ج ۳) الحاصل نزول احکام سے پہلے جو کام کیا جاتا ہے وہ صحیح ہوتا ہے لہٰذا انکی زائد از ربع اور جمع بین الاختین شادی جائز تھی پھر جب حرمت نازل ہوئی تو زائد از ربع اور جمع بین الاختین نہیں کر سکتا۔

(۲) وقال رشید احمد الجنجوھی معنی التخییر عندنا واللہ اعلم تخییر القدیمات منھن لا التی یعجبنہٗ (کوکب ص ۳۳۷ ج ۱)

(۳) نیز زوج مسلم کو جو اختیار دیا گیا وہ نکاح جدید کے ساتھ ہونیکا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا محمدؒ وغیرہ کا قول زیادہ راجح ہے۔ ۱۲

چار سے زائد بیویاں رکھنے کی حرمت

س، سرکاری ۷۵ء بخاری"

مذاہب

(۱) روافض اور اصحاب ظواہر کے نزدیک نو۹ بیویاں۔ (۲) خوارج کے نزدیک اٹھارہ ۱۸۔ (۳) بعض شیعہ کے نزدیک بغیر حصر و تعیین جتنی چاہے ایک وقت میں نکاح کرنا جائز ہے۔ (۴) تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح میں چار سے زائد عورتیں جمع کرنا درست نہیں۔

دلائل روافض

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع۔

روافض اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں یہاں واو جمع کیلئے ہے لہٰذا دو ۲، تین ۳ اور چار کا مجموعہ نو ۹ ہے، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نو ۹ ازواج مطہرات کو جمع کیا ہے۔

خوارج کہتے ہیں مثنیٰ وثلاث اور رباع یہ عدد مکرر سے معدول ہے لہٰذا اس کا مجموعہ اٹھارہ نکلتا ہے، بعض شیعہ کہتا ہے مثنیٰ وغیرہ کی تعداد جو ذکر کی گئی ہے یہ عرف و عادت کی بنا پر ہے اس سے انحصار مقصد نہیں۔

- (۱) طائف کا رئیس غیلان بن سلمہ جب مسلمان ہوتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا اس کی دس بیویوں سے چار بیویاں رکھ لے اور باقی کو چھوڑ دے (۲) اس طرح نوفل بن معاویہ کو پانچ بیویاں تھیں آپؐ نے حکم دیا انمیں سے ایک کو چھوڑ دے (۳) اس کے علاوہ حارث بن قیس اسدیؓ فرماتے ہیں کہ میں جب مسلمان ہوا تو میرے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انمیں سے چار رکھ لو باقی کو طلاق دیدو (ابوداؤد ابن ماجہ وغیرہ) اسی طرح اور بھی احادیث ہیں۔

(۴) آیت مذکورہ (الف) وہاں فانکحوا میں تمام رجال عالم کو خطاب ہے اور ما طاب لکم من النساء میں تمام عالم کی عورتیں مراد ہیں اس کا واضح مطلب یہ ہے ای رجال عالم ان تمام عورتوں کو بطور نکاح و زوجیت آپسمیں تقسیم کرلو بشرطیکہ مثنیٰ (دو دو) ثلث (تین تین) اور رباع (چار چار) کی قید کو ملحوظ رکھو کیونکہ مثنیٰ ثلاث، رباع ترکیب نحوی کے اعتبار سے ما طاب لکم سے حال ہے اور حال عامل کی قید ہوتا ہے اور یہاں عامل فانکحوا ہے پس اباحت نکاح ان اقسام کے ساتھ مقید ہوگی لہذا چار سے زائد ہونے کی صورت میں اجازت نہ رہے گی چنانچہ کسی امیر نے کہا اس تھیلی کے دنانیر کو دو دو، تین تین، اور چار چار آپس میں تقسیم کرلو، اسکا مطلب یہ ہوگا کہ کسی شخص کو چار دینار سے زیادہ لینے کی اجازت ہرگز نہیں ہوگی، ہکذا النکاح (ب) علی بن حسینؓ سے مروی ہے یہاں واو بمعنی اَوْ یعنی تنویع کیلئے ہے۔ (ج) یا عامل پر عطف ہے تقدیر عبارت ایسی ہے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وانکحوا ما طاب لکم من النساء ثلث وانکحوا ما طاب لکم من النساء ربع یہ تفسیر حضرت زین العابدینؒ کی ہے جو رافضیوں کا بھی امام ہے قال فی فتح الباری ھذا من احسن الادلۃ فی الرد علی الرافضۃ (د) عبد اللہ بن عباسؓ اور جمہور علماء فرماتے ہیں یہ آیت مقام احسان یعنی عورتوں سے نکاح کی اجازت کے بارے میں نازل ہوئی پس اگر چار سے زیادہ جمع کرنا جائز ہوتا تو حق تعالیٰ اس کو ضرور ذکر فرماتا۔

(۵) شرمگاہوں کے معاملہ میں حرمت ہی اصل ہے اس لئے بلا دلیل قوی اقدام کرنا جائز نہ ہوگا

جواب اگر واؤ جمع کیلئے ہوتا تو صیغۂ مفرد یعنی اثنین و ثلٰثۃ واربعۃ لاتے، جب صیغۂ معدولہ لائے تو تقسیم مراد ہے نہ کہ جمع اور جو نو بیویاں حرم نبوت میں آئی یہ آنحضرتؐ کی خصوصیت ہے چنانچہ صحابۂ کرام کے اندر شدت اتباعِ نبوی اور زیادت رغبت فی النساء کے باوجود کسی صحابی سے چار سے زائد نکاح کرنا ثابت نہیں یہ خصوصیت کی دلیل بیّن ہے۔ (معارف کاندھلویؒ ص۲ ج۲، بذل ص۹۱ ج۳، قسطلانی ص۲۳ ج۸، ۲۴ فتح الباری ص۱۳۹ ج۹، کشاف، بحر محیط وغیرہ)

احد الزوجین مسلمان ہونے سے دوسرے پر اسلام پیش کرنا

فی حدیث بن عباسؓ اسلمت امرأۃ فتزوجت .... وردھا الیٰ زوجھا الاول۔

مذاہب (۱) شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں احد الزوجین میں سے کوئی مسلمان ہو جائے تو دوسرے پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ اگر وہ قبل از دخول اسلام لایا ہو تو فی الحال فرقت واقع ہو جائے گی اور اگر بعد از دخول اسلام لایا ہو تو تین حیض کے بعد تفریق کر دی جائیگی کیونکہ بعد الدخول ملک نکاح مؤکد ہو جاتی ہے۔ الحاصل ان کے نزدیک نفس اسلام مؤثر ہے۔

(۲) امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں نفس اسلام سے نکاح نہیں ٹوٹے گا جب تک کہ دوسرا قبول اسلام سے انکار نہ کرے چنانچہ (۱) اگر عورت مسلمان ہو جائے حالانکہ اس کا شوہر کافر چاہے کتابی ہو یا غیر کتابی تو اسکے شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو نکاح باقی رہے گا اگر انکار کر دیا تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور یہ طلاق متصور ہو گا، لہٰذا اگر زوجین کے درمیان خلوت ہو چکی ہو تو عورت مہر کی مستحق ہو گی اور اگر خلوت نہ ہوئی ہو تو اسکو مہر نہ ملے گا، کیونکہ فرقت اس کے انکار کیوجہ سے واقع ہوتی ہے۔

(۲) اگر شوہر مسلمان ہو گیا اور اس کے تحت کافرہ مجوسیہ ہے تو اسپر اسلام پیش کیا جائے گا، پس اگر وہ اسلام لائی تو وہ اپنے شوہر کی بیوی ہے اور اگر انکار کر دیا تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی **الحاصل**:۔ ان کے نزدیک اباء عن الاسلام مؤثر ہے، نیز فرماتے ہیں کہ اس فرقت کو طلاق نہیں شمار کی جائے گی بلکہ فسخ، کیونکہ عورت اہل طلاق سے نہیں لہٰذا قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، نیز امام صاحب کے نزدیک عدت گذر جانے اور تباین

دارین سے بھی فرقت واقع ہوتی ہے ۔

دلیل شوافع اسلام پیش کرنے میں ذمیوں کے ساتھ تعرض کرنا ہے حالانکہ عقد ذمہ کے ذریعہ ہم نے اس بات کی ضمانت دی ہے کہ ہم ان کے ساتھ تعرض نہیں کریں گے ۔

دلائل احناف (۱) حدیث الباب ۔ ان میں احدالزوجین اسلام قبول کرنے کے بعد تفریق کا حکم تو نہیں دیا گیا، چنانچہ ولید بن مغیرہ کی صاحبزادی ناجیہ صفوان بن امیہ کے نکاح میں تھیں اور فتح مکہ کے دن اسلام لے آئی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق نہیں فرمائی، یہاں تک کہ بقول طیبیؒ دو ماہ بعد حضرت صفوان نے اسلام قبول کیا اور اسی نکاح پر برقرار رکھا اس کی تفصیل تباین دارین کی بحث میں گذر چکی ۔

(۲) اسلام لانا تو فرمانبرداری ہے لہٰذا وہ سبب فرقت کا صالح نہیں بلکہ وہ تاکید ملک کا سبب ہے اور احدالزوجین مسلمان ہو جانے سے جو مقاصد نکاح فوت ہو گئے اسکو حاصل کرنے کیلئے دوسرے پر اسلام پیش کرنا ہوگا، اگر وہ اسلام لانے سے انکار کر دیا تو یہ ابار عن الاسلام مقاصد نکاح کے فوت ہونے کا سبب بنا، کیونکہ ابار عن الاسلام سلب نعمت نکاح کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور چونکہ فوات مقاصد نکاح کیلئے فرقت لازم ہے لہٰذا جو سبب فوات کا ہوگا وہی اس کا لازم یعنی فرقت کا سبب بھی ہوگا ۔

(۳) علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں : کہ طحاویؒ اور ابن العربیؒ نے ذکر کیا حضرت عمرؓ نے نصرانی کے ابار عن الاسلام کی وجہ سے نصرانی اور نصرانیہ کے درمیان تفریق کر دی ۔

(۴) اسطرح "تغلب" کا ایک شخص کی نصرانیہ بیوی مسلمان ہو گئی اس نے حضرت عمرؓ کی عدالت میں معاملہ پیش کیا آپ نے فرمایا: تو اسلام لا ورنہ تم دونوں میں تفریق کر دی جائیگی اس نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو آپ نے ان دونوں میں تفریق کر دی ان آثار مذکورہ سے اسلام پیش کرنا ثابت ہوا ۔

جواب امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ذمیوں کے ساتھ تعرض ممتنع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جبری تعرض ممتنع ہے لیکن اس کے ساتھ اختیاری طور پر نفس بات چیت کرنا ممتنع نہیں ۔

(ہدایہ ص۳۴۶ ج۲، فتح القدیر ص۲۸۸ ج۳، معادن الحقائق ص۳۰۲ ج۱، مرقاۃ ص۲۳ ج۶ وغیرہ)۔

بَابُ المُبَاشَرَة

س: ۱۴۰۶ھ وفاق المدارس بنگلادیش - بخاری شریف

اتیان فی دبر المنکوحہ کی حرمت

فی حدیث جابرؓ فاتوا حرثکم انی شئتم سوا اپنے کھیت میں جس طرف سے چاہو آؤ یعنی بیویوں کے پاس پاکی کی حالت میں ہر طرف سے آنے کی اجازت ہے خواہ کروٹ سے ہو یا پیچھے سے یا آگے بیٹھ کر ہو یا اوپر یا نیچے لیٹ کر یا جس ہیئت سے ہو مگر آنا ہو ہر حال میں کھیت کے اندر کہ وہ خاص آگے کا موقع ہے اس کی تفسیر حدیث میں اسطرح آئی ہے(۱) عن ابن عباسؓ قال........

اقبل و ادبر واتق الدبر والحیضۃ (ترمذی ابن ماجہ، مشکوٰۃ ص۲۷۶ ج۲)

اگلے سے اگلی جانب میں آؤ یا پیچھے سے اگلی جانب میں آؤ لیکن مقعد میں داخل کرنے سے اجتناب کرو اور حیض کی حالت میں جماع نہ کرو (مظاہر حق)

یعنی عورتیں مردوں کیلئے سیرگاہ نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان کھیت اور کسان کا تعلق ہے کھیت میں کسان محض سیر و تفریح کیلئے نہیں جاتا بلکہ پیداوار حاصل کرنے کیلئے جاتا ہے نسل انسانی کے فلاح کو بھی انسانیت کی اس کھیتی میں اس لئے جانا چاہیئے کہ وہ اس سے نسل کی پیداوار حاصل کرے مقعد کھیت کی جگہ نہیں لہٰذا ایلاج فی المقعد حرام ہے، آیت میں عموم احوال مراد ہے عموم مواضع مراد لینا منع ہے۔

(۲) نیز یہ قوم لوط کا عمل ہے جس پر قہر خداوندی نازل ہوا۔ (۳) اور اس کے بعد کا کلام وَقَدِّمُوا لِاَنفُسِكُم (الآیۃ) بھی اس کی حرمت پر دلالت کرتا ہے یعنی صحبت کے وقت نیک اولاد کی نیت کرو تاکہ آخرت کی کھیتی بنے جب اغلام سے اولاد کا تولد ناممکن ہے تو نیت کس طرح کریں لہٰذا یہ حرام ہے۔

مذاہب

(۱) روافض اور بعض فرقۂ امامیہ کے نزدیک مع الکراہۃ جائز ہے۔

(۲) جمیع امت کے نزدیک حرام ہے۔

دلیل روافض

عن نافع عن ابن عمرؓ فاتوا حرثکم انی شئتم قال یاتیہا فی (بخاری کتاب التفسیر ص۶۴۹ ج۲) قال ابن کثیرؒ لم یذکر المجرور ای الدبر تنزھًا وھو جائز للعلم بہ وقال القسطلانی لاستنکارہ۔......

لاستنکارہ ای عدم الذکر ۱۲

دلائل جمیع امت (۱) آیت مذکورہ (۲) ویسئلونک عن المحیض قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض (بقرہ آیت ۲۲۲) یہاں حائضہ عورت سے وطی کی ممانعت علت اذی کی بنا پر ہے اس سے بدلالۃ النص اعلام بالیٰ حرمت بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ علت اذی وہاں بھی موجود ہے۔ (۳) قال علیہ السلام ملعون من اتی امراتہ فی دبرھا (ابوداؤد، نسائی، احمد)۔ (۴) ان رجلاً سئل ابن عباسؓ عن اتیان المرأۃ فی دبرھا قال تسئلنی عن الکفر (نسائی) اس طرح وطی فی الدبر کی حرمت پر بہت سی احادیث ہیں گو بعض بطریق سند ضعیف ہیں لیکن کثرت طرق سے قابل استدلال ہوگئی۔

(۵) فی حدیث معقل بن یسار فانی مکاثر بکم الامم (ابوداؤد، نسائی، (مشکوۃ ص ۲۶۷ ج ۲) ترغیب نکاح کے بارے میں یہ حدیث نبوی مشہور ہے اور اس ترغیب نکاح سے اولاد کی کثرت مطلوب ہے ظاہر ہے کہ وطی فی الدبر سے تولد محال ہے۔

جوابات (۱) قال میمون بن مھران ان نافعًا انما قال ذالک بعد ماکبر وذھب عقلہٗ۔ (۲) قال سالم کذب العبد (نافع) اواخطاء انما قال (ابن عمر) لا بأس ان یوتین فی فروجھن من ادبارھن (طحاوی ص ۲۳-۲۴ ج ۲)۔

(۳) قال لنافع انک تقول عن ابن عمر انہٗ افتی ان توتی النساء فی ادبارھن قال کذبوا علیّ الخ (ابن کثیر ص ۲۶۲ ج ۱) خود راوی حدیث نافعؒ سے اس کا انکار ثابت ہوا اسی طرح ابن عمرؓ سے بھی اس کا انکار ثابت ہے کما قال ابن عمرؓ و ما التحمیض فذکرت الہٗ فقال ھل یفعل ذالک احد من المسلمین، معلوم ہوا ابن عمرؓ اس فعل شنیع کو قطعی حرام سمجھتے تھے پس یہ قول سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے لہٰذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہوگیا:

قیل ان ھٰذا الفعل لیس فی الحیوانات ایضًا الا فی الحمار و الکلب و اللہ اعلم۔ (عرف الشذی ص ۱۲۱)

ضبطِ ولادت (برتھ کنٹرول) اور عزل

س: ۹ھ، ۸ھ، ۴ھ وفاق، طحاوی، ۱۴۰۰ھ موطا، ۸ھ اتحاد، مشکوۃ

عن جابرؓ قال کنا نعزل و القرآن ینزل:

① قطع نسل

قرآن و سنت میں غور کرنے سے اس مسئلہ کی دو صورتیں سامنے آتی ہیں، ایک "قطع نسل" یعنی کوئی ایسی صورت اختیار کرنا، جس کے سبب دائمی طور پر انسان اولاد پیدا کرنے کے قابل نہ رہے اس کی جو صورت صحابہؓ کرام کے زمانہ میں معروف تھی وہ اختصار ہے، کتب حدیث میں اس سلسلے کے چند سوال نبی کریم صلعم کی خدمت میں پیش ہوئے سب کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو سختی سے منع فرمایا، اور قطعی حرام قرار دیا، چنانچہ .....

① حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث جو بخاری ص ۷۵۹ ج ۲ میں مذکور ہے۔

② حضرت عثمانؓ بن مظعون کے متعلق حدیث جو بخاری مسلم سے نقل کرتے ہوئے مشکوۃ ص ۲۶۷ ج ۲ میں مرقوم ہے اور اس کی بحث "تبتل اور اختصار کی ممانعت" کے عنوان میں گذر چکی ہے۔

③ حضرت ابوہریرۃ رضؓ کے متعلق حدیث، انہوں نے اپنے فقر و فاقہ کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ شادی کرنے اور اس کے حقوق ادا کرنیکے لئے ان کے پاس کچھ نہ تھا، حضرت حرملہؓ کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مجھے خصی بننے کیلئے اجازت دیجئے اور حضرت ابوہریرۃ رضؓ بار بار پہلی بات کو لوٹاتا رہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں سختی سے منع فرمایا، (بخاری ص ۷۵۹ ج ۲)

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کوئی ایسی صورت اختیار کرنا جس سے جنسی خواہش اور جذبات ہمیشہ کیلئے ختم ہوجائے اور تولید کی قابلیت ہی باقی نہ رہے قطعی حرام اور ناجائز ہے خواہ اس میں کتنے فوائد ہی نظر آئیں۔ (ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت)

قارئین حضرات غور فرمائیں کہ برتھ کنٹرول کی وہ صورت، جسمیں رگ کاٹ کر خصی بنایا جاتا ہے، اور اپریشن، انجکشن یا ایسی دوا کے استعمال جس سے دائمی طور پر اولاد ہی پیدا نہ ہو کیا اس شرح کی روشنی میں حرام نہیں ہے؟ راقم الحروف کہتا ہے ان صورتوں میں جواز کیلئے شرعی حیثیت سے کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

۲۔ منع حمل اسکی جو صورت صحابۂ کرام کے زمانہ میں معروف تھی اسے "عزل" کہا جاتا ہے جس کے متعلق احادیث الباب روشنی ڈال رہی ہیں یعنی ایسی صورت اختیار کرنا جس سے مادۂ تولید رحم میں نہ پہنچے خواہ مرد کوئی صورت اختیار کرے یا عورت کوئی تدبیر کرے بعض صحابہ سے خاص خاص ضرورتوں کے ماتحت لونڈیوں کے ساتھ ایسا کرنا منقول ہے حرہ کے ساتھ کرنے کی روایت بہت کم ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ارشادات اسکے متعلق مختلف سوالوں کے جواب میں فرمائے وہ ایسے ہیں کہ نہ ان سے صاف طور پر ناجائز معلوم ہوتا ہے، اور نہ صراحۃً جائز ہونا مستفاد ہوتا ہے، البتہ آپ کے کلام کے طرز و طریقہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ نے اس عمل کو پسند نہیں فرمایا۔

مذاہب ابن حجر عسقلانی رحمہ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عبدالبر رح اور علامہ ابن ہبیرہ رح نے اس پر اجماع نقل کیا کہ حرہ بیوی سے اس کے اذن کے بغیر عزل کرنا جائز نہیں کیونکہ بیوی کو جماع کے اندر حق حاصل ہے (فتح الباری ج ۹ صہ ۳۰۸)

بعض نے مطلقاً ناجائز قرار دیا، اور بعض نے کہا کہ یہ عمل فی نفسہ ناپسندیدہ ہے مگر خاص خاص ضرورتوں کی بنا پر اجازت بھی دیجاسکتی ہے اور اگر کسی غرض فاسد کی وجہ سے کیا جائے تو ناجائز ہے، علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں عام علماء اس کو جائز اور مباح قرار دیتے ہیں — التعلیق ج ۴ صہ ۳۷

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رح فرماتے ہیں کہ یہ جو عزل کے جواز و عدم جواز کے متعلق ائمۂ سلف میں اختلاف رہا یہ سب قضائی حکم کے بارے میں ہے لیکن دیانۃً یعنی فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ شریعت اس عمل کو پسند نہیں کرتی (عرف الشذی صہ ۲۰۳)

البتہ لونڈی کی اجازت کے بغیر عزل کرنا بالاجماع شرعاً درست ہے۔

دلائل جمہور ۱۔ عن عمرؓ أنّ النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم نہٰی أن یعزل عن الحرّۃ إلّا بإذنہا (ابن ماجہ) مشکوٰۃ ج ۲ صہ ۲۷۶

(۲) عن ابن عباس رضؓ تستأمر الحرّة فی العزل ولا تستأمر الامۃ (بیہقی وغیرہ) یہ تائید جمہور میں نص صریح ہے ۔

مسئلہ ایسی بیوی جو کسی غیر شخص کی باندی ہو وہاں عزل کیلئے اجازت ضروری ہے یا نہیں اور اگر ضرورت ہے تو کسکی ؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں ۱ ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک عزل کیلئے مولی کی اجازت ضروری ہے ۲ مالکؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک عزل بیوی کی اجازت پر موقوف ہے مولی کا اس سے کوئی تعلق نہیں ۳ شافعیؒ کے نزدیک زوج کو کسی سے اجازت لینا ضروری نہیں وہ عزل کرنے نہ کرنے میں مختار ہے ۔

احادیث باب پر ایک نظر (۱) منقول شدہ حدیث (۲) فی حدیث جابرؓ قال علیہ السلام اعزل عنہا ان شئت فانہ سیأتیہا ما قدر لہا (مسلم، مشکوٰۃ ج ۲ صفحہ ۲۷۵) اگر تم چاہو عزل کر لیا کرو لیکن جو بچہ اسکے بطن سے پیدا ہونا قضاء الٰہی میں مقدر ہو چکا ہے وہ ضرور پیدا ہو کر رہیگا (۳) فی حدیث ابی سعید الخدریؓ قال علیہ السلام ما علیکم ان لا تفعلوا ما من نسمۃ کائنۃ الی یوم القیامۃ الا وھی کائنۃ (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ج ۲ صفحہ ۲۵۷)

قولہٗ ما علیکم ان لا تفعلوا میں حرف اَن الف کے زبر کیساتھ یعنی اَن بھی صحیح ہے اور الف کے زیر کیساتھ یعنی اِن بھی صحیح ہے، یعنی اگر وہ بچہ اس دنیا میں آنا ہے تو تم لاکھ عزل کرو اور برتھ کنٹرول کے لاکھ طریقے آزمالو وہ دنیا میں آکر رہے گا اگر اس کا پیدا ہونا مقدر نہیں ہے پھر تم اگر عزل نہ کرو تو تمہارا کوئی نقصان نہیں ۔

خلاصۃ الکلام یہ ہے کہ تمہارا عزل کرنا کوئی فائدہ مند چیز نہیں ہے اس اعتبار سے یہ حدیث عزل کے عدم جواز کیطرف اشارہ کرتی ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ " ان لا تفعلوا " میں حرف لاؔ زائد ہے اس صورت میں اس جملے کے یہ معنی ہونگے کہ عزل کرنے میں کوئی قباحت نہیں اس اعتبار سے یہ حدیث عزل کے جائز ہونے کی دلیل ہو گی (مظاہر حق)

(۴) فی حدیث جدامۃؓ بنت وھب قال علیہ السلام ذالك الوأد الخفی وھی واذا الموؤدۃ سئلت، یہ (عزل) تو مخفی طور پر اولاد کو زندہ درگور کرنے کے حکم میں ہے اور یہ اس آیت کریمہ کے ماتحت داخل ہے ۔ وفی روایۃ ماکنت اری مسلماً یفعل (فتح القدیر) بعض نے کہا کہ حدیث جدامہ ضعیف ہے، لیکن حافظ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بلا شک وشبہ

صحیح ہے اور احادیث صحیحہ کو صرف وہم و گمان کے ذریعہ نظر انداز کرنا جائز نہیں، ابن حزم کہتے ہیں کہ حدیث جدامہ ارجح ہے کیونکہ یہ ممانعت پر دال ہے اور دیگر احادیث اباحت پر ایسی صورت میں ممانعت کی ترجیح ہوتی ہے (بذل ج۳ صفحہ ۵۳)

روایات متعارضہ کے مابین تطبیق

اب ان دونوں قسم کی روایات میں تطبیق دینے کیلئے علامہ شوکانیؒ علامہ ابن قیمؒ وغیرہ محققین نے مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں اس میں سب سے زیادہ راجح صورت یہ ہے کہ روایت جدامۃؓ کو کراہت پر محمول کیا جائے اور دوسری روایات کو جواز پر، اب ان سب روایاتؓ کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل جائز تو ہے مگر مکروہ اور ناپسندیدہ ہے، صحابہ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت کا یہی مسلک ہے کہ اس عمل کو مکروہ قرار دیا جائے علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس عمل کی کراہت خلفائے اربعہؓ ابن عمرؓ اور ابو امامہؓ سے مروی ہے (عینی ج ۲۰ صفحہ ۱۹۵)
ابراہیم نخعی، سالم بن عبداللہ، اسود بن یزید، طاؤس فرماتے ہیں عزل مکروہ ہے ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے بعض لوگوں کو عزل کرنے پر مارا ہے (مظاہر حق ج۳ صفحہ ۷۰)

حامیان ضبط ولادت کے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش

مذکورہ احادیث کی روشنی میں عزل کے اسی جواز مع الکراہۃ سے حامیان ضبط ولادت یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ضبط تولید (برتھ کنٹرول) کا مسئلہ اسلامی نقطۂ نظر سے جائز ہے اور دور حاضر میں خاندانی منصوبہ بندی پر جو زور دیا جارہا ہے مسلمانوں کو اس پر عمل کرنا شریعت کا خلاف نہیں ہے بظاہر بات تو بہت شاندار معلوم ہوتی ہے لیکن اگر غور و فکر سے کام لیکر اس مسئلہ کے تمام گوشوں پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ بات مطلقاً صحیح نہیں چنانچہ اس مسئلہ کی حقیقت کو جاننے کیلئے مندرجۂ ذیل باتوں کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔

۱ - اس موضوع پر جتنی احادیث وارد ہوئی ہیں ان سب پر نظر رکھی جائے

۲ - جن احادیث سے عزل کے جواز کا حکم ثابت ہوتا ہے ان کے محل و موقع اور

پس منظر کو سامنے رکھا جائے ۔

۴ ۔ اسوقت عرب میں جن حالات کے تحت بعض لوگ عزل کرتے تھے ان حالات کو ملحوظ رکھا جائے ۔

٤ ۔ کسی بھی مسئلہ میں قومی وا اجتماعی قانون اور شخصی ضرورت اور انفرادی مصلحت کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس کو پیش نظر رکھا جائے ۔

ان چار باتوں کو ذہن نشین کرنے کے بعد زمانۂ اسلام کے قبل عرب کے حالات کا تاریخی جائزہ لینے سے یہ بات واضح ہو گی کہ ایام جاہلیت میں اہل عرب کے ہاں ضبط ولادت کا جو طریقہ رائج تھا جو کچھ آگے لکھ چکا ہوں اس کو اسلام نے اگر کیسی سختی کے ساتھ منع کیا اور اس بارے میں اہل عرب کی چند صدی کی قدیم عادت کو بدلنے میں کامیابی حاصل کرلی اسکے بعد مسلمانوں کے ایک طبقہ میں عزل کا رجحان پیدا ہوا ، لیکن ایک طرف تو یہ رجحان عام نہیں تھا اور نہ یہ تجدید نسل جیسے مہمل نظریہ کے تحت کسی تحریک کی صورت میں تھا اور نہ اس تحریک کو قومی، سرکاری اور اجتماعی طریقہ پر نافذ کرتا تھا دوسری طرف اس رجحان کے محرک وہ جذبات وخیالات بھی نہیں تھے جو ایام جاہلیت میں اہل عرب اپنی اولاد کو اپنے ہاتھوں موت کے گھاٹ اتار دینے پر مجبور کردیتے تھے۔ بلکہ اس نئے واقعہ کا ایک سبب یہ تھا کہ ان کا ارادہ تھا کہ لونڈی سے اولاد نہ ہو کیونکہ اس زمانہ میں لونڈی رکھنے کا رواج عام تھا جو شرعی طور پر جائز بھی تھا لیکن لونڈی صرف اپنے مالک کی جنسی تسکین کا ذریعہ ہی نہیں ہوتی تھی بلکہ اس سے اور بہت سے سماجی اور معاشرتی فوائد بھی متعلق ہوتے تھے یہ چیزیں لونڈی کے ہاں اولاد پیدا ہونیکے بعد سہل الحصول نہیں رہتی تھیں

نیز عزل کے رجحان کا دوسرا سبب یہ تھا کہ لونڈی اگر ام ولد (بچہ کی ماں) بن جائیگی تو وہ آخر میں (مالک کی موت کے بعد) آزاد ہو جائیگی ، اسکے علاوہ زمانۂ رضاعت میں حمل ٹھہر جانے سے شیرخوار بچہ کو نقصان پہونچنے کا خوف بھی عزل کے رجحان کا ایک خاص محرک تھا جو جدامۃ بنت وہب کے حدیث میں تصریح ہے لہذا ان وجوہ کی بنا پر بعض صحابہ نے عزل کی ضرورت محسوس کی ۔

پس معلوم ہوا کہ جن مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کرنے والوں کے بارے میں منع

نہیں فرمایا تو اسکا تعلق محض شخصی ضرورت اور مخصوص حالات کے پیش نظر تھا ان مخصوص حالات میں آپ کا عزل سے منع نہ کرنا اس بات کی قطعاً دلیل نہیں بن سکتی کہ کسی خاص تحریک یا کسی خاص منصوبہ کے تحت قومی اور اجتماعی بلکہ سرکاری طور پر ضبط ولادت کے مسئلہ کو تسلیم کرلیا اور اس پر عمل کرنا منشا راسلام کے منافی نہیں ہے۔ اسکی منظم تقریر قرۃ العینین صفحہ ۱۹۰ میں ملاحظہ ہو۔

ضبط ولادت کی جائز صورتیں

قاعدہ فقہیہ مسلم ہے "الضرورۃ تبیح المحظورات" اس بنا پر عزل پر قیاس کرکے حالت مجبوری میں ضبط ولادت کے بعض طریقے جائز قرار دئے جاسکتے ہیں مثلاً (۱) عورت اتنی کمزور ہے کہ حمل ٹھہر جانے سے جان کا خطرہ ہے (۲) عورت کی صحت کو غیر معمولی نقصان پہونچنے کا خوف ہو (۳) زمانۂ رضاعت میں شیر خوار بچہ کو نقصان پہونچنے کا قوی اندیشہ ہو (۴) کسی ایسے مقام میں ہے جہاں پر قیام وسکونت کا امکان نہیں (۵) دور ودراز کے سفر میں ہے جس کی وجہ سے بار حمل کا تحمل باعث تکلیف ہو (۶) زوجین کے باہمی تعلقات اچھے نہیں علیحدگی کا قصد ہے (۷) ایسے ہی دوسری ایسی حالت پیش آئی جسکی وجہ سے حاذق طبیب عارضی ضبط ولادت کا کوئی طریقہ اختیار کرنیکا مشورہ دے۔

الغرض کہ شخصی اور انفرادی طور پر کسی شخص کو عذر پیش آنے سے عذر کی حد تک یہ عمل بلا کراہت جائز ہوگا لیکن بلاضرورت کسی قومی اجتماعی پالیسی کی بنیاد پر اسی عمل کو اختیار کرنا اسلام کے بالکل منافی ہے اور شخصی ضرورت بھی اصول شریعت کے خلاف نہونا لازمی ہے۔

دلائل حرمت بآیات قرآنی

(۱) لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ۔ بنی اسرائیل آیۃ ۳۱ — اور اپنی اولاد کو مفلسی کے اندیشہ سے قتل نہ کرو کیونکہ سب کے رازق ہم ہیں ہم انکو رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی

اہل عرب کے جہلا جو فقر وافلاس کے خوف سے اپنی اولاد کو موت کے گھاٹ اتار دیتے تھے انکے ان خیالات باطلہ کی تردید کرتے ہوئے قرآن حکیم نے یہ ارشاد فرمایا ہے، اس کا حاصل یہی ہے کہ تمہارا یہ فعل نظام ربوبیت میں مداخلت کا مترادف ہے۔ تمام مخلوق کے رزق کی ذمہ داری خدائے رزاق نے اپنے ذمہ لی ہے، چنانچہ ارشاد ہے

(۲) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا۔ ھود آیۃ ۶ — یہاں "رزقھا" کی اضافت عہد اور تعین پر دلالت کرتی ہے یعنی قضا وقدر میں جو رزق اس کا مقدر اور معین

ہو چکا ہے وہ اس کو پہونچتا رہیگا خدا کے خزانوں میں کوئی کمی نہیں ۔ اور جانتا ہے کہ وہ کہاں رہتا ہے اور کہاں وہ سونپا جاتا ہے یعنی وہ ہر مخلوق کی مستقل قیامگاہ اور عارضی قیامگاہ کو جانتا ہے وہیں اس کو سامان زیست پہنچاتا ہے ۔

(۳) وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ ۔ (حجر آیت ۲۰/) کوئی چیز ایسی نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس موجود نہو اور ہم ان میں سے اندازۂ معین پر اتارتے ہیں

(٤) وَلِلّٰهِ خَزَائِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلٰكِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَا يَفْقَهُوْنَ ۔ (منافقون آیت ۷) اللہ ہی کے ہیں سب خزانے آسمانوں اور زمین کے لیکن منافق سمجھتے نہیں ہیں ۔

اب ضبط ولادت کے مسئلہ پر غور کیجئے ۱۷۱۰ء میں "مالتھس" نے کثرت آبادی اور قلت خوراک اور اقتصادی بدحالی کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے برتھ کنٹرول کی تحریک اٹھائی تھی اور "فرانس پلاس" نے ادویہ اور آلات کے ذریعہ منع حمل کی تجویز پیش کی تھی اب مسلمانوں کی ایک جماعت بھی اسکو ذریعۂ فلاح و ترقی قرار دے رہے ہیں یہ فی الحقیقت خدا کی ذات پر اعتقاد کامل اور آیات مذکورات پر نظر نہ رہنے کی وجہ سے ہے لیکن جن حضرات کا قلب خدا کی رزاقی اور کارسازی پر یقین کی دولت سے مالا مال ہے وہ قرآنی آیات اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر اس کو حرام قرار دیتے ہیں ،

نیز برتھ کنٹرول سے اخلاق پر بہت برا اثر پڑ رہا ہے کیونکہ وہ عورت اور مرد کو زنا کی طرف لیجا رہا ہے نیز وہ جسمانی ، قومی ، اجتماعی نقصانات طلاق کی کثرت اور شادی کی رغبت کی کمی وغیرہ بہت سی مضرات کا حامل ہونے کیوجہ سے عقلاً بھی حرام ہونا چاہئے ۔ (ماخوذ از ۔ ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت)

غیلہ کی تشریح

فی حدیث جدامۃ ان انھی عن الغیلۃ "

امام مالک موطا میں لکھتے ہیں غیلہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ایام رضاعت میں اپنی بیوی سے جماع کرے ۔ چنانچہ اہل عرب اس حالت میں اپنی بیوی کیساتھ جماع کرنے سے احتراز کرتے تھے کیونکہ ان کا گمان تھا کہ اس حالت میں شیرخوار بچے کو نقصان پہنچتا ہے ، ابن السکیت فرماتے ہیں غیلہ کے معنی حمل کی حالت میں بچے کو دودھ پلانا ۔ عرب کا اعتقاد تھا ایام حمل میں شیرخوار بچے کو دودھ نقصان پہنچاتا ہے اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارادہ فرمایا کہ لوگوں کو ایام رضاعت میں اپنی بیوی کے پاس جانے سے منع کر دے لیکن جب آپنے دیکھا کہ روم و فارس کے لوگ ایسا کرتے ہیں اور انکی اولاد کو کوئی نقصان نہیں ہوتا ۔ تو آپ ؐ نے ممانعت کا ارادہ ترک فرما دیا

وفی حدیث اسماءبنت یزید لاتقتلوا اولادکم سرًا فان الغیل یدرک الفارس فیدعثره ۔ حضرت صلعم نے فرمایا تم اپنی اولاد کو قتل نہ کرو پوشیدہ طریقہ سے کیونکہ غیل سوار پر اثر انداز ہوتا ہے، اور اس کو اس کے گھوڑے سے پچھاڑتا ہے ۔

دفع تعارض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بچہ پر غیلہ کا اثر پڑتا ہے، اور پہلے حدیث سے معلوم ہوا کہ غیلہ بچہ پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے ۔

جواب (۱) علامہ طیبیؒ نے فرمایا پہلی حدیث میں بچہ پر غیلہ کے اثر انداز ہونے کی نفی زمانۂ جاہلیت کے اس اعتقاد کی تردید کیلئے تھی کہ لوگ اس کو مؤثر حقیقی سمجھتے تھے اور اسماء بنت یزید کی حدیث کے ذریعہ غیلہ کے اثر انداز ہونیکا جو اثبات کیا گیا ہے وہ اس بات کے پیش نظر ہے کہ غیلہ فی الجملہ سبب بنتا ہے نہ کہ یہ مؤثر حقیقی ہے ۔

(۲) حدیث جدامہؓ کا ارادۂ ممانعت تحریم پر محمول ہے، حدیث اسماءؓ کی ممانعت نہی تنزیہ پر محمول ہے

(۳) آپ صلعم کی طرف سے ایک حدیث میں ممانعت اور دوسری حدیث میں عدم ممانعت ان دونوں کی بنیاد آپکا اجتہاد تھا یعنی جب آپ نے دیکھا کہ عرب کے لوگ جب غیلہ کرتے ہیں تو ان کے بچے ضعیف اور کمزور ہو جاتے ہیں تو آپنے غیلہ سے منع کیا ۔ مگر جب بعد میں آپ نے روم و فارس کے لوگوں کو دیکھا کہ ان کے ہاں غیلہ کی وجہ سے بچہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تو آپ نے غیلہ کی ممانعت کو ختم کر دیا (فتح الملہم ج۳ ص۵۱۷ ۔ مظاہر حق ج۳ ص۷۷)

باب متممات ما سبق

س وفاق المدارس "بخاری" ۱۴۰۹ھ

خیار عتق کے متعلق اختلاف فی حدیث عروۃ عن عائشۃؓ ولو کان حرًا لو یخیرھا ،،متفق علیہ

اگر بریرہؓ کا شوہر آزاد ہوتا تو اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اختیار نہ دیتے ۔

خیار عتق کے معنٰی آزادی کے بعد عورت نکاح کو باقی یا فسخ کر دینے کا مختار ہونا ۔

مذاہب اگر لونڈی نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ لونڈی آزاد کر دی گئی تو اس لونڈی کیلئے ثبوت خیار عتق میں اختلاف ہے ۔

(۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، زہریؒ، اور لیثؒ وغیرہم کے نزدیک آزادی کے وقت اگر زوج حر ہو تو لونڈی کو خیار عتق ثابت نہیں ہوگا، اور اگر غلام ہو تو خیار عتق حاصل ہوگا ۔

(۲) احنافؒ، اصحاب ظواہرؒ، ثوریؒ، مجاہدؒ، نخعیؒ، طاؤسؒ، حمادؒ، اور ابن سیرینؒ وغیرہم کے نزدیک آزادی کے وقت اس کا شوہر حر ہو یا غلام دونوں صورتوں میں اس کیلئے خیار عتق ثابت ہے ۔

دلائل فریق اول (۱) حدیث مذکور (۲) باب کی دوسری حدیث عن ابن عباسؓ قال کان زوج بریرة عبداً اسود الخ (بخاری)
(۳) خیار عتق کی علت عدم کفاءت ہے کیونکہ عبد حُرّہ کا کفو نہیں شوہر کے حر ہونے کی صورت میں یہ علت موجود نہیں اسلئے خیار بھی نہ ہونا چاہیئے۔

دلائل فریق ثانی (۱) فی حدیث اسود بن یزید عن عائشةؓ کان زوجها حرًا (ترمذی۔ ابن ماجہ نسائی ج۲ ص۱۰۵)
(۲) حضرت عائشہؓ نے جب اپنی باندی بریرۃؓ کو آزاد کر دیا تو بریرہ کو حضورؐ نے فرمایا مَلَکْتِ بضعکِ فاختاری (دار قطنی)
اس حدیث میں حضورؐ نے ثبوت خیار کی علت ملک بضع کو قرار دیا۔ اور اس بارے میں کوئی فرق نہیں کیا کہ بریرۃؓ کا شوہر غلام ہے یا آزاد لہذا دونوں صورتوں میں آزاد کردہ لونڈی کو خیار عتق حاصل ہوگا۔ لونڈی کے آزاد ہونے کے قبل شوہر دو طلاق کا مالک تھا اب بعد العتق تین طلاق کا مالک ہوگا، کیونکہ طلاق کی تعداد میں عورتوں کا اعتبار ہونا دلیل قوی سے ثابت ہے گو شوافع اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اب زیادتی ملک کے دفع کرنے کیلئے اصل عقد ہی کو فسخ کرنیکا اختیار دیا گیا، یہ بات تو دونوں صورتوں میں موجود ہے اسلئے دونوں حالتوں میں اختیار ہونا چاہیئے۔

جوابات (۱) لو کان حرًا لم یخیرها یہ تو عروہ کا کلام ہونا ظاہر اور یقینی ہے کیونکہ نسائی باب خیار الامة تعتق ج۲ ص۱۰۶ میں تصریح ہے قال عروة فلو کان حرًا ما خیرها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نیز مصنفؒ نے بھی عن عائشہ کے بجائے عروہ کہکے اسکی طرف اشارہ کیا ہے اور اگر عائشہ کا کلام ہوتا تو قالت عائشة یا فقط قالت ہوتا لہذا قابل حجت نہیں۔
(۲) اگر حضرت عائشہؓ کا کلام تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی قابل استدلال نہیں کیونکہ عائشہؓ سے تین تابعین نے روایت کی ہے ایک اسود انکی تمام روایات میں آیا ہے کہ بریرۃؓ کا شوہر یعنی مغیثؓ حر تھا دوم عروۃؒ انکی دو متعارض صحیح روایتیں ہیں ایک یہ کہ آزاد تھے دوسری یہ کہ غلام تھے سوم ابن القاسمؒ انکی روایت میں ہے کہ آزاد تھے اور دوسری روایت میں شک کیا گیا اور یقین شک پر غالب ہوتا ہے لہذا آزادی بیان کرنے والی روایت قابل ترجیح ہے
(۳) جن روایات میں انه کان عبدًا آیا ہے انکو حالت متقدمہ پر حمل کیا جائے لانه قال العینی والحریة تعقب الرق ولا ینعکس، اور روایات حریت کو حالت عارضہ متاخرہ بعد العتق پر حمل کیا جائے فلا تعارض۔

٤ ۔ فریق اول کی دونوں حدیثوں کے مقابلہ میں فریق ثانی کی حدیث راجح ہے۔ کیونکہ یہ روایت زیادت یعنی حریت کو ثابت کرتی ہے اور بغیر علم کے عائشہ حریت کو ثابت نہیں کرسکتی ہے ۔ نیز ابن عباس رض کی روایت میں احتمال ہے کہ شاید انکو آزادی کا علم نہوا ہو، اور انہوں نے سابقہ معلومات پر انکو غلام کہا ہو۔

٥ ۔ اگر بالفرض یہ بھی مان لیا جائے کہ تمام روایات میں غلام ہونے کا ذکر ہے، تاہم فریق اول کا مذہب ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا اِنَّمَا خَیَّرتُھَا لِاَنَّ زَوْجَھَا عَبْدٌ ۔ لہذا معلوم ہوا کہ خیار عتق عتق کیوجہ سے ہے عبدیت کیوجہ سے نہیں۔

٦ ۔ ان روایات متعارضہ کو چھوڑ کر «ملکتِ بُضعکِ فاختاری» پر عمل کرو، نیز عبد حرہ کا جسطرح کفو نہیں اسیطرح حر مختلف الخصال ہونے کیوجہ سے بھی ہر حر ہر حرہ کیلئے کفو نہیں ہوسکتا، اسلئے دونوں صورتوں میں اختیار ہونا چاہئے وفی حدیث ابن عباس قالت «لا حاجۃ لی فیہ» یعنی بریرہ نے کہا مجھکو اسکی ضرورت نہیں اس حدیث کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے، بریرہ نے آنحضرت کی سفارش کے بعد بھی رجوع نہ کرنی کیوجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس کا شوہر سیاہ اور بدصورت تھے اور حضرت بریرہ رض خوبصورت تھی۔ واللہ اعلم (مشروحات ہدایہ عینی ۲/۲ ص۹ مرقاۃ ۶/۶ ص۲۴۳ بذل ۳/۳ ص۸۷)

باب الصداق

صداق ۔ بمعنی مہر، مہر کو صداق اسلئے کہا جاتا ہے کہ مہر سے مرد کا میلان عورت کی طرف ہونیکی صداقت معلوم ہوتی ہے، مہر کا اور بھی مختلف نام ہیں سے صداق[۱] و مہر[۲] نحلۃ[۳] و فریضۃ[۴] حباء[۵] واجر[۶] ثم عقر[۷] علائق[۸] ۔

اس کا اکثر قرآن وحدیث میں بھی مذکور ہیں مثلاً وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِھِنَّ نِحْلَۃً (الآیۃ) وَاٰتُوھُنَّ اُجُورَھُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً الآیۃ۔ فَلَھَا الْمَھْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ الحدیث۔ اَدُّوا العَلَائِقَ الحدیث، عُقْرُ نِسَائِھَا الحدیث

اَلْفَاظ دَالّہ عَلَی التملیک سے نکاح منعقد ہونے میں اختلاف

فی حدیث سھل بن سعد اِنِّی وَھَبْتُ نَفْسِی لَکَ ۔

مذاہب ۱، شافعی، مغیرہ، ابن دینار اور ابی ثور کے نزدیک لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے علاوہ دوسرے الفاظ مثلاً لفظ ہبہ وغیرہ سے نکاح منعقد نہیں ہوسکتا۔

۲، احناف، ثوری اور احمد کے صحیح قول کے مطابق ہر وہ لفظ جو تملیک عین فی الحال کیلئے وضع کیا گیا ہے اس سے نکاح منعقد ہوجائیگا۔

دلائل | فریق اول فرماتا ہے (۱) الفاظ دالۃ علی التملیک مثلاً صدقہ، ہبہ، تملیک وغیرہ نکاح کے معنی میں نہ حقیقت ہیں نہ مجاز پس کس طرح اس سے نکاح منعقد ہو؟۔

(۲) وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (احزاب آیت ۵۰) — آن لفظ خالصۃ حال من ضمیر وهبت صفۃ لمصدر محذوف ای هبۃ خالصۃ،

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ ہبہ سے نکاح کا جواز نبی کے ساتھ خاص ہے۔

فریق ثانی فرماتا ہے (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تملیک کے ذریعہ بھی نکاح کرایا

فی حدیث سہل بن سعد الساعدی قال عو هل معك من القرآن شئ قال هي سورة كذا وسورة كذا قال اذهب فقد انكحتكها وفي رواية ملكتكها و في اخرى املكتكها بما معك من القرآن (بخاری ج ۲ ص ۷۷۴) اس کی تشریح میں ابوبکر جصاص تحریر فرماتے ہیں

ففي هذا الحديث انه عقد له النكاح بلفظ التمليك والهبة من الفاظ التمليك فوجب ان يجوز بها عقد النكاح فان قيل قد روى انه قال قد زوجتكها بما معك من القرآن قيل له يجوز ان يكون ذكر مرة التزويج ثم ذكر لفظ التمليك ليبين انهما سواء في جواز عقد النكاح بهما۔

۲۔ قال الملاجیون في تفسيره ان مبنى النكاح الملك واما المصالح الأخر فثمرات وفروع النكاح فاذا جاز بلفظين لا يدلان على الملك وهما النكاح والتزويج فالجواز بلفظ يدل على الملك اولى أن يجوز به وهو الهبة والتمليك وغير ذالك ..

۳۔ طلاق ہر اس لفظ سے واقع ہو جاتی ہے جو اس کے معنی پر صراحۃً یا کنایۃً دلالت کرے لہٰذا نکاح میں ایسا ہونا چاہیے

جوابات | صاحب ہدایہ فرماتے ہیں الفاظ دالۃ علی التملیک نکاح کے معنی میں علاقہ سببیت کی بنا پر مجازاً مستعمل ہیں کیونکہ تملیک سبب ہے ملک متعہ کا محل متعہ میں ملک رقبہ کے واسطہ سے اور نکاح سے ملک متعہ ثابت ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کسی لونڈی کے رقبہ کا مالک بن گیا تو رقبہ یعنی ذات کے ضمن میں اس کے متعہ کا بھی مالک بن جائیگا اور ملک متعہ حاصل ہو جاتا ہے لفظ نکاح سے، تو گویا لفظ تملیک سبب ہوا اور لفظ نکاح مسبب، سبب بول کر مسبب مراد لینا مجازاً درست ہے لہٰذا تملیک وغیرہ الفاظ سے نکاح مراد لیا جا سکتا ہے

۲۔ قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين۔ اس آیت میں بلا وجوب مہر نکاح کے جواز میں خالصة لك

فرمایا لفظ ہبہ سے انعقاد نکاح کو آنحضرت صلعم کیلئے خاص نہیں کیا گیا بلکہ نکاح بلا مہر کی حلت آپکی خصوصیات میں سے ہے آپ کے سوا اگر کوئی بلا مہر نکاح کرے تو اس پر مہر مثل واجب ہوگا ، اس تفسیر کی تائید میں ابوبکر جصاص لکھتے ہیں

"وقد روی نحو ذالك عن مجاهد وسعید بن المسیب وعطاء بن ابی رباح وهذا هو الصحیح لدلالة الآیة والاصول علیها ـ بان اضافة لفظ الهبة الی المرأة دل ذالك علی ان ما خص به النبی صلعم من ذالك انما هو استباحة البضع بغیر بدل وباجازة النبی صلعم العقد منها بلفظ الهبة علمنا ان التخصیص لم یقع فی اللفظ وانما کان فی المهر ـ لقوله تعالیٰ ان اراد النبی ان یستنکحها، سمی العقد بلفظ الهبة نکاحا فوجب ان یجوز لقوله تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم"

(احکام القرآن ج ۳ ص ۴۵۰ ، شروحات ہدایہ عینی ج ۲ ص ۱۳۹ وغیرہ)

مقدار مہر میں اختلاف

قولہ "فالتمس ولو خاتما من حدید"

مذاہب (۱) ابوسعید خدریؓ ، حسنؒ ، عطاءؒ ، ثوریؒ ، لیثؒ ، شافعیؒ ، اور احمدؒ کے نزدیک مقدار مہر کی کوئی تحدید نہیں بلکہ ہر وہ چیز جس پر زوجین رضامند ہو جائیں اور جو عقد بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ چیز عقد نکاح میں مہر بن سکتی ہے ، سعید بن المسیبؒ سے یہ بھی تصریح ہے کہ اگر کسی نے مہر میں ایک کوڑا دیدیا تب بھی عورت حلال ہو جائیگی

(۲) ابن حزمؒ کہتے ہیں جو کا ایک دانہ بھی مہر بن سکتا ہے (۳) مالکؒ کے نزدیک کم تر مقدار ربع دینار یا تین درہم ہے (۴) ابن شبرمہؒ کے نزدیک پانچ درہم (۵) ابراہیم نخعیؒ ، شعبیؒ ، اور احنافؒ کے نزدیک دس درہم ہیں (۶) سعید بن جبیرؒ کے نزدیک پچاس درہم ہیں۔

دلائل فریق اول اور ابن حزمؒ (۱) زیر بحث حدیث میں خاتم الحدید جس کو مہر کیلئے طلب کرنے کا حکم دیا تھا یہ تو بہت کم مال ہے ۔

(۲) فی حدیث جابرؓ قال ؐ من اعطی فی صداق امرأته ملأ کفیه سویقا او تمرا فقد استحل (ابوداؤد)

(۳) فی حدیث عامر بن ربیعة تزوجت علی نعلین فاجازه ـ (ترمذی) صرف دو جوتیوں پر آپ نے نکاح کو جائز قرار دیا ۔ (۴) نکاح ایک معاملہ ہے ہر معاملہ میں فریقین کا اختیار ہوتا ہے لہذا نکاح میں بھی ایسا ہونا چاہیے

دلیل مالکؒ وابن شبرمہؒ باب الولیمہ کی پہلی حدیث عن انسؓ قال عبدالرحمٰن بن عوف انی تزوجت امرأة علی وزن نواة من ذهب قال بارك الله (متفق علیہ)

وزن نواۃ کی تفسیر میں ایک قول ربع دینار کا ہے اس لئے مالکؒ اسی کے قائل ہیں اور دوسرا قول پانچ درہم کا ہے اس لئے
ابن شبرمہ پانچ درہم کے قائل ہیں

۲ - نصاب سرقہ مالکؒ کے نزدیک تین درہم یا ربع دینار ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں اقل مقدار مہر بھی ایسا ہونا چاہئے -

دلائل احناف ، آیات قرآنی ۱- ان تبتغوا بأموالکم (نساء آیۃ ۲۴) اسمیں حق تعالیٰ نے عورت کی حلت کیلئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا مہر مال ہونا چاہئے اور ظاہر ہے دو چار درہم ، جَو کا دانہ ، دو مٹھی ستو یا کھجور وغیرہ کو عرف میں مال نہیں کہا جاتا ہے نیز ابتغاء یعنی کسی چیز کے طلب میں اجتہاد کرنا اس کا تقاضا یہ ہے کہ مال معتد بہ ہو -

۲ ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمن ما ملکت ایمانکم الآیۃ
اسمیں حق تعالیٰ نے اس شخص کو جو طول حرہ پر قادر نہ ہو لونڈی کے ساتھ نکاح کرنیکی اجازت دی ہے معلوم ہوا کہ طول ایک عظیم اور معتد بہ مال ہونا چاہئے ورنہ ظاہر ہے ایک دو درہم سے کوئی عاجز نہیں ہوتا -

۳ - **قول شارع** قال ابن ابی حاتم حدثنا عمر بن عبد اللہ الاودی ثنا وکیع عن عباد بن منصور قال ثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " ولا مہر اقل من عشرۃ دراھم "

ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس اسناد سے یہ روایت حسن ہے ، ابن ہمامؒ فرماتے ہیں شیخ برہان الدین حلبی نے شرح بخاری میں نووی سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے ، علامہ ابن امیر الحاجؒ نے بھی اس کو حسن قرار دیا ہے دارقطنی اور بیہقی میں یہ حدیث بسند ضعیف حجاج بن ارطاۃ مبشر بن عبید وغیرہ راویوں سے مختلف طرق سے بھی منقول ہے امام نوویؒ شرح المہذب میں لکھتے ہیں ضعیف حدیث جو متعدد طرق سے مروی ہو وہ تو درجۂ حسن تک پہنچ جاتی ہے اور وہ قابل احتجاج ہو جاتی ہے -

٤ - **اثر صحابہ** عن علیؓ قال لا تقطع الید فی أقل من عشرۃ دراھم و لا یکون المھر اقل من عشرۃ دراھم (دارقطنی) - اسی طرح ابن عمرؓ وغیرہ سے بھی منقول ہے چونکہ اس قسم کی چیزوں میں رائے اور قیاس کا کوئی دخل نہیں اس لئے یہ روایات حدیث مرفوع کے حکم میں ہونگی

٥ - **دلیل عقلی** نکاح میں بیوی کے مخصوص عضو سے فائدہ اٹھانے کی ملکیت مرد کو حاصل ہو جاتی ہے اور اسکے عوض میں مرد کو مہر واجب ہوتا ہے اب ہم تلاش کریں کہ شریعت میں ایک عضو کا کم سے کم عوض کیا مقرر کیا گیا ہے ثابت ہوتا ہے وہ دس درہم ہے کیونکہ دس درہم کی مالیت چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے

جو ابھی حدیث علیؓ میں گزرا، لہٰذا مہر کی کمتر مقدار دس درہم ہونا چاہئے نیز چوری کی وجہ سے عضو کا احترام ختم ہو جانے کے باوجود جبکہ دس درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے تو ایسا عضو جو محترم ہے بدرجۂ اولی مستحق ہے کہ دس درہم سے اس کا معاوضہ کم نہ ہو۔

(۶) **دلیل فکری** طلاق ابغض المباحات ہیں اس لئے ایسی تدبیریں کی جائیں جس سے طلاق کا معاملہ کم واقع ہو، اور یہ کسی پر مخفی نہیں کہ جس چیز پر انسان رقم خرچ کرتا ہے اس کی زیادہ قدر کرتا ہے لہٰذا دوسرے ائمہ کے اقوال کے مقابلہ میں اقل مہر دس درہم یعنی دو تولہ ساڑھے ۷ ½ سات ماشہ چاندی کا قول اس مقصد کیلئے زیادہ قریب ہے۔

جوابات (۱) نکاح تو معاملہ شرعی ہے، شریعت نے مہر نکاح کی حد مقرر کر دی ہے لہٰذا یہاں فریقین خود مختار نہیں بخلاف بیع کے۔

(۲) دلائل دیگر ائمہ سب اخبار آحاد ہیں لہٰذا نصوص قرآنی کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں۔

(۳) نکاح بغیر مہر بھی جس زمانہ میں جائز تھا یہ احادیث اسی زمانہ کے ہیں۔

(۴) ملاٗ کفیہ سویقاً او تمراً حدیث کے راویوں میں مبشر بن عبید، حجاج بن ارطاۃ دونوں ضعیف ہیں اور اسحٰق بن جبرئیل اور مسلم بن رومان دونوں مجہول ہیں (مرقاۃ ج۳ ص۲۴۶)

(۵) نعلین کی حدیث کو گو ترمذیؒ نے حسن کہا ہے مگر اس کا راوی عاصم بن عبید اللہ ضعیف ہے، ابو حاتم رازیؒ اور ابن حبانؒ نے فرمایا یہ منکر الحدیث اور فاحش الخطار ہے۔

(۶) نیز نعلین کی قیمت دس درہم بھی ہو سکتی ہے۔

(۷) انسؓ کی حدیث میں جو وزن نواۃ ہے اس کی تفسیر میں ربع دینار اور پانچ درہم متعین نہیں بلکہ ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے اس کی قیمت دس درہم بتائی اسطرح اور بھی اقوال ہیں۔

فلذا قال النوویؒ انکر القاضی عیاضؒ علیٰ من احتج بہ علیٰ اقل المھر۔

(۸) اگر ان روایات کو کسی درجہ میں قابل اعتنا مان لیا جائے تو یہ مہر معجل پر محمول ہو گی کیونکہ یہ اہل عرب کی عادت تھی کہ قبل از دخول عورت کی تالیف و تطییب قلب کیلئے کچھ نہ کچھ مہر ادا کرتے تھے یہاں تک کہ ابن عباسؓ ابن عمرؓ وغیرہ سے منقول ہے کہ عورت کو کچھ دیئے بغیر دخول نہیں کرنا چاہئے تمسکاً بمنع النبی علیہ السلام علیاً عن الدخول علی فاطمۃؓ حتی یعطیھا شیئاً فاعطاہا درعہ ثم دخل بہا،

ویحمل حدیث الخاتم ایضاً علیٰ تقدیم شیٔ تالیفا ولما عجز قال ؑ قم فاعلمھا عشرین اٰیۃ

وهی امرأتك و بهٰذا التاویل یجمع الروایات و اما قولهم ان التقدیر بعشرة دراهم زیادة علی الکتاب بخبر الواحد، قلنا هٰذا لیس بخبر الواحد بل بقوله تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم (احزاب ۵۰) فالتقدیر فی جانب الاقل معلوم عند الله تعالیٰ فعلم ان ما یجوز الابتغاء به معلوم ومقدر عند الله لا انه مفوض الی رأی الزوجین الا ان الآیة مجمل فی حق المقدار فوقع الخبر بیاناً لهٰذا الاجمال لا انه تقیید للمطلق او یقال اذا کان الخبر الواحد قطعیاً بالقرائن و غیرها فیجوز به الزیادة ایضاً لانه فی مرتبة القطع ...

مالکؒ نے مقدار ما یجب القطع تین درہم قرار دیکر مقدار مہر بھی تین درہم یا ربع دینار قرار دیا لیکنؒ الحدود تندرئ بالشبہات" کی بنا پر دس درہم کا اعتبار کرنا چاہیئے جس کے بارے میں کچھ صفحے میں حدیث علیؓ نقل کی گئی ہے ۔

قد زوجتکہا بما معك من القرآن الخ	س: سرکاری ۱۹۸۲ء بخاری، وفاق پاکستان ۱۴۰۲ھ نسائی

مہر مال متقوم ہونے کیمتعلق اختلاف

مذاہب: (۱) شافعیؒ احمدؒ (فی روایۃ) اور اہل ظواہر کے نزدیک مہر مسمّٰی مال متقوم ہونا ضروری نہیں لہٰذا تعلیم قرآن اور خدمت دین مہر بن سکتی ہے (۲) زبیرؓ، ابو حنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اسحٰقؒ لیثؒ، صاحبینؒ جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک مہر کیلئے مال متقوم ہونا شرط ہے، مال متقوم نہ ہونے کی صورت میں نکاح درست ہوجائیگا لیکن مہر مثل واجب ہوگا ۔

دلیل شافعی وغیرہ زیر بحث حدیث یہاں سورۂ قرآن پر نکاح کرا دیا، باء اکثر وقت معاوضہ کیلئے استعمال ہوتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ تعلیم قرآن نکاح کا بدلہ ہوسکتی ہے ۔

ادلہ جمہور قرآنی آیات: (۱) ان تبتغوا باموالکم ۔ (الآیۃ) یہاں صراحۃً مال کو مہر کیلئے شرط مقرر کی گئی ہے ۔ (۲) فنصف ما فرضتم (الآیۃ) یہاں طلاق قبل الدخول میں تنصیف مہر کا حکم دیا گیا یقیناً تنصیف مال مفروض کی ہوتی ہے غیر مال کی نہیں ۔ (۳) وآتوا النساء صدقاتهن نحلة (الآیۃ) یہاں اعطاء مہور کا حکم ہے اور یہ اعطاء حقیقۃً اعیان میں ہوتا ہے منافع میں نہیں ۔

قول و فعل شارع علیہ السلام وہ جملہ احادیث جن میں دراہم اور اموال متقومہ کا تذکرہ ہے ۔

جوابات: (۱) خصوصیت ۔ حدیث مذکور شخصیت کی خصوصیت پر محمول ہے، جسطرح سعید بن منصورؒ نے تخریج کی ہے قال زوّج رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأة علی سورة من القرآن و قال

لا تکون لاحد بعدك مهرًا اور مکحولؒ نے فرمایا لیس ھٰذا لاحد بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲) باء سببیت تمام دلائل مذکورہ قرآن میں کہ یہ باء سببیت کیلئے ہے کقولہ تعالیٰ فکلا اخذنا بذنبہ (الآیۃ) یعنی تیری قرآن دانی کیوجہ سے میں نے تیرا نکاح اس عورت سے کردیا جیسا کہ اس باب کے فصل ثالث کی روایت میں ہے فکان صداق مابینھما الاسلام (نسائی) یعنی ام سلیمؓ کے ساتھ ابوطلحہؓ کا نکاح قبولیتِ اسلام کے سبب سے ہے کیونکہ بالاجماع اسلام مہرِ نکاح نہیں بن سکتا اور ان کے اسلام کیوجہ سے ام سلیمؓ نے مہر معاف کردیا تھا زیر بحث حدیث میں بھی شاید عورت نے مہر معاف کردیا ہوگا یا ان صحابی کے ذمے یہ دین ہوگا، حضرت انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یہ نصاب علم تھا مہر نہ تھا اس کی نظیر عرف میں بھی ملتی ہے کہا جاتا ہے عالم ہونے کیوجہ سے نکاح دیا جارہا ہے بلاشک وشبہ عالم ہونا مہر نہیں بلکہ سبب نکاح ہے۔

(۳) خبر واحد سے کتاب اللہ کو ترک کرنا جائز نہیں لہٰذا تعلیمِ قرآن وغیرہ مہر نہیں بن سکتی (فلاح وبہبود ج ۲ ص ۲۷٦۔ فتح الملہم ج ۳ ص ۴۸۳۔ عرف ص ۳۹۷۔ مرقاۃ ج ٦ ص ۲۴۳۔ بذل ج ۳ ص ۳۲ احکام القرآن ج ۲ ص ۱۷۱ وغیرہ)

مہر بحد استطاعت کی سنیت اور مہر فاطمی کی افضلیت، عن ابی سلمۃؓ قال سألت عائشۃؓ کم کان صداق النبی صلعم قالت کان صداقہ لازواجہ ثنتی عشرۃ اوقیۃ ونش نتلك خمسمائۃ درھم (مسلم)

مذاہب مع دلائل (۱) ایک فریق کہتا ہے پانچسو درہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مہر مقرر کر کے سنت کردیا (معارف مدنیہ ج ۱۲ ص ۱۰٦)

یعنی آنحضرتؐ کی سب بیبیوں کا مہر سوائے ام حبیبہؓ کے اور حضرت کی سب بیٹیوں کا سوائے فاطمہؓ کے پانچسو درہم یعنی ۱۳۱ تولہ جس پر زیر بحث حدیث اور درج ذیل حدیث عمرؓ دال ہے۔ عن عمر بن الخطاب قال ان لاتغالوا صدقۃ النساء فانھا لو کانت مکرمۃ فی الدنیا وتقوی عند اللہ لکان اولٰکم بھا نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما علمتُ رسول اللہ نکح شیئًا من نسائہ ولا انکح شیئًا من بناتہ علی اکثر من ثنتی عشرۃ اوقیۃ (سنن اربعہ مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۷۷) (۲) دوسرا فریق کہتا ہے مہر فاطمی جسکو عوام لوگ مہر شرعی کہتے ہیں یعنی چار سو مثقال یا ڈیڑھ سو تولہ چاندی یہ سنت ہے، کیونکہ یہ کتب حدیث میں ہے ان النبی صلعم قال لعلی رضؓ ان اللہ عزوجل امرنی ان ازوجك فاطمۃ علی اربع مأۃ مثقال فضۃ یہاں فاطمہؓ کا مہر چار سو مثقال اللہ تعالیٰ کے حکم سے مقرر کیا گیا لہٰذا یہی سنت ہونا چاہیئے نیز حضرت فاطمہؓ جگر رسولؐ اور سیدۃ النساء ہے انکے لئے

جو مہر مقرر کیا گیا وہ دوسری عورتوں کیلئے بھی مقرر کیا جانا سنت ہونا چاہیے (۳) اکثر علماء محققین فرماتے ہیں مہر بحسب استطاعت سنت ہے چاہے مقدار قلیل ہو یا کثیر اور مہر فاطمی افضل ہے، جہاں مہر مجہول رہے ہو وہاں مہر مثل واجب ہے کیونکہ درج ذیل تعامل صحابہ اور تقریر شارع علیہ السلام اسپر دال ہیں ۔

(۱) تزوج عمرؓ ام کلثوم بنت علیؓ من فاطمة علی اربعین الف درهم (۲) وابن عمرؓ تزوج صفية علی عشرة الاف درهم وكان يزوج بناته علی عشرة الاف ۔ (۳) روی عن الحسن بن علیؓ انهٗ تزوج امرأة فساق اليها مائة جارية قيمة كل واحد منهن الف درهـــــم ۔ (۴) وتزوج ابن عباس شميلة علی عشرة الاف درهم وتزوج انس امرأة علی عشرة الاف درهم اسطرح دوسرے حضرات سے بھی دس بیس ہزار درہم پر اپنا اپنا نکاح انجام دینا منقول ہے ،

(تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق باب الاکفاء جـ۲ صـ۱۳۱)

دوسری طرف دیکھا جاتا ہے کہ ایک صحابی نے جب چار اوقیہ (۴۵ تولہ چاندی) سے نکاح کیا تو اسپر آنحضرت صلعم نے ناراضگی کے طور پر فرمایا کانما تنحتون الفضة من عرض هذا الجبل (مسلم) حالانکہ یہ مہر مہر نبوی صلعم سے بہت کم تھا لیکن اس شخص کے ذاتی حالات کے اعتبار سے زائد تھا اسلئے آپؐ نے ناراضگی ظاہر فرمائی۔ اور جب عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں مہر کی حد بندی کا ارادہ ظاہر فرمایا تھا " قال عمر لا تزيدوا في مهور النساء علی اربعين اوقيـــة " یہ حکم سنتے ہی ایک عورت بول اٹھی اے خلیفۃ المسلمین آپ کو مہر میں حد بندی کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالٰے نے واٰتيـــتم احداهنّ قنطارًا سے واضح فرمادیا کہ مہر کی کوئی حد نہیں، اس عورت کے استدلال کو عمرؓ نے سنتے ہی فرمایا امرأة اصابت و رجل اخطأ یعنی اس معاملہ میں جو کچھ عورت نے کہا وہی ٹھیک ہے اور مرد (حضرت عمرؓ) سے غلطی ہوگئی ۔ (مرقاۃ ، روح المعانی) اب یہ بات واضح ہوگئی کہ مہر کیلئے مال ہونا تو ضروری ہے لیکن مقدار میں زیادتی یا کمی دونوں جائز ہیں اس سے کسی مقدار خاص کی سنیت یا وجوب ثابت نہیں ہو ہاں جو مقدار حد استطاعت کے اندر رہو گی وہ سنت ہے ،اور حدیث عمرؓ مذکور الا لا تغالوا الخ کا مطلب محققین حضرات تحریر فرماتے ہیں زیادتی مہر (جو خارج از طاقت ہے) اگر دنیوی شرافت اور اُخروی بزرگی کی علامت ہوتی تو اس کیلئے آنحضرت صلعم سب سے زیادہ مستحق تھے الخ یعنی اگر کوئی شخص فخر و مباہات یا اخروی بزرگی کے زعم باطل لیکر بہت زیادہ مہر قرار دے ... (جیسے کہ دور حاضر میں جاہل لوگ اسی خیال سے مہر زیادہ قرار دیتے ہیں بلکہ ایک لاکھ یا دو لاکھ روپیہ کا

مہر مقرر کرنا ایک رسم بن گیا ہے) تو وہ شخص شریعت کی نگاہ میں قابل ملامت ہوگا اور اگر اس روایت کا یہ مطلب لیا جائے کہ حضرت عمرؓ نے مطلقاً کثرت مہر کی مذمت بیان فرمائی تو خود چالیس ہزار درہم پر نکاح کرنا یقیناً حیرت انگیز بات ہوگی حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں احادیث سے تقلیل مہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر اس تقلیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اس کا سہولت ادا اور استطاعت ہے نیز فرماتے ہیں آج کل بہت سے نکاح خواں مہر فاطمی پر اصرار کرتے ہیں اور بغیر مرضی لڑکی اور اولیاء کے مہر فاطمی مقرر کر دیتے ہیں اسمیں بڑی احتیاط لازم ہے، حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں مہر فاطمی اور ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن کی مقدار مہر کا لحاظ بشرطیکہ کوئی داعی شرعی اس کے خلاف نہو ایک بابرکت عمل ہے نہ سنت ہے نہ واجب (مجالس حکیم الامت، دعوۃ النظر فی تقدیر المہر وغیرہ ملاحظہ ہو)

بَابُ الوَلِيمَة

ولیمہ خاص طور پر شادی بیاہ کے کھانے کو کہتے ہیں یہ وَلْمٌ بمعنی اجتماع سے مشتق ہے، اس کو ولیمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اجتماعِ زوجین کی تقریب میں کھلایا جاتا ہے، اس کے سوا اور بھی سات قسم کی ضیافت اور کھانا ہے۔ (۱) خرس، یہ اس دعوت کو کہا جاتا ہے جو بچہ کی پیدائش کی خوشی میں کیجائے (۲) اعذار ختنہ کے بعد کی دعوت (۳) وکیرہ تعمیر مکان کے بعد کی دعوت (۴) نقیعہ جو دعوت مسافر کے آنے کی تقریب میں کیجائے خواہ خود مسافر کرے یا اس کے اعزاز میں دوسرا کوئی کرے (۵) وضیمہ مصیبت کے موقعہ کی دعوت (۶) عقیقہ بچہ کے نام رکھنے کی تقریب میں ضیافت یہ ساتویں دن میں ہوتا ہے البتہ کسی مجبوری سے ساتویں روز نہ ہوسکے تو پھر چودھویں یا اکیسویں روز کیا جاسکتا ہے (۷) مادبہ بلا کسی تقریب کے دعوت۔

ضیافت کی یہ تمام قسمیں مستحب ہیں البتہ ولیمہ کے بارے میں اختلاف ہے "معارف مدنیہ" میں لکھتے ہیں "اعذار" مستحب نہیں ہے کیونکہ حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت ہے "فی ولیمۃ الختان" "لم یکن یدعیٰ لھا (مسند احمد) اور" وضیمہ" کے بارے میں فرماتے ہیں مصیبت زدہ کی دعوت دوسرے لوگ کریں تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

ولیمہ کی شرعی حیثیت | فی حدیث انسؓ اولم ولو بشاۃ۔

مذاہب: (۱) مالکؒ (احمدؒ فی روایۃ) بعض شوافع اور ابن حزم ظاہری کے نزدیک

ولیمہ واجب ہے ۔ (۲) جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے

دلائل فریق اوّل (۱) حدیث الباب میں ولیمہ کا حکم دیا گیا ہے (۲) قال علیہ السلام الولیمۃ حق ای واجبۃ (طبرانی) (۳) لما خطب علیؓ فاطمۃؓ قال انہ لابد للعروس من ولیمۃ (احمد)

دلائل جمہور (۱) قال الولیمۃ حق و سنۃ فمن دعی الیھا فلم یجب فقد عصیٰ (طبرانی) اسمیں تو صراحۃ سنت کا اطلاق فرمایا ہے (۲) ھو طعام لسرور حادث فاشبہ سائر الاطعمۃ ۔ لہٰذا دوسری ضیافتوں کے مانند یہ بھی واجب نہ ہونا چاہیے ۔

جوابات (۱) زیر بحث حدیث میں ولیمہ کیلئے بکری ذبح کرنے کا حکم ہے یہ تو بالاتفاق وجوب کیلئے نہیں کیونکہ حضور صلعم نے گھی پنیر وغیرہ کے ذریعہ بھی ولیمہ کیا نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبد الرحمٰن بن عوف کے علاوہ اور کسی کو ولیمہ کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا امر وجوب کیلئے نہیں ہے (۲) قال ابن بطال الولیمۃ حق ای لیس بباطل یندب الیھا وھی سنۃ فضیلۃ (۳) تیسری حدیث میں سے تو وجوب مفہوم نہیں ہوتا ہے ۔

ولیمہ کا وقت (۱) بعض کے نزدیک بعد الدخول (۲) اور بعض کے نزدیک عقد نکاح کے وقت (۳) اور بعض کہتے ہیں عقد نکاح کے وقت بھی کھلانا چاہیے اور بعد الدخول بھی ۔ علامہ سبکیؒ کہتے ہیں ۔ اولم رسول اللہ صلعم حین بنی بزینب بنت جحش (بخاری، مشکوٰۃ ص ۲۷۸ ج ۲) سے بعد الدخول کھلانا ثابت ہوتا ہے ۔

کیا دو دن سے زیادہ ولیمہ کھلانا جائز ہے؟ (۱) بعض کہتے ہیں ایک دن سے زیادہ کھلانا مکروہ ہے (۲) بعض کہتے ہیں زیادہ سے زیادہ دو دن تک کھلایا جاسکتا ہے (۳) مالکؒ کے نزدیک سات دن تک کھلانا مستحب ہے ۔

دلیل مالکؒ حفصہؓ بنت سیرین کی روایت ہے، فرماتی ہیں جب میرے باپ نے نکاح کیا تو انہوں نے سات دن تک دعوت کی جب انصار کا دن آیا تو ابیؓ بن کعبؓ اور زیدؓ بن ثابت کو بھی بلایا (ابن ابی شیبہ، بیہقی) لیکن درج ذیل حدیث مالکؒ کے مسلک کا بالکل مخالف ہے عن ابن مسعودؓ قال رسول اللہ صلعم طعام اول یوم حق (ای ثابت) وطعام یوم الثانی سنۃ وطعام یوم الثالث سمعۃ (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۲۷۹ ج ۲) ہاں روایات میں اسطرح مطابقت ہوسکتی ہے کہ سات دن کی اجازت اس صورت میں ہے جبکہ ہر روز نئے لوگوں کی دعوت ہو اور کراہت اس صورت میں ہے جب ریاکاری، سمعہ اور فخر کیلئے ہو • مصنف مظاہر حق نواب قطب الدین خان لکھتے ہیں زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کا انحصار خاوند کی حیثیت

واستطاعت پر ہے اگر وہ ایک ہی وقت کھلانے کی استطاعت رکھتا ہے تو ایک ہی وقت پر اکتفا کرے ، اگر اس سے زیادہ کی استطاعت رکھتا ہے تو کئی دن اور کئی وقت تک کھلائے ۔

دعوت ولیمہ | مذاہب : (۱) ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے (۲) بعض شافعی " حنبلی " حضرات کے نزدیک فرض عین ہے ۔ (۳) بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے (۴) صاحب ہدایہ اور اکثر علماء نے اسکو سنت لکھا ہے وہ بھی اسوقت جبکہ وہاں منکرات نہ ہوں اور مدعو کو بیماری وغیرہ کا عذر نہ ہو لیکن دور حاضر میں اکثر ولیمہ مسنون کیلئے دعوت نامے دئے جاتے ہیں اور کھانا کھڑے ہو کر کھایا اور کھلایا جاتا ہے یا صرف صاحب ثروت اور دولتمند افراد کو مدعو کیا جاتا ہے اس حیثیت کی تقریب تو مسنون نہیں ہو سکتی ، ولیمہ کے سوا دوسری دعوت کو قبول کرنا (۱) ابن حزم اور بعض شوافع کے نزدیک واجب ہے ۔ (۲) احناف ' موالکؒ ' حنابلہ اور اکثر شوافع کے نزدیک مستحب ہے ۔

اثر صفرة کی توجیہات | فی حدیث انس رأی اثر صفرة مردوں کیلئے زعفرانی رنگ اور خلوق کے استعمال کی ممانعت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے مثلاً نہی النبی ؐ " ان یتزعفر الرجل " نیز اسمیں تشبہ بالنساء ہے ۔

اعتراض | عبد الرحمن بن عوفؓ نے زعفرانی رنگ کیسے استعمال کیا ؟

جوابات | (۱) بعض حضرات نے کہا کہ ممکن ہے کہ یہ رنگ آپ کے کپڑوں میں ہو بدن میں نہ ہو مگر یہ جواب مالکیہ حضرات کے طریق پر چل سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک کپڑوں میں اس کی اجازت ہے ، لیکن ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک اس تاویل کی گنجائش نہیں (۲) ابن عوفؓ کا فعل قبل النہی ہونے پر حدیث کا سیاق وسباق دال ہے کیونکہ یہ واقعہ اوائل ہجرت کا ہے (۳) یا آپ کے بدن پر یہ رنگ آپکی بیوی کے کپڑوں سے لگ گیا تھا ' امام نوویؒ اور علامہ بیضاویؒ نے اسکو ترجیح دی ہے (۴) یا یہ بہت معمولی مقدار میں تھا جس کا صرف اثر باقی تھا اسلئے آپ پر کوئی نکیر نہیں کی گئی (بذل ص ۳۲ ج ۳ ، مرقاۃ ص ۲۵ ج ۶ ، مظاہر حق ص ۱۵ ج ۳ ، فتح الملہم وغیرہ ۔)

عورت کی آزادی کو اس کا مہر قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں | فی حدیث انسؓ وجعل عتقها صداقها (متفق علیہ)

مذاہب : (۱) احمدؒ ' اسحٰقؒ ، ابو یوسفؒ ، ثوریؒ ' طاؤسؒ ، سعید بن مسیبؒ ،

نخعیؒ وغیرہم کے نزدیک جاریہ کی آزادی کو اس کا مہر بنانا صحیح ہے (۲) ابو حنیفہؒ، محمدؒ، زفرؒ مالکؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) وغیرہم کے نزدیک یہ صحیح نہیں، اگر آزادی کو مہر قرار دیا تو وہ آزاد ہو جائے گی البتہ نکاح کے معاملہ میں وہ خود مختار ہوگی یہاں تک کہ اگر اس نے اس شخص سے نکاح کر لیا تو اس کیلئے اس کا مہر مثل واجب ہوگا۔

دلیل فریق اول | حدیث الباب ہے آنحضرت ﷺ نے حضرت صفیہؓ بنت حیی بن خطب کو آزاد کر دیا اور ان کی آزادی کو مہر قرار دیا ۔

دلیل فریق ثانی | و احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم (الآیۃ) اسطرح وہ آیتیں جو بدل البضع مال ہونے کو تقاضا کرتی ہیں جن کا بیان باب الصداق میں گذر چکا، عتق مال نہ ہوتا تو بالکل ظاہر ہے لہٰذا یہ مہر نہیں بن سکتا ۔

جواب (۱) یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے جسطرح بغیر مہر نکاح کرنا اور نو بیویاں وغیرہ نکاح میں لانا آپ ﷺ کیلئے مخصوص تھا چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا ہے

ھذا النبی صلعم فی مثل ھذا (الحکم) انہ یجدد لھا صداقا (طحاوی ج ۲ ص ۱۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے حضرت صلعم کے بعد کسی امت کیلئے یہ حکم نہیں۔ (۲) نصوص قرآنی کے مقابلہ میں قول انسؓ قابل حجت نہیں (۳) یہاں آزادی کو مہر قرار دینا مراد نہیں بلکہ اسکی طرف اشارہ ہے کہ یہ آزادی مہر کے مقام میں واقع ہوا کما یقال الجوع زاد من لا زاد لہٗ یعنی بھوک توشہ کے قائم مقام ہوتی اس شخص کیلئے جسکو کوئی توشہ اور اسباب رزق نہیں، چنانچہ حضرت جابرؓ کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلعم نے صفیہؓ کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیدیا ایک یہ کہ آزاد کر دیا جائے اور وہ مابقیہ رشتہ داروں کے پاس واپس چلی جائیں دوم یہ کہ اسلام قبول کر لیں تو آپ ﷺ ان سے نکاح کر لیں قالت صفیۃؓ اختار اللہ ورسولہٗ

(اخرجہ فی الصفوۃ ۔ فتح الملہم ج ۳ ص ۴۹۹)

غیر مدعو کیلئے دعوت میں جانیکی مذمت | فی حدیث عبد اللہ بن عمرؓ من دخل علی غیر دعوۃ دخل سارقا وخرج مغیرا (ابوداؤد) حضور ﷺ نے حدیث مذکور میں اخلاقی زندگی کی دو بنیادی باتوں کا سبق دیا ہے۔ (۱) کسی کی دعوت کو بغیر عذر قبول نہ کرنا نفس کے تکبر اور عدم محبت پر دلالت کرتا ہے۔ (۲) بغیر دعوت کے کسی کے ہاں پہنچ جانا نفس کے حرص اور

لالچ پر دلالت کرتا ہے، اور بن بلائے شخص کو چور اور لٹیرا کہا گیا یعنی چور اور لٹیرا کسی کے گھر میں گھسنے کیوجہ سے گناہ گار ہوتا ہے اسی طرح غیر مدعو شخص بھی غیر اخلاق فعل کیوجہ سے گنہ گار ہوتا ہے، بعض علماء فرماتے ہیں (۱) اگر کسی شخص نے کسی کو دعوت کی اور کھانے کو اسکے سامنے پیش کرکے مالک بنادیا تو وہ مدعو شخص مختار ہے کہ اسکو خود کھائے یا دوسرے کو کھلائے یا اٹھا کر اپنے مکان لے جائے

(۲) اور اگر داعی نے اسکو مالک نہیں بنادیا ہے بلکہ وہیں بیٹھ کر کھانے کی اجازت دی ہے تو مہمان کیلئے ضروری ہوگا وہاں بیٹھ کر کھائے اس سے کچھ لیجانا یا اور کسی کو کھلانا جائز نہیں ہوگا، نیز مہمان کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی غیر مدعو شخص کو اپنے ساتھ دعوت میں لے جائے ہاں اگر مہمان یہ جانتا ہے کہ غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانے سے میزبان کی مرضی کے خلاف نہ ہوگا تو جائز ہے۔ یہ مسئلہ ابو مسعود انصاری رضی کی حدیث میں اس طرح ہے فقال النبی صلعم یا ابا شعیب ان رجلاً تبعنا فان شئت اذنت له و ان شئت ترکته قال لا بل اذنت له۔ آپؐ نے (میزبان کے گھر پہنچکر) فرمایا ابو شعیب! ایک اور شخص ہمارے ساتھ ہولیا ہے اگر تم چاہو تو اس کو (آنے کی (کھانے پر) اجازت دیدو ورنہ اس کو (دروازہ ہی پر) چھوڑدو۔ ابو شعیب نے کہا نہیں بلکہ میں اسکو بھی اجازت دیتا ہوں۔ علمائے کرام لکھتے ہیں:۔ اگر غیر مدعو شخص کو کھانے میں شریک کئے بغیر واپس کرے تو نرم لہجے سے کہے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس کو کھانے میں سے کچھ دیدے بشرطیکہ وہ اس کا مستحق ہو (مظاہر حق)

راقم السطور کہتا ہے دور حاضر میں عوام و خواص بلکہ مشائخ و پیروں میں بھی اس کا احتیاط نہیں۔

بَابُ الْقَسْمِ

قسم بفتح قاف وسکون سین مصدر ہے یہاں اس سے مراد تعدد ازواج کی صورت میں شب باشی کیلئے باری مقرر کرنا، تن پوشی، موانست اور کھانے پینے میں عدل و مساوات کا لحاظ رکھنا تو واجب ہے لیکن جماع کرنا چونکہ نشاط طبع پر موقوف ہے اس لئے اسمیں برابری کرنا واجب نہیں، ہاں مستحب ہے، قضاءً صرف ایکبار اور دیانۃً کبھی کبھی جماع کرنے سے عورت کا حق ساقط ہوجاتا ہے اور چار مہینہ تک جماع نہ کرنا (جوکہ مدت ایلاء ہے) خاوند کیلئے بالکل نامناسب ہے، اور عدل و مساوات بھی بحد استطاعت واجب ہے حقیقتِ عدل ممتنع ہے چنانچہ اللہ تعالٰی نے

فرمایا۔ (۱) وَلَن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل (نساء آیت ۱۲۹) "دو عورتوں کے درمیان تم پوری برابری ہرگز نہ کرسکو گے اگرچہ اسکی حرص کرو سو بالکل جھک بھی نہ جاؤ" کیونکہ ایک بدصورت ہے دوسری خوبصورت، ایک بوڑھی ہے دوسری جوان۔ ایک بدمزاج ہے دوسری خوش مزاج اسی طرح اور بھی تفاوت ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے اگر ایک کی طرف طبعاً رغبت زیادہ ہوگی تو اسمیں تم معذور ہو لیکن دوسری بیوی سے کلی بے اعتنائی اور بے توجہی اسی حالت میں بھی جائز نہیں، اور قرآن کریم کی درج ذیل آیت سے صراحۃً وجوب عدل ثابت ہے،

(۲) فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ (نساء آیت ۳) "اگر تم کو اس کا خوف ہو کہ ان کیساتھ عدل نہ کرسکو گے تو ایک ہی بیوی پر بس کرو" یعنی عدل نہ ہوسکنے کا غالب احتمال ہو تو کئے عورتوں سے نکاح کرنا بایں معنی ممنوع ہے کہ یہ شخص گنہگار ہوگا نہ بایں معنی کہ نکاح صحیح نہ ہوگا، نکاح یقیناً صحیح ہو جائے گا خوف و اندیشہ ترکِ واجب پر ہوتا ہے لہذا ان کے مابین عدل قائم کرنا واجب ثابت ہوا اسی طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سب بیبیوں کے درمیان پوری مساوات و عدل کی سخت تاکید فرمائی ہے (۳) عن ابی ھریرۃ رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینھما جاء یوم القیامۃ و شقہ ساقط الخ (سنن اربعہ وغیرہ)

الغرض سورۃ نساء کی آیت نمبر ۳ اور حدیث بالا میں امور اختیاریہ کے متعلق وجوب عدل و مساوات کا بیان ہے اور اس کی نمبر ۱۲۹ آیت میں طبعی رغبت اور محبت میں عدم وجوب مساوات کا بیان ہے جس طرح حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے: اللھم ھذا قسمی فیما املک فلا تلمنی فیما تملک ولا املک (ترمذی، ابوداؤد)

ظاہر ہے کہ جس کام پر امام المعصومین صلی اللہ علیہ وسلم بھی قادر نہیں اسپر دوسرا کوئی کیسے قادر ہوسکتا ہے۔ نیز یہ بات واضح رہے باری کی مقدار مقرر کرنے میں شوہر کو اختیار ہے جی چاہے ایک ایک دن یا دو دو دن کی باری مقرر کرے لیکن ایک ہفتہ سے زیادہ کی باری کی تکلیف دہ ہے اسمیں شوہر خود مختار ہونے کیوجہ یہ ہے کہ شوہر پر برابری کرنا تو واجب ہے لیکن برابری کا خاص طریقہ واجب نہیں۔

(ہدایہ ج ۲ ص ۳۴۹، معارف القرآن وغیرہ)

بوقت سفر انتخاب زوجہ میں قرعہ اندازی

عنہا (ای عائشہ) اذا اراد سفراً اقرع بین نسائہ (متفق علیہ)

مذاہب ① شافعیؒ کے نزدیک سفر کیلئے انتخاب زوجہ میں قرعہ ڈالنا واجب ہے
② احنافؒ و مالکؒ کے نزدیک مستحب ہے۔

دلیل شوافع حدیث الباب ہے۔

دلیل احناف و مالکؒ ① زوج کا سفر کرنے کے وقت عورت کا کوئی حق ہی نہیں ہے چنانچہ شوہر بوقت سفر ان میں سے کسی کو نہ لیجانے کے بارے میں بھی مختار ہے اسی طرح اسکو یہ بھی اختیار رہے کہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ سفر کرے۔
② نیز قرعہ اندازی کے ذریعہ حق سفر معلوم کرنا مشکل ہے فان القرعۃ لاتخرج علی وجہ واحد بل مرۃ ھکذا او مرۃ بکذا و المختلف فیہ لایصلح دلیلاً علی شیٔ (انوار المحمود ج۲ ص۲)

جواب: مطلق فعل نبی وجوب پر دلالت نہیں کرتا بلکہ آپؐ کا قرعہ اندازی کرنا صرف ان کے دل خوش کرنے کیلئے تھا لہٰذا مستحب ہوگا (ہدایہ ج۲ ص۳۴۹ مرقاۃ ج۲ ص۲۵۸)

جدیدہ اور قدیمہ کے درمیان وجوب تسویہ فی حدیث ابی قلابۃ اذا تزوج الرجل البکر علی الثیب اقام عندھا سبعا و قسم الخ (متفق علیہ)

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، اسحٰقؒ، ابو عبیدؒ، نخعیؒ، شعبیؒ کے نزدیک باکرہ کے پاس سات دن اور ثیبہ کے پاس تین دن ہے یہ سات دن اور تین دن ان کیلئے مخصوص ہوں گے پھر تقسیم شروع ہوگی (۲) سعید ابن المسیبؒ حسنؒ نافعؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک باکرہ کیلئے تین دن اور ثیبہ کیلئے دو دن مخصوص ہوں گے (۳) ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ، حکمؒ، حمادؒ فرماتے ہیں کہ باکرہ، ثیبہ، جدیدہ، قدیمہ، مسلمہ، کتابیہ، صحیحہ، مریضہ، حائضہ، نفساء وغیرہا سب برابر ہیں یعنی جتنے دنوں نئی بیوی کے پاس رہے اتنے ہی دنوں دوسری بیویوں کے پاس رہنا واجب ہے

دلائل فریق اول (۱) زیر بحث حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کے پاس سات دن قیام کرنے اور باری مقرر کرنے اور ثیبہ کے پاس تین روز قیام کرنے اور باری مقرر کرنے کا حکم نافذ فرمایا ہے (۲) عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل للبکر سبعًا و للثیب ثلاثًا (متفق علیہ)
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کیلئے سات دن اور ثیبہ کیلئے تین دن مقرر کئے ہیں۔

دلیل فریق ثانی | عن عائشۃ رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: البکر اذا نکحہا رجل وله نساء لها ثلث لیال وللثیب لیلتان (دارقطنی)

دلائل فریق ثالث | استدلوا بعموم قوله تعالیٰ: وان خفتم الا تعدلوا فواحدة

(۲) قوله تعالیٰ: ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل

(۳) وعموم قوله علیه السلام: من کان له امرأتان یمیل لاحدهما علی الاخری جاء یوم القیامة یجر احد شقیه ساقطا او مائلا (ابن حبان، دارمی، حاکم ۲) وقال اسناده علی شرط الشیخین کما فی نیل الاوطار) (۴) عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائه فیعدل ویقول اللّٰهم هذا قسمی فیما املك فلا تلمنی فیما تملك ولا املك۔ (سنن اربعہ، دارمی)

یہ نصوص مذکورہ جنکی تشریحات باب القسم کے تحت گذر چکی ہیں باکرہ ثیبہ وغیرہا ہر ایک کے درمیان یکساں طور پر امور اختیاریہ میں تسویہ کو واجب کرتی ہیں۔

(۵) حدیث ابی بکرؓ: حین تزوج ام سلمۃؓ واصبحت عندہ قال لها لیس بك علی اهلك هوان ان شئت سبعت عندك وسبعت عندهن وان شئت ثلثت عندك و درت قالت ثلث (مسلم) آنحضرتؐ نے ام سلمہؓ کو فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تمہارے یہاں بھی سات راتوں تک رہ سکتا ہوں (لیکن یہ حق باکرہ کا ہے تم تو ثیبہ ہو) اور پھر یہ کہ بعد میں مجھے دوسری تمام بیویوں کے پاس سات سات راتوں تک رہنا ہوگا اس لئے بہتر یہ ہے ثیبہ کے حق کے موافق تمہارے پاس تین رات شب باشی کروں پھر اس کے بعد (تین دن کے) دورہ کر کے سب کے درمیان باری مقرر کردوں، لہذا ام سلمہؓ نے مزاج نبوت اور منشاء شریعت کے مطابق اسی بات کو قبول کیا اسکو امام طحاویؒ نے اس طرح نقل کیا" اقام عندها (ام سلمۃ) ثلثة ایام فاستزادت فقال ان سبعت لك لاقم عند غیرك ایضا سبعة ایام (رواه الطحاوی ص ۱۶ ج ۲ بثلثة طرق قویة)

قوله وان شئت ثلثت ثم درت! فان هذه الزیادة لیست بثابتة فی جمیع الروایات ویمکن ان تکون مدرجة من احد الرواة! کما اشار الیه الامام محمدؒ فی کتاب الحجة ص ۲۴۹ ج ۳۔ ولو صحت هذه الزیادة لکان معناها عندنا ای ثلثت لنسائی لا ان تکون الثلاث خالصة لام سلمۃ وانما طلبت ام سلمۃ الزیادة علی الثلاث فی اول الامر لانها کانت تعرف ان القسم لیس بواجب علیه السلام

فیمکن ان یزید فی نوبتها ثم رضیت لقوله علیه السلام علی لثلاث لئلا یبعد عودہ الیها

(٦) ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینهن فی ذالك فلا وجه لترك القسم للقدیمة فی هٰذه الایام بل القدیمة فی تلك الایام احری بان یولف الرجل قلبها

جوابات (١) فریق اول کی دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ باری کی ابتداء جدیدہ سے ہونی چاہیے یعنی اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے تو دیگر ازواج کے پاس بھی سات دن رہے اور اگر باکرہ کے پاس تین دن رہے تو اور ازواج کے پاس بھی تین دن ہی رہے، یعنی تفضیل بالبداءۃ مراد لینی چاہیے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو جائے ۔

(٢) آیات قرآنی قطعی ہیں ان کے مقابلہ میں فریق اول کے ادلہ ظنی ہیں نیز دوسرے احتمال کی گنجائش بھی ہے لہٰذا قطعی دلائل کو ترک کرنا صحیح نہیں ہوگا ۔

(٣) ان روایات کو رضاء و مصالحت کی حالت پر حمل کیا جاتا ہے ۔ فریق دوم کی حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں واقدی ہے جو متروک فی الاحکام ہے ۔(بذل ص۲۶۴ ج۲۱، تکملہ ص۹۵ ج۱ ... مظاہر ص ج۳، شروحات ہدایہ وغیرہ)

ولا یقسم لواحدۃ کی تشریح فی حدیث عطاء کان عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسع نسوۃ کان یقسم منهن لثمان ولا یقسم لواحدۃ قال عطاء التی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقسم لها بلغنا انها صفیة (متفق علیہ) زیر بحث حدیث میں حضور ؐ کیلئے جو ۹ ازواج مطہرات ہونے کا ذکر ہے اس سے مراد وہ نو بیویاں ہیں جنکو آپ ؐ نے انتقال کے وقت میں چھوڑا تھا، ورنہ حضرت ؐ کی بیویاں گیارہ تھیں (١) خدیجہ رضؓ متوفی سنہ ۱۰ نبوت ۔ (٢) زینب بنت خزیمہ متوفی سنہ ۳ھ یہ دونوں آپ ؐ کی حیات ہی میں انتقال ہوگئیں وہ نو بیویاں جو آپ ؐ کی وفات کے وقت تھیں علی ترتیب تزویج درج ذیل ہیں (١) سودہ رضؓ م ۵۴ھ (٢) عائشہ رضؓ ۵۷ یا ۵۸ھ (٣) حفصہ رضؓ متوفی ۴۵ یا ۵۰ھ (۴) ام سلمہ رضؓ ۵۸ھ بخاری ۵۹ھ واقدی ۶۲ ۶۳ھ ابن حجرؒ (۵) زینب رضؓ م ۲۰ھ (٦) ام حبیبہ رضؓ م ۴۲/۴۴ھ (٧) جویریہ رضؓ م ۵۰ھ (٨) صفیہ رضؓ م ۵۰ھ (٩) میمونہ م ۵۱ھ ۔

تمام محدثین روایات قویہ کی روشنی میں فرماتے ہیں: آنحضرت ؐ کو پورے اختیارات رہنے کے باوجود تمام ازواج کے ہاں باری باری جاتے تھے اور سب سے یکساں برتاؤ کرتے تھے صرف ان میں سے ایک مستثنیٰ تھی یہ حضرت صفیہ رضؓ تھی یا سودہ رضؓ تھی اسمیں اختلاف ہے عطاءؒ فرماتے ہیں:

یہ صفیہ رضؓ تھیں (کما فی حدیث الباب) عطاءؒ کے علاوہ تمام محدثین فرماتے ہیں یہ سودہؓ تھیں رزین فرماتے ہیں یہ اصح ہے، خطابیؒ نے کہا سودہؓ کی جگہ میں کسی راوی کی چوک سے صفیہؓ کا نام نقل ہوگیا، قاضی عیاضؒ نے قولِ عطاء کو صحیح قرار دینے کیلئے ایک توجیہ بھی کی لیکن عینیؒ نے درج ذیل عبارت سے مسکو رد کردیا، قد اخرج ابن سعید من ثلثة طرق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بصفیة کما یقسم لنسائه ۱۲

عن عطاء، وکانت اٰخرهن موتاً ماتت بالمدینة: ازواج مطہرات کا سن وفات معلوم ہونے کے بعد عطاء کا یہ قول کہ صفیہؓ سب سے آخر میں مدینہ میں انتقال ہوئیں کسطرح صحیح ہو؟ اگر لفظ کانت کا مرجع میمونہؓ کو قرار دیا جائے تب بھی بات صحیح نہیں ہوتی کیونکہ ابن حجرؒ کے قول کے مطابق سن وفات ۶۲ھ یا ۶۳ھ کو بھی اگر اصح تسلیم کرلیا جائے تو اس سے اسی وقت سب بیویوں سے آخر میں ہونا تو ثابت ہوجائے گی لیکن "ماتت بالمدینة" کا صحیح مفہوم بیان کرنا بڑی مشکل ہوگی کیونکہ ان کے متعلق اسی حدیث ہی میں ہے: انها ماتت بسرف وهو موضع بقرب مکة لا بالمدینة وتاول فیه الحافظ ابن حجرؒ بان المراد من المدینة معناها اللغوی یعنی البلد والمراد منه مکة، ولکنه بعید کما ترٰی فالظاهر انه وهم من احد الرواة۔ (سیرۃ مصطفےٰ ص۲۸ ج۳، تکملہ ص۱۰۱ ج۱، مظاہر حق ص۳۳ ج۳، مرقاۃ، عینی، فتح وغیرہ۔)

باب عشرة النساء وما لکل واحدة من الحقوق

عشرة سے مراد صحبت، اختلاط اور حسن معاشرت ہے اور مصنفؒ نے لکل واحدة کہکے عورتوں کی اقسام مراد لی ہیں کیونکہ عورت باکرہ ثیبہ، خوش مزاج، بدمزاج، تندرست، دائم المرض، مالدار، مفلس وغیرہ بہت قسم کی ہوتی ہے لہٰذا ہر ایک کے جائز جذبات اور حقوق کی ادائیگی میں کوشش کرنا ضروری ہے۔

آیت تخییر کی تفسیر فی حدیث جابرؓ ثم اعتزلهن شهراً او تسعاً وعشرین ثم نزلت هذه الاٰیة "یا ایها النبی قل لازواجك ان کنتن تردن الحیوٰة الدنیا وزینتها" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مہینہ یا انتیس ۲۹ دن تک اپنی بیویوں سے علیحدہ رہے پھر یہ آیت نازل ہوئی جو آیت تخییر کے نام سے موسوم ہے، حضرتؐ بیویوں پر غصہ ہوکر ان سے علیحدگی اختیار کرنا اور انکو طلاق..

لینے کا اختیار دینا یہ ازواج مطہرات کی طرف سے چند واقعات پے در پے پیش آنے کیوجہ سے ہوا تھا (١) قصۂ عسل جس کا بیان " باب الخلع والطلاق " میں آرہا اس کیوجہ سے نبیؐ نے شہد کو اپنے اوپر حرام کرلیا تھا، (٢) ماریہ قبطیہؓ کا قصہ جس کیوجہ سے آپ نے ماریہ قبطیہؓ کو اپنے اوپر حرام کرلیا تھا جو ، بعض روایت میں ہے، ان دونوں واقعہ پر آیات تحریم نازل ہوئیں (٣) حدیث الباب کا واقعہ یعنی جب غزوہ بنی قریظہ اور بنی النضیر کے فتوحات اور اموال غنیمت نے مسلمانوں میں ایک گونہ خوشحالی پیدا کردی تھی اسوقت ازواج مطہرات نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کچھ گفتگو کی اور مزید نان و نفقہ اور زینت دنیا کا کچھ مطالبہ کیا اگرچہ وہ حد ضرورت اور حد جواز میں تھا لیکن یہ نبی اطہرؐ کی خاطر عاطر کے تکدر کا سبب بنا کیونکہ نبی کی بیویوں کیلئے دنیائے حلال کا تصور بھی مناسب نہیں اور جن عورتوں کو امہات المؤمنین کا لقب عظیم عطا کیا جا رہا ہے ان کے دل زینت دنیا کی محبت اور رغبت سے بالکل پاک و صاف ہونے چاہئیں تاکہ وہ علی وجہ الکمال مؤمنین کاملین کی امہات اور نبی اطہرؐ کی ازواج مطہرات کہلاسکیں اس لئے آنحضرتؐ کو یہ مطالبہ بھی ناگوار گذرا اور قسم کھالی کہ ایک مہینہ تک گھر نہیں جائیں گے ۔

قولہ تعالیٰ ان کنتن تردن الحیٰوۃ الدنیا : اس آیت اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے آنحضرتؐ نے اپنی بیویوں کو اختیار دے دیا تھا کہ چاہے وہ نکاح میں رہے ورنہ الگ ہوجائے نیز یہ آیت و حدیث تفویض طلاق کی دو صورتوں کا احتمال رکھتی ہے ایک یہ کہ طلاق کا اختیار عورت کے سپرد کردیا جائے اگر وہ چاہے تو خود اپنے نفس کو طلاق دیکر آزاد ہوجائے، دوسرے یہ کہ طلاق شوہر ہی کے ہاتھ میں رہے کہ اگر عورت چاہے تو وہ طلاق دیدے ۔

نیز اسی حدیث سے چند مسائل معلوم ہوتے ہیں مثلاً (١) کسی کی منزل میں دخول کیلئے وجوب استیذان میں دوست اور دشمن میں فرق نہیں ہے (٢) لڑکا کی عمر زیادہ ہوجانے کے باوجود بھی ضروری ہے کہ والد اسکو ادب سکھانے کی کوشش کریں ۔

حقوق زوج کے متعلق چند نکات | عن ابی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كنت امر احدًا ان يسجد لاحد لأمرتُ المرأة ان تسجد لزوجها : (ترمذی) یعنی اگر غیر اللہ کو سجدہ کرنا درست ہوتا تو عورت پر حکم ہوتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے کیونکہ بیوی پر اس کے خاوند کے بہت زیادہ حقوق ہیں ۔ اب اشکال ہوتا ہے کہ والدین کے حقوق اولاد پر اس سے بھی زیادہ ہیں کیونکہ قرآن و

حدیث میں ان کی تعظیم وتکریم کے بارے میں بہت زیادہ تاکید آئی ہے ۔ تو یہ ارشاد کیوں نہیں ہوا؟ کہ اگر غیر اللہ کیلئے سجدہ جائز ہوتا تو اولاد کو والدین کیلئے سجدہ کا حکم دیا جاتا ۔

جوابات (۱) عموماً اولاد والدین کا احترام کرتی ہے اگر نافرمان ہوتی ہے تو قوم میں بہت ذلت و حقارت سے دیکھی جاتی ہے لہذا اس کا وجود کم ہے اس کے برخلاف بیوی اپنے شوہر کی ویسی مرہون منت نہیں ہوتی بلکہ وہ شوہر کی برابری کا خیال رکھتی ہے اس لئے اس کی اصلاح کیلئے اہمیت و تاکید کیساتھ ایسا ارشاد گرامی ہونا مقتضائے عقل ہے ۔

(۲) چونکہ عورت کی خلقت میں کجی ہے اس لئے اسکو سیدھا اور اصلاح کرنے کی کوشش کرنا زیادہ ضروری ہے اس بنیادی نکتہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسطرح ارشاد ہوا ۔

(۳) عورتیں ماں باپ کی پشت پناہی کی بنا پر شوہر کی نافرمانی کرنے کا قوی امکان ہے اس لئے انکو بتایا گیا ہے کہ شوہر کی اطاعت و فرمانبرداری از حد ضروری ہے ۔

(۴) سجدہ اظہار اطاعت کیلئے مشروع ہوا اور اکثر وقت اطاعت تو حاکم کی ہوتی ہے گھر کے معاملات میں مردوں عورتوں پر حاکم ہیں اور عورت محکوم اور تابع ہے اور عورتوں کی تمام ضروریات کا تکفل مرد پر ہے وہ اپنی کمائی اور اپنے مال سے ان کیلئے خرچ کرتے ہیں، نیز مردوں کیلئے ہی عورتیں پیدا کی گئی ہیں لیکن اولاد اور والدین کے مابین تعلق دوسری قسم کا ہے ۔ (۵) حق تعالیٰ نے مردوں کو عورتوں کی بنسبت عقل، علم، حلم، فہم قوت نظریہ، قوت جسمانیہ وغیرہا زائد عطا کی اور نبوت، امامت، بادشاہت، خلافت، جمعہ عیدین، اذان، خطبہ، وجوب جہاد، تعدد ازواج اور طلاق کا اختیار، نیز حیض و نفاس اور ولادت سے محفوظ رہنا وغیرہا، فضائل و خصوصیات انکو دی ہیں، اسی بنا پر حدیث مذکور میں آیا ہے کہ اگر غیر اللہ کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو آنحضرت ؐ عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے بخلاف والدین کے کیونکہ انکو اولاد کی بنسبت یہ خصوصیات حاصل نہیں ۔ (معارف القرآن ج۲ ص۱۴۷ کاندھلوی، معارف مدنیہ ج۲ ص۱۳۷ وغیرہ)

زوجہ کو مارنے اور خوابگاہوں میں علیحدہ رہنے کا حکم

فی حدیث حکیم بن معاویۃ رض ولا تضرب الوجہ ولا تقبح ولا تہجر الا فی البیت (احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ) عورت اپنی خلقت اور فطرت کے اعتبار سے مردوں سے کمزور ہے اس لئے ان کی پوری ذمہ داری مردوں پر ڈال دی گئی ہے شادی سے پہلے باپ ان کی ہر قسم کی ضروریات کا متکفل ہے اور شادی کے بعد شوہر، ہاں نسل بڑھانے کا ذریعہ عورت کو بنایا گیا بچوں کی پرورش اور امور خانہ داری کی ذمہ داری بھی اسپر ڈال دی گئی ہے،

کیونکہ مرد ان امور کا متحمل نہیں ہوسکتا اور یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ عورت اپنے نفقات اور ضروریات میں مرد کی محتاج کر کے ان کا رتبہ کم کر دیا گیا ہے بلکہ تقسیم کار کے اصول پر ڈیوٹیاں تقسیم کر دی گئی ہیں، ہاں ڈیوٹیوں کے درمیان جو باہم تفاضل ہوا کرتا ہے وہ یہاں بھی ہے زیر بحث حدیث سے مفہوم ہوتا ہے کہ مرد اور عورت انسانی نقطۂ نظر سے یکساں مرتبہ کے حامل ہیں لیکن قدرتی طور پر خاوند کو ایک مخصوص قسم کی برتری حاصل ہو جاتی ہے اس برتری کی بنیاد پر خاوند بیوی کو ان معاملات میں اپنے حکم کا پابند بنانے کا اختیار رکھتا ہے جن کا شریعت نے اسے استحقاق عطا کیا ہے اگر کوئی بیوی ان امور میں اپنے شوہر کے حکم کی پابندی نہ کرے تو پہلا نرمی سے اسکو سمجھائے اگر وہ محض سمجھانے بوجھانے سے باز نہ آئے، نیز شوہر کو یقین ہو جائے کہ وہ پیٹے بغیر درست نہیں ہو گی تو ایسی حالت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمائی ہے کہ بیوی کو مار سکتے ہیں لیکن منہ پر نہ مارا جائے، بے رحمی سے نہ مارا جائے اور ایسی چیز سے نہ مارا جائے جو جسم پر نشان چھوڑ جائے اور مارنے کی اجازت ان امور میں ہو گی جن کی شریعت نے وضاحت کر دی ہے۔

(۱) مطالبہ شوہر کے باوجود بیوی زینت کو ترک کرے (۲) شوہر جماع کا خواہشمند ہو مگر بیوی بغیر عذر شرعی کے انکار کر دے (۳) اسلامی فرائض مثلاً ترک صلوٰۃ کرے اور جنابت وحیض کے بعد غسل نہ کرے (۴) بغیر اذن شوہر گھر سے باہر جائے قولہ علیہ السلام وَلاتهجر الا في البيت یہ قرآن کی آیت وَاهجروهن في المضاجع (نساء آیت ۳۴) کی تفسیر ہے یعنی اگر بیوی کی نافرمانی کی بنا پر جدائی اختیار کرنے ہی مصلحت ہو تو خوابگاہوں میں اس سے علیحدہ رہو تاکہ وہ اس طرز عمل کو اپنے حق میں سزا سمجھ کر راہ راست پر آجائے اور ہمیشہ کی جدائی یعنی طلاق کی نوبت نہ آئے (معارف القرآن ج ۲ ص ۳۹۸، مظاہر ج ۳ ص ۵۱ وغیرہ)

سجدۂ تعبدی اور تعظیمی | فی حدیث عائشۃ رض فقال اعبدوا ربکم واکرموا اخاکم (احمد)

یعنی آنحضرت صلعم نے فرمایا اپنے رب کی عبادت کرو اور اپنے بھائی کی تعظیم کرو، ملا علی قاری لکھتے ہیں قولہ ع

اُعبدوا ربکم ای بتخصیص السجدۃ له فانها غایة العبودیة ونهایة العبادة (مرقاۃ ج ۶ ص ۲۷۷)

علماء کرام لکھتے ہیں: ایمان وکفر کے مابین حد فاصل کی حیثیت سے جو عبادت ہے یعنی نماز اسمیں چار طرح کے افعال ہیں، قیام، قعود، رکوع، سجدہ، ان میں سے پہلے دو تو ایسے کام ہیں جو عادۃً بھی انسان

کرتا ہے، اور عبادۃً بھی نماز میں کئے جاتے ہیں مگر رکوع سجدہ ایسے فعل ہیں جو ان عادۃً نہیں کرتا، وہ عبادت ہی کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے ان دونوں کو شریعت محمدیہ میں عبادت ہی کا حکم دیکر غیر اللہ کیلئے ممنوع قرار دیا گیا (معارف القرآن جلد ۱ ص ۱۳۱) اور یہ سجدۂ عبادت تمام ملتوں میں کفر اور شرک ہے یہ کسی شریعت میں کسی وقت میں جائز نہیں رکھا گیا اور سجدۂ تحیۃ و تکریم یعنی بطور تعظیم کسی کے سامنے سر جھکانا جیسے ابتداء ملاقات میں سلام کرتے ہیں جو شرائع سابقہ میں تھا مثلاً آدمؑ کو فرشتوں کا سجدہ کرنا اور یوسفؑ کو ان کے والدین اور بھائیوں کا سجدہ کرنا جو قرآن میں مذکور ہے کقولہ تعالیٰ اسجدوا لآدم خروا لہ سجدا۔ شریعت محمدیہ نے اسکو بھی ممنوع اور قطعی حرام قرار دیا ہے آیت قرآنیہ مثلاً واسجدوا للہ الذی خلقھن" یعنی صرف اللہ ہی کو سجدہ کرو جس نے ان کو پیدا کیا ہے اور احادیث متواترہ چنانچہ زیر بحث حدیث اسطرح اور بیس صحابہ سے منقول شدہ احادیث اس کی حرمت کو ثابت کرتی ہیں، ان روایتوں کو حاشیۂ بیان القرآن جلد ۱ ص ۲۲ میں دیکھ سکتے ہیں، حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں "تدریب الراوی" میں ہے جس روایت کو دس صحابہ نقل فرماویں تو وہ حدیث متواتر ہو جاتی ہے جو قرآن کی طرح قطعی ہے ہاں دونوں سجدوں میں فرق اتنا ہے کہ سجدۂ عبادت تو کفر ہے اور سجدۂ تعظیم حرام اور قریب الکفر ہے یا یوں کہو کہ سجدۂ عبادت شرک اعتقادی اور سجدۂ تعظیمی شرک عملی ہے ؎

ہو جسمیں عبادت کا دھوکا ٭ مخلوق کی وہ تعظیم نہ کر
جو خاص خدا کا حصہ ہے ٭ بندوں میں اسے تقسیم نہ کر

اس کے باوجود ایک فرقۂ باطلہ پیروں اور درگاہوں کو سجدہ کرتا ہے، مذکور شدہ دونوں سجدوں کو بطور دلیل پیش کرتا ہے راقم الحروف اس کے جواب میں کہتا ہے:

(۱) کیا حضورؐ کو ان دونوں سجدوں کے بارے میں علم نہ تھا؟ اگر تمہارا یہ اعتقاد ہے کہ آنحضرتؐ کو اس کا علم نہ تھا تو تم تو منکر رسالت ہو لہذا تم تو مسلمان بھی نہیں پھر عاشق رسول کہاں سے بن گئے؟ شعر- این خیال ست و محال ست و جنوں۔ اگر مانتے ہو کہ آنحضرتؐ کو اس کا علم تھا تو تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپؐ نے اسکو حرام قطعی قرار دیا اور اسپر سلف و خلف کا اجماع بھی ہے، اور یہ اصول مسلمہ ہے ان الاجماع السابق لایرتفع بالاختلاف اللاحق، اور یہ اختلاف بھی غیر معتد بہ لوگوں کا ہے لہٰذا وہ بلاشک منسوخ ہے۔

(۲) نیز واقعۂ آدمؑ و یوسفؑ سجدۂ تعظیمی کے جواز کے متعلق صریح نہیں کیونکہ بعض مفسرین فرماتے ہیں اس سے

سجدۂ حقیقی مراد نہیں بلکہ کنایہ عن التعظیم والتذلل والتواضع ہے اور اس کی تائید میں کلام شعرا پیش کرتے ہیں علامہ بغویؒ فرماتے ہیں یہ قول زیادہ صحیح ہے (۳) اور بعض مفسرین کہتے ہیں اسجدوا لآدم میں لآدم بمعنی الیٰ آدم کے ہیں یعنی آدمؑ کیطرف رُخ کر کے حق تعالیٰ کو سجدہ کرو اور خروا لہٗ سجدًا میں اخوۂ یوسفؑ نے یوسفؑ کو بمنزلہ کعبہ کے جہت سجدہ قرار دیا، فی الحقیقۃ انہوں نے حق تعالیٰ کو سجدہ کیا۔

(۴) حضرت ثناء اللہ پانی پتیؒ تحریر فرماتے ہیں فرشتوں سے چونکہ بظاہر آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے پر ایک اعتراض صادر ہوا تھا اس لئے بطور توبہ کے ایک سجدہ ان پر واجب ہوا تو اس سجدہ کا سبب بعید حضرت آدمؑ ہوئے اس لئے لِآدم میں لام سببیت کا ہے یعنی آدمؑ کی وجہ سے ہمیں سجدہ کرو اسطرح خَرُّوا لہٗ سُجّدًا کے معنی یہ ہیں کہ اخوۂ یوسفؑ نے یوسفؑ کے سبب سے اللہ تعالیٰ کو سجدہ کیا کیونکہ حق تعالیٰ کی ایک بڑی نعمت یعنی حکومت بذریعۂ یوسفؑ ان کی خاندان میں آگئی ان تفاسیر مرقومہ کے اعتبار سے کسی آیت سے سجدۂ تعظیم کا جواز مستفاد ہی نہیں ہوتا اور ان احتمالات کیوجہ سے جواز سجدہ کا حکم ظنی الدلالۃ ہوگیا، لہذا اس کا نسخ خبر واحد سے بھی ہو سکتا ہے علاوہ ازیں جن احادیث سے ہم ان آیات کے حکم کو منسوخ قرار دیتے ہیں وہ اخبار احاد نہیں بلکہ وہ حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں جس کا بیان ابھی گذر چکا۔ یہ واضح رہے کہ امت محمدیہ خیر الامم ہونے کیوجہ سے تمام ذرائع کفر و شرک کو بھی ان پر حرام قرار دیا گیا مثلاً زنا حرام کیا گیا ساتھ ساتھ اس کے دواعی کو بھی حرام کیا گیا۔

(۲) بت پرستی حرام کی گئی تو اس کے ساتھ ساتھ جاندار کی تصاویر بنانا اور رکھنا بھی حرام قرار دیا گیا، اسی طرح سجدۂ عبادت کے ساتھ ساتھ سجدۂ تعظیمی کو بھی حرام قرار دیا گیا۔ (بیان القرآن ج۱ ص۲۲، مظہری، جواہر الفقہ ج۱ ص۲۷۴)

مجدد الف ثانیؒ اور سجدۂ تحیہ

واضح رہے کہ بادشاہ اکبر نے جب دین الٰہی قائم کیا تھا اسوقت سجدۂ تعبدی اور سجدۂ تحیہ دو قسم کا سجدہ کا رواج دیا، سجدۂ تعبدی اللہ تعالیٰ کیلئے اور سجدہ تحیہ کو اکبر کیلئے واجب قرار دیا اس کا نام زمیں بوس رکھا، اکبری عہد میں فقط عوام نہیں بلکہ علماء سوء بھی اس مشرکانہ فعل کے مرتکب ہوتے تھے، اکبر کی وفات کے بعد اس کا فرزند جہانگیر بادشاہ نے ایک وقت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کو دربار میں طلب کیا تو آپ تشریف لے گئے جب دربار میں پہنچے تو آئین دربار کے بموجب نہ آپنے سجدۂ تحیہ کیا اور نہ ہی تعظیم کیلئے گردن کو خم کیا، بادشاہ کے ندیموں نے جب یہ کیفیت دیکھی تو آپ کو اشارہ سے سمجھایا کہ سجدہ کرو آپنے باآواز بلند فرمایا کہ یہ پیشانی غیر اللہ کے آگے ہرگز نہیں جھکے گی بادشاہ نے جب آپ کا انکار دیکھا تو غضبناک لہجہ میں تہدیداً اور خوف دلاتے ہوئے بولا

گر خیر چاہو تو سجدہ کر دو، مگر یہ کیونکر ممکن تھا کہ شدائد و خطرات کا ہیبت ہو آپکو خوفزدہ بنا سکے جب کہ آپ کا مطمئن قلب خدا کے سوا اور کسی سے خوفزدہ نہیں تھا اور یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ متکبرین کی ہیبت و عظمت، جبابرۂ عالم کا قہر و غضب، سپاہیوں کی تیغ و سنان اور فرعونی جاہ و جلال آپ کو مرعوب کر سکتا۔ !

؎ نہ دبے ہیں کبھی باطل سے نہ دب سکتے ہیں ۔ گردن اللہ کے رستے میں کٹانے والے ۔

جب انہوں نے سجدۂ تحیہ نہیں کیا تب مجدد الف ثانیؒ کو مع مریدین قلعۂ گوالیار میں نظر بند رکھا گیا وہاں مجدد صاحبؒ سے ایک عجیب کرامت ظاہر ہوئی، آخر میں بادشاہ آپکے قدموں پر گر پڑا سجدۂ تحیہ وغیرہ جتنے خلاف شرع قوانین جاری تھے سب یک قلم منسوخ کئے گئے۔ بدعات اور رسوم جاہلیت بالکل مٹا دی گئیں اور بادشاہ حلقۂ ارادت میں داخل ہوا۔ اذا جاء موسیٰ والقی العصا فقد بطل السحر والساحر

؎ حق باطل سے کہے کان زھوقا پڑھ لے ۔ لا الٰہ بھی نہ پڑھتا اب الا پڑھ لے ۔

(مواعظ خطیب اعظمؒ، سیرت امام ربانی وغیرہ)

مقام نبوت کو مقام الوہیت سے امتیاز رکھنے کا حکم

قولہ علیہ السلام: اکرموا اخاکم

شراح حدیث لکھتے ہیں اس قول سے کلام اللہ کی درج ذیل دو آیت کی طرف اشارہ ہے (۱) مَا کَانَ لِبَشَرٍ اَنْ یُّؤْتِیَہُ اللّٰہُ الْکِتٰبَ وَالْحُکْمَ وَالنُّبُوَّۃَ ثُمَّ یَقُوْلَ لِلنَّاسِ کُوْنُوْا عِبَادًا لِّیْ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ وَلٰکِنْ کُوْنُوْا رَبّٰنِیّٖنَ (آل عمران آیۃ ۷۹) یعنی جس بشر کو خدا تعالیٰ کتاب وحکمت اور پیغمبری کے منصب جلیل پر فائز کرتا ہے اس کا یہ کام کبھی نہیں ہو سکتا کہ ان کو خالص ایک خدا کی بندگی سے ہٹا کر خود اپنا یا کسی دوسری مخلوق کا بندہ بنانے لگے۔ لیکن نبیؑ تو یہ کہے گا کہ تم اللہ والے ہو جاؤ ۔

الحاصل :۔ عبادت، بندگی مثلاً سجدہ تو اللہ ہی کی ہے مگر اطاعت و پیروی نبی کی لازمی ہے عبادت اور اطاعت میں زمین و آسمان کا فرق ہے، فوائد عثمانی صـ۹۴ میں تحریر فرماتے ہیں اس آیت سے نصاریٰ کے اس دعویٰ کا بھی رد ہو گیا وہ لوگ "کہتے تھے کہ ابنیت والوہیت مسیحؑ کا عقیدہ ہم کو خود مسیحؑ نے تعلیم فرمایا ہے" اور ان مسلمانوں کو بھی نصیحت کر دی گئی جنہوں نے رسول اللہؐ سے عرض کیا تھا کہ ہم سلام کے بجائے آپکو سجدہ کیا کریں تو کیا حرج ہے ؟

(۲) مَا قُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِہٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ رَبِّیْ وَرَبَّکُمْ (مائدہ آیت ۱۱۷) یعنی میں نے آپ کے حکم سے سر مو تجاوز نہیں کیا اپنی "الوہیت" "عبادت" کی تعلیم کیسے دے سکتا تھا اس کے بالمقابل میں نے انکو تیری بندگی کیطرف بلایا اور کھول کر بتلا دیا کہ میرا اور تمہارا سب کا رب، معبود، پرستش

اور سجدہ کالائق وہی ایک خدا ہے (فوائد عثمانی بتغیر یسیر ص۲۰۲) علامہ طیبیؒ جملہ مذکورہ کے معنی لکھتے ہیں :-

اکرموا من هو مثلکم ومفرع من صلب ابیکم آدمؑ واکرموه لما کرمه الله و اختاره واوحی الیه نیز فرماتے ہیں یہ جملہ فی الحقیقۃ قل انما انا بشر مثلکم یوحی الیّ (کہف آیت ۱۱۰) کی تشریح ہے یعنی اے نبی کہدیجئے میں بھی جیسا آدمی ہوں البتہ اللہ کا نبی ہوں، اللہ کی وحی مجھ پر نازل ہوتی ہے نبوت اور رسالت کے اعتبار سے سب سے بلند اور برتر ہوں" حتی کہ جبرئیلؑ، میکائیلؑ بھی میرے وزیر ہیں ظاہری طور پر آدمؑ کا فرزند ہونے کی حیثیت سے تمہاری طرح بشر ہوں اور مخلوق ہوں مگر باطنی طور پر متخلق باخلاق الٰہی ہوں نصاری کیطرح میری توصیف میں مبالغہ مت کرو کہ مقام نبوت کو مقام الوہیت کے ساتھ ملادو ؎

محمد بشر ولیس کالبشر ٭ یاقوتۃ حجر ولیس کالحجر ۔

= خدا تو خدا ہے میں اس کا بندہ ہوں لہٰذا تم صرف اسکو پوجو، اس کو سجدہ کرو اور مجھکو صرف اس کا نبی و رسول مانتے ہوئے اکرام کرو، آنحضرتؐ نے بندہ اور بشر ہونے کو تواضعاً لفظ "اخ" بمعنی بھائی سے تعبیر کی یا تو قرآن کی آیت انما المؤمنون اخوۃ (حجرات آیت ۹) ۔ یعنی مسلمان جو ایک دوسرے کے بھائی ہیں اسی حیثیت سے آپؐ نے آپ کو بھائی فرمایا ورنہ اہل السنۃ والجماعۃ اور علماء دیوبند کا اعتقاد یہ ہے کہ آنحضرتؐ اتقی البشر، سید البشر سید المرسلین، سید الاولین والآخرین ہیں

ع بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر، یعنی خدا کے بعد مخلوق میں آنحضرتؐ سب سے بزرگ اور برتر ہیں، ان آیات وحدیث سے یہ واضح ہوگئی آپؐ کو فوق البشر یا بشری کمزوریوں سے ملوث اعتقاد رکھنے والے گمراہ ہیں ۔

بَابُ الخُلعِ وَالطَّلَاق

خلع کے معنی لغوی اور اصطلاحی خلع لغۃً مصدر ہے بمعنی الگ کرنا اور نکالنا کقولہ تعالیٰ "فاخلع نعلیک" "اپنے دو جوتوں کو نکال ڈال" بضم الخاء نزع مجازی کیلئے اور بفتح الخاء نزع حقیقی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے

اور اصطلاحاً خلع کہتے ہیں عورت سے لفظ خلع یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ ملک نکاح کے مقابلہ میں مال لینا " انوار محمود" میں محشی فرماتے ہیں الخلع فی الشرع فراق الرجل امرأته علیٰ عوض یحصل له، علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں معنیٰ لغوی اور اصطلاحی میں مناسبت یہ ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے لئے بمنزلہ لباس کے تھے کما قال الله تعالیٰ هن لباس لکم وانتم لباس لهن " جب دونوں نے آپس میں خلع کر لیا گویا اپنا اپنا لباس اتار لیا ۔

مشروعیت خلع (۱) بکر بن عبداللہ مزنیؒ تابعی کے نزدیک خلع شریعت میں بالکل معتبر نہیں کیونکہ آیت خلع فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به (البقرہ آیت ۲۲۹) درج ذیل آیت سے منسوخ ہے وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدٰهن قنطارا فلا تاخذوا منه شیئاً (نساء آیت ۲۰) کیونکہ مفسرین اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ زوجہ نے اپنی ذات سے تمتع اور تلذذ کیلئے اپنے نفس کو زوج کا سپرد کر دیا ہے مہر وغیرہ اس سپردگی کا معاوضہ ہے پس مبدل منہ کو حاصل کر کے بدل کو واپس لینا بالکل خلاف عقل ہے لہٰذا خلع جائز نہیں ۔ (۲) جمہور کے نزدیک خلع شریعت میں معتبر ہے (الف) لحدیث ابن عباسؓ فی واقعۃ خلع امرأۃ (حبیبہ یا جمیلۃ) ثابت بن قیسؓ حیث قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اتردین علیه حدیقته قالت نعم قال رسول الله ﷺ اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة (بخاری، نسائی) (ب) حبیبہؓ بنت سہل وغیرہا کے متعدد واقعات خلع روایات میں آئے ہیں جن سے خلع کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے (۳) ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ خلع صرف بادشاہ کی اجازت سے جائز ہے اسطرح آگے بھی دو مذہب ہیں ۔

جوابات (۱) سورۃ نساء کی آیت میں نکاح کے معاوضہ میں میاں بیوی کی رضامندی کے ساتھ لین دین کا کچھ ذکر نہیں ہے بخلاف آیت بقرہ کے پس دونوں میں تعارض نہ ہوا اور بدون تعارض کے منسوخ نہیں ہوتا نیز (۲) نسخ کیلئے آیت نساء آیت بقرہ سے متاخر ہونے کا علم ضروری ہے حالانکہ یہ تو منتفی ہے (۳) ابن عبد البر مالکیؒ نے فرمایا ہے قول مزنی صراحۃً خلاف سنت ہے لہٰذا معتبر نہیں ۔

خلع طلاق ہے یا فسخ (۱) احمدؒ، طاؤسؒ، اسحٰقؒ، شافعیؒ (فی روایۃ مشہورۃ) اور ابو ثورؒ کے نزدیک خلع فسخ ہے یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے ۔

(۲) احناف، مالکؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک خلع طلاق ہے۔

ثمرۂ اختلاف (۱) اگر کسی شخص نے دو طلاقوں کے بعد خلع کیا تو فریق ثانی کے نزدیک حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی اور فریق اول کے نزدیک حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہو گی۔
(۲) فریق اول کے نزدیک بار بار خلع کرنے سے بغیر تحلیل میاں بیوی کے درمیان نکاح ہو جائیگا فریق ثانی کے نزدیک نہیں۔(۱)

دلائل فریق اول حق تعالیٰ نے مسئلہ طلاق کو اس ترتیب کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ پہلے فرمایا الطلاق مرتان پھر فرمایا فلا جناح علیهما فیما افتدت به یعنی مسئلہ خلع کو اس کے بعد بھی طلاق کو ذکر کیا فان طلقها فلا تحل له، اگر فریق ثانی کے قول کے مطابق خلع کو طلاق تسلیم کی جائے تو طلاقیں چار ہو جائیں گی یہ تو جائز نہیں اس سے معلوم ہوا خلع طلاق نہیں ہے۔
(۲) نکاح بیع کیطرح عقد ہے اور عقد فسخ کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ نکاح فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور فسخ کیلئے رضامندی ضروری ہے اور باہمی رضامندی صرف خلع میں ہوتی ہے نہ کہ طلاق میں پس خلع فسخ نکاح ہوگا نہ کہ طلاق۔ (۳) خلع کی عدت ایک حیض ہے کذا روی عن ابن عباسؓ ان امرأة ثابت بن قیس اختلعت منه فجعل النبی صلی الله علیه وسلم عدتها حیضة (ابو داؤد) اگر خلع طلاق ہوتی تو عدت تین حیض ہوتی۔

دلائل فریق ثانی (۱) بعینہ آیت مذکورہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک مال کے ساتھ دوسرے بغیر مال کے پھر فرمایا: فان طلقها فلا تحل له، اس میں فاء تعقیب کیلئے ہے یعنی پہلے دونوں طلاقوں بعوض ہو یا بغیر عوض اس کے بعد عورت کیلئے حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی طلاق بعوض مال کو فلا جناح علیه فیما افتدت به کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور طلاق بغیر عوض کو فان طلقها (الآیۃ) کے ساتھ، الغرض کہ اگر ایک چیز کو دو طرح سے بیان کیا جائے تو وہ ایک ہی چیز رہتی ہے دو نہیں ہو جاتی، مثلاً کسی نے کہا مجھے اس کتاب کو دیدو پھر کہا مجھے اس کتاب کو دیدو بعوض ہو یا بغیر عوض تو یہ کتاب ایک ہی رہے گی اس تفسیر کی بنیاد پر طلاقیں تین ہونگی نہ کہ چار۔ (۲) زیر بحث حدیث میں آنحضرت ﷺ نے ثابتؓ کو فرمایا اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة (بخاری) تم وہ باغیچہ لے لو اور اسے ایک طلاق دیدو اس سے معلوم ہوا خلع طلاق ہے ورنہ طلاق دینے کا

حکم نہیں فرماتا۔ (۳) عن سعید ابن المسیب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطلیقۃ (مصنف عبدالرزاق) گو روایت مرسل ہے، احناف کے نزدیک مرسل حجت ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سعید بن المسیب کی مرسل حدیثیں مسند حدیثوں کے حکم میں ہیں۔ (۴) عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطلیقۃ بائنۃ (بیہقی) (۵) اسطرح حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ وغیرہم سے بھی خلع کا طلاق ہونا مروی ہے نیز علیؓ اور ابن عمرؓ نے فرمایا کہ خلع کرنے والی عورت کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے، (ابن ابی شیبہ)۔

جوابات

(۱) فریق اوّل کی دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ نکاح تمام اور مکمّل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کو دوسرے عقود کی سطح سے شرع نے بلند قرار دیا ہے اور خلع سے رفع قید نکاح یا قطع نکاح مراد ہے اور رفع قید اور قطع نکاح نام ہے طلاق کا پس ثابت ہوگیا خلع طلاق ہے نہ کہ فسخ۔ (۲) عدتھا حیضۃ کے جو استدلال کیا اس کا جواب فریق ثانی اسطرح دیتا ہے، وہاں حیضۃ سے حیض کی جنس مراد ہے اور نسائی میں جو حیضۃ واحدۃ آیا ہے وہ روایت بالمعنی ہے جو راوی نے اپنے فہم کے مطابق کردی ہے اسی طرح اس کی تاویل کرنے کی وجہ یہ ہے تاکہ تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جائے۔

طلاق کے معنیٰ لغوی و شرعی

طلاق اسم مصدر بمعنی تطلیق ہے جیسے سلام بمعنے تسلیم ہے، لغت میں مطلقاً بیڑی کھولنا اور قید اٹھانے کو کہتے ہیں اور شریعت میں نکاح کی بندش کو مخصوص الفاظ کے ذریعہ دور کرنے کو طلاق کہتے ہیں جس طرح اسلام نے نکاح کے معاملے اور معاہدے کو ایک عبادت کی حیثیت دیکر عام معاملات و معاہدات کی سطح سے بلند رکھا ہے اور بہت سی پابندیاں اس پر لگائی ہیں اس طرح اس معاملہ کا ختم کرنا بھی عام لین دین کے معاملات کی طرح آزاد نہیں رکھا کہ جب چاہے جس طرح چاہے اس معاملہ کو فسخ کردے بلکہ اس کیلئے ایک خاص حکیمانہ قانون بنایا ہے۔

طلاق کی تین قسمیں

احناف کے نزدیک طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) احسن (۲) حسن (۳) بدعی۔ (۱) احسن طلاق یہ ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو جس طہر میں وطی نہ کی ہو صرف ایک طلاق دیکر عدت گذر جانے دے، یہ طلاق احسن ہونا بایں اعتبار ہے کہ یہ دوسری طلاق حسن و بدعی کے لحاظ سے احسن ہے نہ کہ بایں اعتبار کہ فی نفسہٖ احسن ہے کیونکہ یہ ابغض المباحات ہونا تو حدیث سے ثابت ہے ۔۔ ۔

(۲) حسن یہ ہے کہ تین طہروں میں جدا جدا تین طلاقیں دیں اگرچہ بہتر یہی ہے کہ ایک ہی طلاق دیکر عدت گزر جانے دیجائے یہ اس صورت میں ہے کہ عورت اگر حیض والی ہو ورنہ تین مہینوں میں تین طلاقیں دیجائیں۔

(۳) طلاق بدعی کی متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق دینا۔ دو طلاق ہوں یا تین طلاق بیک لفظ ہوں یا متعدد الفاظ سے۔

(۲) ایسے طہر میں طلاق دے جس میں عورت سے مباشرت کی گئی ہو۔

(۳) ایسے طہر میں طلاق دے جس کی پہلی حیض میں مباشرت کی گئی ہو یا طلاق دی گئی ہو۔

(۴) مدخول بہا بیوی کو حالت حیض یا نفاس میں طلاق دے۔ (۵) طلاق بائن دے۔

طلاق فی حالۃ الحیض معصیت ہے

فی حدیث عبد اللہ بن عمرؓ ثم قال لیراجعها ثم یمسکها (متفق علیہ)۔

چونکہ حالت حیض میں طلاق دینا حرام ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمرؓ کو رجعت کا حکم دیا۔ بالاجماع طلاق دینے والا تو گنہگار ہوگا، لیکن طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ طلاق فی حالۃ الحیض سے منع کرنا لمعنی فی غیرہ کیوجہ سے ہے یعنی تطویل عدت جس حیض میں طلاق دیگئی ہو وہ عدت میں شمار نہیں ہوگا بلکہ اس کے بعد والا طہر کے بعد حیض سے عدت شمار ہوگی۔ **الغرض** طلاق فی حالۃ الحیض سے نہی کرنا نہی لغیرہ ہے، اور نہی لغیرہ سے مشروع لذاتہ باقی رہتا ہے لہذا حالت حیض میں طلاق کی نفس مشروعیت منعدم نہیں ہوئی لیکن بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث کا صریح خلاف ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

رجعت واجب ہے یا مستحب

(۱) ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ، ابو ثورؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) حنابلہ اور شافعی کے نزدیک طلاق فی حالۃ الحیض کے بعد رجعت مستحب ہے۔ (۲) احناف (علی القول المختار) مالکؒ واحمدؒ، (فی روایۃ) کے نزدیک رجعت واجب ہے بشرطیکہ طلاق قابل رجعت ہو۔

دلائل

فریق اول کہتا ہے (۱) زیر بحث حدیث میں صیغہ امر استحباب کیلئے ہے (۲) ابتداءً نکاح تو واجب نہیں نیز رجعت کرکے اس کو باقی رکھنا بھی واجب نہ ہوگا۔

فریق ثانی کہتا ہے (۱) صیغۂ امر وجوب کیلئے ہے کیونکہ وجوب مراد لینے کی صورت میں مطلق امر کی حقیقت پر عمل ہوگا، (۲) بالاتفاق حالت حیض میں طلاق دینا معصیت ہے بقدر امکان معصیت کا رفع ضروری ہے لیکن بعینہ اس کا رفع ممکن نہیں اس لئے کم از کم اس کے اثر ہی کو رفع کیا جائے اور طلاق کا

اثر تو عدت ہے پس حاصل یہ کہ رجعت کرکے عدت کو اٹھالیا جائے ۔

جواب | یہ فعل معصیت ہونے کیوجہ سے صیغۂ امر وجوب کیلئے ہونا ظاہر ہے لہذا حدیث صحیح کے مقابلہ میں قیاس قابل حجت نہیں۔

دوسرے طہر تک طلاق سے باز رہنے کا حکم | قولہ علیہ السلام ثم یمسکھا حتی تطھر ثم تحیض فتطھر۔

مذاہب | (۱) موالکؒ، احمدؒ، طحاویؒ فرماتے ہیں حالت حیض میں جو طلاق دی گئی تھی اس سے رجعت کے بعد وہ عورت جب حیض سے پاک ہو جائے تو اب شوہر کو اختیار ہے کہ اس طہر میں طلاق دے یا طلاق کو طہر ثانی تک مؤخر کرنا مستحب ہے (۲) ابو حنیفہؒ (فی ظاہر الروایۃ) شافعیؒ (فی اصح قولیہ) کے نزدیک طہر اول میں طلاق دینا جائز نہیں طہر ثانی تک مؤخر کرنا واجب ہے ۔

دلائل فریق اول | (۱) عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہٗ ان یراجعہا حتی تطہر ثم ان شاء طلق وان شاء امسک (متفق علیہ) (۲) وفی روایۃ فلیراجعہا ثم لیطلقہا اذا طہرت . ان دونوں روایت سے مفہوم ہوتا ہے طہر ثانی تک مؤخر کرنا واجب نہیں لہذا حدیث الباب استحباب پر محمول ہے ۔

دلائل فریق ثانی | (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ زیادۃ من الثقۃ مقبول ہے لہذا زیادتی کو وجوب پر حمل کرنا ضروری ہے کیونکہ حدیث بھی ایک اور واقعہ بھی ایک ہے، بعض راویوں نے اختصار کیا اور بعض نے تفصیل سے بیان کیا ۔ (۲) نیز دو طلاقوں کے درمیان حیض کامل کا فصل کرنا جو سنت ہے طہر ثانی میں طلاق دینے کی صورت میں ہوتا ہے چونکہ حیض میں تجزّی نہیں ہوتی اس لئے دوسرا حیض بھی یہ عورت مکمل کرے جب دوسرا حیض مکمل ہوگیا تو اس کے بعد والا طہر طلاقِ سنت کا زمانہ ہے اور اس طہر میں مسنون طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہے اور طہر ثانی تک مؤخر کرنے میں اور بھی کئی وجہیں ہیں اوّل تو یہ رجوع کرنا صرف طلاق کی غرض سے نہ ہو لہذا طلاق دینے کو ایک ایسی مدت کیلئے مؤخر کر دینا چاہئے جسمیں ایک طرف تو طلاق دینا حلال ہو اور دوسری طرف طلاق کے فیصلہ پر نظر ثانی کا موقع مل جائے اور شاید کوئی ایسی راہ نکل آئے کہ طلاق دینے کی نوبت ہی نہ آئے اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مصلحتوں کی رعایت طہر ثانی ہی میں ہوسکتی ہے ۔

دوم یہ کہ اتنی مدت تک کیلئے طلاق دینے کو مؤخر کرنا دراصل طلاق دینے والے کے اس فعل بد

(یعنی حالت حیض میں طلاق دینے) کی سزا ہے، سوم یہ کہ جس حیض کی حالت میں طلاق دی گئی وہ اور اس کے متصل طہر دونوں گویا ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں لہٰذا اگر پہلے طہر میں طلاق دی گئی تو گویا حیض ہی کی حالت میں دی، چہارم یہ کہ رجعت کی صحت کا علم وطی سے ہوگا اور وطی طہر میں ہوگا، جب طہر اول میں وطی کر لیا اسی طہر میں طلاق دینا ممنوع ہے اس کی مصلحت یہ ہے کہ اس زمانہ میں اگر حمل قرار پائے تو مرد و عورت (...) میں سے کسی کو اس کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے وہ وقت طلاق دینے کیلئے موزون نہیں ہے کیونکہ بے سوچے سمجھے طلاق کا تیر چلا بیٹھنے کے بعد اگر معلوم ہو کہ حمل قرار پا چکا تھا تو دونوں کو پچھتانا پڑے گا لہٰذا طہر ثانی تک مؤخر کرے۔ (عینی ج۲ ص۲۲۷، تکملہ ج۱ ص۱۳۷، فتح الباری ج۹ ص۳۵۲، ہدایہ ج۲ ص۳۵۵، شروحات ہدایہ)

عدت کے حساب حیض سے ہے یا طہر سے | فتلک العدة التی امر اللہ الخ یہ باری تعالیٰ کا قول یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن (طلاق الآیۃ ۱) کے مراد کی توضیح ہے۔

عدت کے معنیٰ لغوی و شرعی | عدت لغت میں شمار اور گنتی کو کہا جاتا ہے یقال عددت الشیٔ میں نے اسکو شمار کیا، اصطلاح شریعت میں عدت اس توقف کو کہتے ہیں جو عورت کو زوال نکاح کے بعد لازم ہوتا ہے بشرطیکہ وہ عورت مدخول بہا یا شوہر مرا ہوا ہو۔

مذاہب: (۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضہ، زید بن ثابت رضہ، شافعی رح اور مالک رح کے نزدیک عدت کا شمار طہر سے ہے۔ (۲) خلفائے اربعہ رضہ، عبادلہ ثلثہ رضہ، ابی ابن کعب رضہ، معاذ رضہ ابو الدرداء رضہ، عبادہ رضہ، ابو موسیٰ رضہ، معبد جہنی رضہ، عبداللہ بن قیس رضہ اور تابعین وغیرہ میں ابن المسیب رح ابن جبیر رح، عطاء رح، طاؤس رح، عکرمہ رح، مجاہد رح، قتادہ رح، ضحاک رح، ثوری رح، اوزاعی رح، شریک رح، ابن شبرمہ رح، سدی رح، حسن رح، مقاتل رح، امام اعظم رح، احمد رح، (فی اصح الروایتین) اور لغویین میں سے اصمعی رح، کسائی رح، فراء رح اور اخفش رح کے نزدیک عدت کا حساب حیض سے ہے۔

دلائل فریق اول | (۱) آیت مذکورہ میں "فطلقوھن لعدتھن"، میں لام بمعنی وقت ہے، یعنی عدت کے اوقات میں عورتوں کو طلاق دیا کرو اس سے اشارةً مفہوم ہوتا ہے کہ وقت عدت طہر ہے۔ (۲) زیر بحث حدیث، کیونکہ وہاں ابن عمر رضہ کو جس طہر میں عورت کو طلاق دینے کا حکم دیا گیا اس پر عدت کا اطلاق کیا گیا لہٰذا معلوم ہوا کہ عدت کا حساب طہر سے ہے حیض سے نہیں۔ (۳) والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء (بقرہ آیت ۲۲۸)

(۱) حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر جب وہ طہر کے معنی میں ہوگا تو مذکر اور جب حیض کے معنی میں ہوگا تو مؤنث ہوگا اور قاعدہ یہی ہے کہ تین سے دس تک تمیز مذکر ہونے کی صورت میں عدد تاء کے ساتھ اور تمیز مؤنث ہونے کی صورت میں عدد بلا تاء لایا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے ثلثۃ کو تاء کے ساتھ (مؤنث) استعمال فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ قروء مذکر ہے اور اس کا مذکر ہونا طہر کے معنی پر موقوف ہے، پس ثابت ہوا کہ ثلثۃ قروء سے مراد تین طہر ہیں ۔

دلائل فریق ثانی | (۱) والّتی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتہن ثلثۃ اشھر ۔ (طلاق آیت ۴) یعنی تمہاری (مطلقہ) عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہوچکی ہوں اگر تمہیں (ان کی عدت کی تعیین کی) شبہ ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہیں یہاں حیض سے مایوسی کے وقت شہور کو عدت قرار دیا، جب شہور کو قائم مقام حیض قرار دیا تو ثابت ہوا کہ عدت کا اصل حیض ہی ہے (۲) طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان (سنن ثلثۃ، دارمی)

اس پر اجماع ہے کہ لونڈی اور حرہ نفس عدت میں مشترک ہے ہاں مقدار کے اندر دونوں میں تفاوت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ عدت کا حساب حیض سے ہے نہ کہ طہر سے ۔

(۳) عدت کی مشروعیت استبراء رحم کیلئے ہے اور یہ حیض ہی سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ طہر سے حتیٰ تضع ولا غیر ذات حمل حتیٰ تحیض حیضۃ (مشکوٰۃ ص۲۸۹ ج۲)

کما قال النبی ﷺ فی سبایا اوطاس لا توطأ حامل ۱۲

(۴) قال علیہ السلام لفاطمۃ بنت ابی حبیش دعی الصلوٰۃ ایام اقرائک (ابوداود نسائی) ترک صلوٰۃ کا حکم ایام حیض میں ہوتا ہے نہ کہ طہر میں، لہٰذا ایام اقرائک کی مراد ایام حیض ہی متعین ہیں

جوابات | فریق ثانی فرماتا ہے (۱) "فطلقوھن لعدتھن" قیل ای مستقبلاً لعدتھن نیز یہ ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کی قراءت میں لقبل عدتھن اور ایک روایت میں فی قبل عدتھن منقول ہے۔ خود مسلم کی حدیث میں نبی علیہ السلام نے اسکو ... فطلقوھن لقبل عدتھن تلاوت فرمائی ہے یعنی عدت کے آغاز کرنے کیلئے عدت (حیض) کے قبل طلاق دو (۲) صاحب بذل المجہود لکھتے ہیں لام عاقبت کیلئے ہے یعنی اسی طرح .. طلاق دو جس سے عدت کی گنتی ان پر سہل ہوجائے، یہ دو باتوں کا مقتضی ہے ایک یہ کہ حیض

کی حالت میں طلاق نہ دیجائے اسوقت عدت تین حیض کے بجائے چار حیض بن جائے گی دوسرے یہ کہ طلاق یا تو اس طہر میں دیجائے جسمیں مباشرت نہ کیگئی ہو یا اس حالت میں دیجائے جبکہ عورت کا حاملہ ہونا معلوم ہو۔ (۳) لام سببیت کیلئے ہے ای لاجل عدتھن یعنی اسطرح پر انہیں طلاق دیا کرو کہ انکی عدت شمار کرنا ممکن ہو، اگر لام کو وقتیہ کہا جائے اسوقت عدت کا طلاق پر مقدم یا اس کے ساتھ ساتھ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ طلاق کا وقوع عدت کے وقت میں ہو۔

(۴) قال انور شاہ الکشمیریؒ: ولوسلمنا انہا وقتیۃ فقد ذکر السرخسیؒ و الطحاوی ان العدۃ عدتان عدۃ الرجال وھی عدۃ التطلیق ای یطلقھا الرجل فی طھر خالٍ عن الجماع فھٰذہ ممایجب علی الرجل تعاھدھا، والثانیۃ عدۃ النساء وتلک بالحیض ولھذا عبر عنھا القرآن بالقروء حین خاطب النساء ولما توجہ الی الرجال و ذکر تطلیقھم الذی ھو فعلھم قال "لعدتھن"، فظھر تعدد العدتین من اختلاف السیاقین الا ان عدۃ الرجال لما لم یذکر فی عامۃ کتب الفقہ تبادر الذھن الی العدۃ المعروفۃ وھی عدۃ النساء فلا علینا ان نحملھا علی عدۃ الرجال بعد ماتعرض الیھا القرآن (فیض الباری ص۳۰۹ ج۴)

(۵) طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث الباب میں مخاطب تو ابن عمرؓ ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ عدت کا حساب حیض سے ہو لھٰذا فتلک العدۃ الخ میں اشارہ حیض کیطرف ہونا پڑیگا، والمراد ان الحیض عدۃ فلاینبغی ان یطلق فیھا النساء وانما یجب ان یطلق لاجل الاعتداد بھا۔

(۶) نیز لکھتے ہیں کہ یہاں عدت سے عدت مصطلح مراد نہیں بلکہ عدت بمعنی وقت یعنی وقت طلاق النساء مراد ہے اور یہ عدت چند معانی میں مستعمل ہوتی ہے۔ (طحاوی باب الاقراء ص۳۱ ج۲)

(۷) لفظ قروء مشترک ہونا اور دونوں معنی میں حقیقت ہونا مسلم ہے (قالہ ابن السکیت) اور مشترک لفظ بیک وقت اپنے ہر دو معنی کو شامل نہیں ہوتا لھٰذا لامحالہ کسی ایک معنی پر محمول کیا جائے گا، اب طہر پر تو محمول نہیں ہوسکتا کیونکہ مشروع طلاق یہ ہے کہ طہر میں ہو اب جس طہر میں طلاق واقع ہوگی اس کو عدت میں شمار کیا جائے گا یا نہیں اگر شمار کیا جائے تو تین طہر کامل نہیں رہتے اور شمار نہ کیا جائے تو تین پر زیادتی لازم آتی ہے حالانکہ لفظ ثلثۃ خاص ہے جو کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا پس لامحالہ حیض پر حمل کیا جائے گا۔

رہا فریق اول کا استدلال تانیث عدد کے ساتھ سو اس کا جواب یہ ہے دو ہم معنی لفظ سے ایک کے مونث ہونے کی صورت میں دوسرا بھی مونث ہونا ضروری نہیں جیسے لفظ بر اور حنطۃ دونوں بمعنی گیہوں ہیں

مگر اوّل مذکر اور ثانی مؤنث ہے بنابریں کہا جائے گا کہ لفظ حیض گو مؤنث ہے مگر لفظ قروء بمعنی حیض ہونیکی صورت میں بھی مذکر ہے اور ثلٰثۃ قروء میں تمیز مذکر ہونے کی وجہ سے عدد کو مؤنث لایا گیا ہے لہٰذا قاعدہ نحوی کا بھی مخالف نہیں ہوا، نیز علماء محققین فرماتے ہیں لفظ قرء لفظًا مذکر ہے اور وہ جب بمعنی حیض ہوگا تو معنًی مؤنث ہوگا، علماء عربیت کے نزدیک یہ مسلم قاعدہ ہے جو لفظ لفظًا مذکر معنًی مؤنث یا اس کا برعکس ہو تو اس لفظ میں احکام تذکیر و تانیث دونوں جاری ہو سکتے ہیں البتہ لفظ کے لحاظ کرنا اولیٰ ہے، سو لفظ قرء بمعنی حیض ہونے کی صورت میں اگرچہ معنًی مؤنث لیکن لفظًا مذکر ہے اس لئے لفظ کے لحاظ سے عدد کو تاء کے ساتھ لایا، اور ابن عمرؓ وغیرہ سے جو قرء بمعنی طہر مروی ہے سوا امام طحاویؒ نے ان حضرات سے اس کے خلاف بھی روایت کیا ہے فتعارضت الروایۃ عنھم

(تکملہ، مظہری، فتح الباری، ہدایہ، اور شروحات ہدایہ وغیرہ)

تفویض طلاق

فی حدیث عائشۃ رضؓ فلم یعد ذالک علینا شیئًا ۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تو اپنی ذات کو اختیار کر لے اس سے اس کا مقصد طلاق دینا ہو لیکن بیوی نے شوہر کو اختیار کر لیا تو (۱) جمہور صحابہ، تابعین، فقہاء، اور ائمہ اربعہ کے نزدیک نفس تخییر سے طلاق واقع نہ ہوگی (۲) علیؓ، زید بن ثابت، حسنؒ اور لیثؒ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کیا کہ ایک طلاق رجعی ہوگی، ابن قدامہ وغیرہ نے فرمایا مذہب جمہور صحیح ہے لحدیث عائشۃ رضؓ قالت خیّرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخترنا اللہ و رسولہٗ فلم یعد ذالک علینا شیئًا۔ (متفق علیہ) یعنی اسکو طلاق کی کسی قسم میں شمار نہیں کیا، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں شاید حضرت علیؓ وغیرہ کو یہ حدیث نہ پہونچی ہوگی، لیکن اگر بیوی اپنے نفس کو اختیار کر لے تو اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) مالکؒ، لیثؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہونگی یہ زید بن ثابتؓ سے مروی ہے۔ (۲) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، ثوریؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے (۳) ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی، یہ عمرؓ، علیؓ، اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے، الحدیث قصۃ بریرۃؓ فانھا خیّرت عند عتقھا فاختارت نفسھا فلم یملک زوجھا الرجعۃ، حتیٰ کان یطوف فی سکک المدینۃ یبکی علیھا و دموعہ تسیل علی لحیتہ ولو ملک رجعتھا لما احتاج الیٰ بکاء ولا شفاعۃ فدل علیٰ انہ کان فراق بینونۃ (۲) ولان التخییر للاستخلاص من ملک الزوج

ويحصل ذالك بالبينونة وذالك ايضا بواحدة لعدم الحاجة الى الزائد وفي الرجعي لايحصل الاستخلاص وليس عند الشافعية والحنابلة في هذا حديث مرفوع، وحجتنا خلاف مالك انها لم تطلق بلفظ الثلاث ولا نوت ذالك ولا نواها الزوج فلم تطلق ثلاثا كما لو اتى الزوج بالكناية الخفية وان نوى ثلاثا لايكون ذالك لان الاختيار لايتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع ـ

تخییر مجلس کے ساتھ مقید ہے یا نہیں؟ | **مذاہب:** (۱) زہریؒ، قتادہؒ ابو عبیدؒ، ابن المنذرؒ اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک طلاق کا اختیار بیوی کو اس مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہے، لہٰذا اگر اس مجلس سے کھڑی ہوگئی یا دوسرے کام میں لگ گئی تو بھی اختیار رہے گا جب تک شوہر فسخ یا وطی نہ کرلے ۔

(۲) ائمہ اربعہ، عطاءؒ، جابرؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، وغیرہم کے نزدیک مجلس کے ساتھ مقید ہے ۔

دلائل فریق اول | فی حدیث جابرؓ فقال یا عائشة انی ارید ان اعرض علیك امرا احب ان لا تعجلی فیه حتی تستشیری ابویك الخ (مسلم، مشکوٰۃ ص۲۸۱ ج۱) اس سے ثابت ہوا کہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ورنہ عائشہؓ کو والدین سے مشورہ کا وقت کہاں ملتا۔

(۲) جس طرح بیع صرف اور بیع سلم قیام من المجلس سے باطل نہیں ہوتی اسطرح یہاں بھی باطل نہ ہونا چاہیئے ۔

ادلۂ فریق ثانی | صاحب ہدایہ فرماتے ہیں صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہے ۔ قال محمدؒ بلغنا عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ وابن مسعودؓ وجابرؓ فی الرجل یخیر امرأته ان لها الخیار ما دامت فی مجلسها ذالك فاذا قامت من مجلسها فلا خیار لها فیکون اجماعا سکوتیا من قول المذکورین وسکوت غیرهم وقیل فی اسانیدها مقال

قال ابن الهمامؒ لایضر بعد التلقی بالقبول مع انه رواه عبد الرزاق عن ابن مسعودؓ وجابر بن عبد الله جیدة، (فتح القدیر ص۱۰۳ ج۳)

(۲) طلاق کا عورت کو تفویض کرنا درحقیقت اس فعل کا مالک بنا دینا ہے اور تملیکات مجلس میں جواب کا تقاضا کرتی ہیں جیسا کہ بیع میں، جس مجلس میں ایجاب ہوا اسی میں قبول پایا جانا چاہیئے کیونکہ مجلس کے ساعات سب ملکر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے اگر مجلس میں آیت سجدہ مکرر

پڑھی گئی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوگا ۔

جوابات (۱) ابن الہمامؒ نے فرمایا قصۂ عائشہؓ میں تخییر متکلم فیہ مراد نہیں بلکہ زینت دنیا و آخرت اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنے کے مابین اختیار دیا تھا، اگر ازواج مطہراتؓ زینت دنیا کو پسند کرتیں تو طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا کو پسند کروگی تو ہم ایسا کریں گے، بغویؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم نے آیت تخییر کو تفویض طلاق پر حمل نہیں کیا ۔

(۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں اگر زوج نے کسی سبب کیوجہ سے تاخیر کی اجازت دیدی پس تاخیر کرسکتی ہے، قصۂ عائشہؓ بھی اس قبیل سے ہے ولا یلزم من ذالک کل خیار کذا اللمعات ۔

(۳) بیع صرف اور سلم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ مفسد بیع صرف اور سلم بغیر قبضہ کے مجلس سے جدا ہوجانا ہے محض قیام عن المجلس نہیں بخلاف مخیرہ کے کیونکہ اس کا قیام عن المجلس اعراض اور روگردانی کی دلیل ہے ۔

(مرقاۃ ص ۲۸۱ ج ۶، تکملہ ص ۱۷۳ ج ۱، ہدایہ ص ۳۷۵ ج ۲، فتح القدیر ص ۴۱ ج ۴، اور دیگر شروحات ہدایہ)

اَنتِ عَلَیَّ حَرَامٌ کہنے کی صورت میں اختلاف فی حدیث ابن عباسؓ و فی الحرام یکفر (متفق علیہ) یعنی اگر کوئی شخص اپنے اوپر کسی چیز کو خواہ وہ بیوی ہو یا دوسری چیز، حرام کرے تو اس پر قسم کا کفارہ لازم آتا ہے اور وہ چیز حرام نہیں ہوتی یہ ابن عباسؓ کا مسلک ہے چنانچہ انہوں نے اپنی اس بات کی تائید میں یہ آیت " لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ " (احزاب آیت ۲۱) ۔ پڑھی، یعنی درحقیقت تم لوگوں کیلئے اللہ کے رسولؐ میں ایک بہترین نمونہ تھا، اور اس سے اسطرف اشارہ کیا کہ آنحضرتؐ نے شہد کو جو اپنے اوپر حرام کیا تھا اس پر، درج ذیل آیت یاایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک ۔ کے ذریعہ آپؐ کو کفارہ دینے کا حکم دیا گیا جس کی تفصیل اگلی روایت میں آرہی، شارحین زیر بحث حدیث کے ماتحت تحریر فرماتے ہیں، ابن عباسؓ نے فعل نبی علیہ السلام سے یہ ثابت کیا اگر کسی نے اپنی بیوی کو " انتِ علیَّ حرامٌ " کہے تو یہ یمین ہے اس پر کفارہ واجب ہے اس کے علاوہ انتِ علیَّ حرامٌ کہنے کی صورت میں اور بھی تیرہ ۱۳ مذاہب ہیں جنکو قاضی عیاضؒ سے امام نوویؒ نے نقل فرمایا ہے ۔

مذاہب (۱) احناف کے نزدیک اس کی نیت دریافت کیجائیگی، جیسی نیت ہوگی ویسا ہی حکم ہوگا، اگر کسی چیز کی نیت نہ ہو تو متقدمین مشائخ حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا، اور متاخرین کے نزدیک طلاق بائن ہوگی یہ قول مفتی بہ ہے، اور اگر ظہار کی نیت ہو تو شیخین کے نزدیک ظہار ہوگا کیونکہ یہ مطلق تحریم پر دلالت کرتا ہے اور ظہار میں ایک خاص قسم کی حرمت ہوتی ہے " والمطلق یحمل المقید "

اور محمدؒ کے نزدیک ظہار نہ ہوگا کیونکہ ظہار میں محرمات کے ساتھ تشبیہ ضروری ہے اور یہاں تشبیہ نہیں ہے۔
اور اگر کذب مراد ہو تو لغو ہوگا یعنی عند اللہ کچھ نہیں ہوگا لیکن قضاءً حاکم ایلاء کا حکم نافذ کردیگا، اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اَنْتِ عَلَیَّ حرامٌ کنایات میں سے ہے اگر تین کی نیت ہو تو تین طلاقیں پڑجائیں گی، اور اگر دو طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ ہوگی" لان الاثنین عدد محض لاعبرة بـــــــنية " اگر حرمت کی نیت ہو تو ایلاء ہوگا کیونکہ حلال کی تحریم یمین ہوتی ہے،

كما قال الله تعالى لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ : الخ

(۲) شوافع کے نزدیک اگر طلاق اور ظہار کی نیت ہو تو جو نیت ہوگی وہی حکم ہوگا ہاں اگر حرمت کی نیت ہو بغیر طلاق اور ظہار کے تو نفس لفظ کہنے کی وجہ سے کفارۂ یمین لازم ہوگا لیکن یہ یمین نہیں ہوگا اور اگر کچھ نیت نہ ہو اس میں دو قول ہیں، اصح قول کے مطابق کفارۂ یمین لازم ہوگا۔

(۳) ابن ابی لیلیٰؒ اور عبد الملکؒ الماجشون مالکیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوگی۔

(۴)۔ مالکؒ کے نزدیک بھی تین طلاقیں واقع ہونگی ہاں اگر غیر مدخول بہا میں تین طلاق سے کم کی نیت کا اظہار کرے تو قبول کیا جائے گا، تفصیل کیلئے حاشیۂ نووی مسلم ص۴۷۸ ج۲ ملاحظہ ہو، اگر کوئی شخص یوں کہے کہ "حلال مال مجھ پر حرام ہے یا خدا کی حلال کی ہوئی تمام چیزیں مجھ پر حرام ہیں" تو ایسے قول کے بارے میں احناف کے نزدیک فتویٰ یہی ہے کہ اسطرح کہنے سے اس کی بیوی پر طلاق پڑجائیگی اگرچہ اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو اور اگر کسی چیز کے بارے میں یہ کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے اور اس سے اس کا مقصد اس چیز کے حرام ہونے کا خبر دینا نہ ہو لہٰذا اس چیز کو جب وہ کھائے گا یا استعمال کرے گا تو وہ گویا قسم توڑنے والا ہوگا اور اس پر وہی کفارہ لازم آئے گا جو قسم توڑنے والا پر لازم آتا ہے، ہاں اگر اس نے اس چیز کو صدقہ کردیا یا کسی کو ہبہ کردیا تو حانث بھی نہیں ہوگا کفارہ بھی لازم نہیں آئے گا، (مظاہر حق، قاضیخان ج۱ ص۱۶۳، فتح الباری ج۹ ص۳۷۲)

حلال چیز کو حرام کرنیکی تین صورتیں

(۱) اگر کوئی شخص کسی حلال قطعی کو عقیدةً حرام قرار دے تو یہ کفر اور گناہ عظیم ہے (۲) اور اگر عقیدةً حرام نہ سمجھے مگر بلا کسی ضرورت و مصلحت کے قسم کھا کر اپنے اوپر حرام کرے تو یہ گناہ ہے اس قسم کو توڑنا اور کفارہ ادا کرنا اس پر واجب ہے۔ (۳) اور اگر عقیدةً نہ حرام سمجھے نہ قسم کھا کر اپنے اوپر حرام کرے مگر عملاً اسکو ہمیشہ ترک کرنے کا دلمیں عزم کرلے یہ عزم اگر اس نیت سے کرے کہ اس کا دائمی ترک باعث ثواب ہے تب تو یہ بدعت اور

رہبانیت ہے جو شرعاً گناہ اور مذموم ہے اور اگر ترک دائمی کو ثواب سمجھ کر نہیں بلکہ اپنی کسی جسمانی یا روحانی مرض کے علاج کے طور پر کرتا ہے تو بلا کراہت جائز ہے، بعض صوفیائے کرام سے جو ترک لذائذ کی حکایتیں منقول ہیں وہ اس صورت پر محمول ہیں (معارف القرآن ص۴۹۹ ج۲)

آیاتِ تحریم کا واقعۂ نزول

فی حدیث عائشۃ رضؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمکث عند زینب بنت جحش وشرب عندھا عسلاً الخ (متفق علیہ) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول شریف تھا کہ ہر روز عصر کے بعد تمام ازواج مطہرات کے پاس (خبرگیری کیلئے) تشریف لاتے، (۱) ایک روز حضرت زینبؓ کے ہاں زیادہ دیر تک ٹھہرے اور شہد پیا لیکن حضرت عائشہ رضؓ، حفصہ رضؓ سودہ رضؓ، اور صفیہ رضؓ نے رشک کی بنا پر یہ طے کیا کہ ہم سے جس کے پاس بھی آپؐ تشریف لائیں گے وہ آپؐ سے یہ کہیں گی کہ آپ کے منہ سے مغافیر کی بو آرہی ہے، مغافیر ایک خاص قسم کا گوند ہے جسمیں کچھ بدبو ہوتی ہے چنانچہ ایسا ہی ہوا یہ بات سب کو معلوم تھی کہ حضورؐ کی طبیعت نہایت نظافت پسند تھی اور یہ تدبیر حضورؐ کا زینب کے یہاں ٹھہرنے سے روکنے کیلئے کامیاب حربہ تھا اور بالآخر نتیجہ بھی یہی نکلا لہٰذا آپؐ نے قسم کھالی (فی روایۃ) کہ پھر میں شہد نہ پیونگا، یہ واقعہ ابوداؤد، نسائی وغیرہ میں بھی ہے (۲) اور بعض روایت میں ہے کہ حفصہ رضؓ شہد پلانے والی ہیں اور حضرت عائشہ رضؓ، سودہ رضؓ، صفیہ رضؓ صلاح مشورہ کرنے والی ہیں۔ (۳) اور ابن ابی ملیکہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہؐ حضرت سودہ رضؓ کے پاس شہد پیا کرتے تھے۔ (۴) اور بعض روایت میں ہے کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حفصہ رضؓ کے مکان تشریف لے گئے تو حفصہ رضؓ نے رسول اللہؐ سے اپنے والد (عمر رضؓ) کو دیکھنے کی اجازت کی درخواست کی حضورؐ نے اجازت دے دی اسوقت حضرت ماریہ قبطیہ رضؓ (جو حضورؐ کے صاحبزادہ ابراہیم کی والدہ تھی) آپ کے پاس وہاں تشریف لائیں اور خلوت میں آپ کے ساتھ رہیں حضرت حفصہ رضؓ کو یہ بات ناگوار گذری اور انہوں نے حضرتؐ سے سخت شکایت کی لہٰذا انکو راضی کرنے کیلئے آپؐ نے یہ عہد کر لیا کہ آئندہ ماریہ قبطیہ رضؓ سے کوئی جنسی تعلق نہیں رکھیں گے، علامہ طبری نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا کہ آپؐ نے ماریہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا چنانچہ اس پر آیت نازل ہوئی: یا ایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ الخ

تطبیق بین الروایات

(۱) حضرت اقدس تھانوی تحریر فرماتے ہیں ممکن ہے کہ کئے واقعے ہوں اور ان سب کے بعد یہ آیتیں نازل ہوئی ہوں (بیان القرآن)

(٢) امام نسائیؒ ابن العربیؒ امام نوویؒ، علامہ عینیؒ حافظ ابن کثیرؒ وغیرہم فرماتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ آیات شہد کو اپنے اوپر حرام کر لینے کے بارے میں نازل ہوئی ہے، ہاں جس وقت سودہ رضؓ حفصہؓ آپؐ کو شہد پلانے والی ہیں اسوقت سودہؓ اور حفصہؓ کو عائشہؓ کے گروپ میں شامل نہیں مانا جائے گا۔

قال الحافظ ویمکن ان تکون القصۃ التی وقع فیھا شرب العسل عند حفصۃؓ کانت سابقۃ والراجح ان صاحبۃ العسل زینبؓ لا سودۃ (١) لان طریق عبید بن عمر اثبت من طریق ابن ابی ملیکۃ بکثیر (٢) ولان نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کن حزبین عائشۃؓ وسودۃؓ وحفصۃؓ وصفیۃؓ فی حزب وزینبؓ وام سلمۃؓ والباقیات فی حزب فھذا یرجح ان زینبؓ ھی صاحبۃ العسل ولھذا غارت عائشۃ منھا لکونھا من غیر حزبھا،

(فتح الباری ص۳۷۶ ج۹، مظہری، قرطبی، وغیرہ ملاحظہ ہو)

س ١٣٨١ھ وفاق المدارس پاکستان، ترمذی۔

طلاق قبل النکاح اور عتق قبل الملک کا حکم

فی حدیث علیؓ لا طلاق قبل النکاح (رواہ ابن ماجہ و الدارقطنی)

طلاق قبل النکاح کے دو طریقے ہیں (١) کسی اجنبیہ کو فی الحال واقع ہونے کے لئے طلاق دیجائے اس صورت میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ وہ طلاق کا مالک نہیں (٢) اگر کسی اجنبیہ سے کہے اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو مطلقہ ہے یا کہے ہر وہ عورت کہ میں اس سے نکاح کروں وہ مطلقہ ہے اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب (١) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اگر طلاق کو نکاح سے معلق کر دے تو طلاق واقع نہ ہوگی، یہ حضرت علیؓ، ابن عباسؓ عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ (٢) مالکؒ، ربیعہؒ، اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک منصوبہ پر طلاق واقع ہوگی، یعنی اگر وہ عورت کہ جس کی کسی نہ کسی درجہ میں کچھ تعیین ہو جائے، مثلاً کہا ان تزوجتُ امرأۃً یمنیۃً یا کہا اِنْ تزوجتُ امرأۃ مکیۃً یا کہا ان تزوجتُ ھندہ، یعنی قبیلہ کی طرف نسبت کرے یا شہر کی طرف یا کسی خاص معین عورت کا نام لے ان تمام صورتوں میں نکاح کرتے ہی وہ عورت مطلقہ ہو جائے گی، ہاں اگر عام طور پر معلق کیا ہو بایں طور کہ کہا کل امرأۃ یتزوجھا طالق تو یہ تعلیق صحیح نہیں، کیونکہ سدّ باب نکاح ہے۔ (٣) ابوحنیفہؒ، نخعیؒ، صاحبینؒ، زہریؒ، اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعلیق کی صورت میں نکاح ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی خواہ تعلیق کلمات عامہ سے ہو یا کلمات خاصہ سے مثلاً یوں کہے کہ ان تزوجتُ فلانۃ فھی طالق یا کہے کل امرأۃ اتزوجھا فھی طالق، یعنی اگر طلاق کو ملک یا سبب ملک (نکاح) کی طرف اضافت کر کے معلق کیا ہو تو وجود شرط کے بعد طلاق واقع ہوگی یہ عمرؓ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

دلائل شوافع وغیرہ (١) حدیث الباب (٢) فی حدیث عمرو بن شعیب ولا طلاق فی مالا یملک (ترمذی، ابوداؤد)

دلائل مالکؒ (١) عن ابن مسعودؓ انہ قال فی المنصوبۃ انہا تطلق (ترمذی ج۱ ص۲۲۳) منصوبۃ کے معنی متعینہ کے ہیں (٢) نیز اگر حکم عام رکھا جائے تو نکاح کا دروازہ بند ہو جائے گا حالانکہ اسکو شریعت نے کھلا رکھا ہے۔

دلائل احناف وغیرہ آثار (١) عن ابن عمرؓ (موقوفًا) اذا قال الرجل اذا نکحت فلانۃ فھی طالق فھی کذالک اذا انکحھا الخ (موطا محمدؒ ص۲۵۸) یہ حدیث موقوف اور خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے (٢) عن سعید بن عمرو انہ سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأۃً ان ھو تزوجھا فقال القاسم ان رجلاً جعل امرأۃ علیہ کظھر امہ ان ھو تزوجھا فامرہٗ عمرؓ ان ھو تزوجھا الا یقربھا حتی یکفر کفارۃ المتظاھر (موطا مالک ص۲۰۳)

حضرت عمرؓ نے صراحۃ بیان کیا کہ ظہار کو ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے جس پر کسی صحابی نے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع سکوتی ہے۔ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں اس سے احناف کی تائید ہوتی ہے۔

(٣) عمر بن الخطابؓ، عبداللہ بن عمرؓ، ابن مسعودؓ، سالمؒ، قاسمؒ، ابن شہابؒ و سلیمانؒ بن یسار کانوا یقولون اذا حلف الرجل بطلاق المرأۃ قبل ان ینکحھا ثم اثم ان ذالک لازم لہ اذ نکحھا (موطا مالکؒ) اعلاء السنن ج۱۱ ص۲۱۴) یعنی وہی حضرات فرماتے تھے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو کسی مقسم علیہ پر طلاق دینے کی قسم کھائی حالانکہ ابھی اس نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا پھر وہ اس مقسم علیہ میں حانث ہو گیا تو یہ اس پر نکاح کے بعد طلاق لازم ہو جائے گا یعنی بعد النکاح اس عورت پر طلاق پڑ جائے گی

دلیل قیاسی وقد اتفق العلماء علی ان من اوصی بثلث مالہ بان قال ان مت فثلث مالی لفلان تصح الوصیۃ ویجب علی الورثۃ اجرائہ۔ وصیت تو قبل الموت ہوئی ہے لیکن بوقت موت اسکا اعتبار ہے اس طرح قبل النکاح دی ہوئی طلاق بوقت نکاح واقع ہوگی۔

جوابات (١) شوافع وغیرہ کی پیش کردہ دونوں حدیث طلاق تنجیزی کی نفی پر محمول ہے یعنی فورًا طلاق نہیں پڑتی، شعبیؒ، زہریؒ، سالمؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، نخعیؒ، اسودؒ، ابوبکرؒ بن عبدالرحمٰن وغیرہم سب سے یہی معنی منقول ہے (ابن ابی شیبہ) (٢) امام احمدؒ اور ابن العربیؒ وغیرہ نے فرمایا "لا طلاق قبل نکاح الخ" یہ حدیث ضعیف ہے۔

اور امام مالک کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کے پیش کردہ اثر میں منصوبہ کی تصریح ہے لہٰذا غیر منصوبہ کو
ای متعینۃ ١٢

منصوبہ پر قیاس کیا جائے گا اور نکاح کا دروازہ بند کرنا،(۱) یہ خود اس کا اپنے آپ پر ظلم کرنا ہے، جیسے کوئی خودکشی کرے، اور یہ تو تخصیص الادلہ بالمصالح ہے (۲) نیز دروازہ نکاح کا (۳) مسدود ہونا غیر مسلم ہے اس لئے "کل" تعمیم کا مقتضی ہے نہ کہ تکرار کا، لہذا وقوع طلاق کے بعد اس سے دوبارہ نکاح کرنا ممکن ہے (حاشیہ کنز الدقائق ص۱۲۶) بذل المجہود ص ۳۵/۳۶)

قولہ ولا عتاق الا بعد ملک: اس تعلیق العتق بالملک کے مسئلہ میں مالکؒ بھی احناف کے ساتھ ہیں مالکؒ عتق اور طلاق کے مابین فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کی اضافت ملک کی طرف کرنا ابغض ہے، اور آزادی کی اضافت ملک کی طرف کرنا مندوب ہے،

فائدہ: کیونکہ عتاق شئ مندوب ہے یہ احناف و موالک کے نزدیک نفی تجیز پر محمول ہے۔ احناف و شوافع کے درمیان تعلیق کے بارے میں منشاء اختلاف یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک تکلم بالتعلیق اور وجود شرط دونوں ملکیت کے وقت میں پایا جانا شرط ہے اور احناف کے نزدیک فقط وجود شرط کے وقت ملک کا ہونا ضروری ہے نہ کہ تعلیق کے وقت۔

غیر مملوک چیز کی نذر کرنا فی حدیث عمرو بن شعیب لا نذر لابن آدم فیما لا یملک "ابن آدم کی نذر اس چیز میں صحیح نہیں ہوتی جس کا وہ مالک نہیں ہے"

اگر ملک یا سبب ملک کی طرف اضافت کر کے نذر کرے تو یہ صحیح ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک وہ نذر صحیح نہیں۔ (۲) احناف کے نزدیک صحیح ہے

دلیل شافعی حدیث الباب ہے **دلیل احناف** قولہ تعالیٰ ومنهم من عٰهد الله لئن اٰتٰنا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصٰلحين (التوبہ آیت ۷۵)

ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل سے بہت سے مال عطا فرما دے تو ہم خوب خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے، اس آیت سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر کسی نے ملک کی طرف نسبت کر کے نذر مانی مثلاً: کل مال املكه فيما استقبل فهو لله صدقة"

پس یہ نذر صحیح ہے اور اس نذر و عہد کو پورا نہ کرنے والا پر اللہ تعالیٰ نے مواخذہ فرمایا، قولہ تعالیٰ

فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون (آیت ۷۷) سو اللہ تعالیٰ نے ان کی سزا میں ان کے دلوں کے اندر نفاق قائم کر دیا جو خدا کے پاس جانے کے دن تک رہے گا کیونکہ انہوں نے اللہ سے جو وعدہ کیا تھا

اس کی خلاف ورزی کی اور اس لئے بھی کہ وہ جھوٹے تھے وعدہ خلافی جھوٹ پر مشتمل ہوتی ہے لہٰذا وعدہ خلافی میں دوہری برائی ہوتی ہے (مظہری) ترک وفاء عہد پر مواخذہ کرنا نذر کے بدون نہیں ہو سکتا لہٰذا ملک یا سبب ملک کی نسبت کر کے نذر کرنا صحیح ہے۔

جواب حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نذر ماننے کے وقت اگر وہ چیز اپنی ملکیت میں نہ ہو یا تعلیق بھی نہ کرے تو وہ نذر صحیح نہیں ہوتی' نیز نص قرآنی کے مقابلہ میں خبر واحد قابل استدلال نہیں (بذل المجہود ص۶۶ ج۳، روح المعانی ص۱۲۸ ج۱۰ وغیرہ)

حکم بیع فضولی قولہ ولا بیع الا فیما یملك "اس چیز کو فروخت کرنا صحیح نہیں جس کا وہ (اصالۃً، یا وکالۃً، یا ولایۃً) مالک نہ ہو" دوسرے کی مملوکہ چیز کو بغیر اجازت مالک فروخت کر دینے کو بیع فضولی کہا جاتا ہے جس کے انعقاد کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب ① شافعیؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک فضولی کی بیع بالکل منعقد ہی نہیں ہوتی ② احنافؒ، موالکؒ واحمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک بیع فضولی منعقد ہو جائے گی، لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی اور مالک کو بیع کے نافذ یا فسخ کرنے کا اختیار ہوگا بشرطیکہ متعاقدین (یعنی فضولی اور مشتری) اور معقود علیہ یعنی مبیع اور معقود لہ یعنی مالک اور معقود بہ یعنی ثمن باقی ہو کیونکہ بقاء عقد ان چیزوں پر موقوف ہے۔

دلائل شوافع ① حدیث الباب ② بیع کا انعقاد ولایت شرعیہ سے ہوتا ہے اور ولایت شرعیہ ملک سے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے یہاں تو دونوں مفقود ہیں

دلائل احناف وموالک عن حکیم بن حزامؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث حکیم بن حزامؓ یشتری له اضحیة بدینار فاشتری اضحیة فاربح فیها دینارا فاشتری اخریٰ مکانها فجاء بالاضحیة والدینار الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ضح بالشاة وتصدق بالدینار (ترمذی ص۲۲۸ ج۱) فی حاشیته، فی الحدیث دلیل علی ان بیع مال الغیر بلا اذنه موقوف علی اجازته فلما اجاز صح۔ ② عن عروة البارقیؓ قال دفع الیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دینارا لا شتری له شاة فاشتریت له شاتین فبعت احدهما بدینار وجئت بالشاة والدینار الی النبی صلعم فذكرت له ما كان من امره فقال بارك اللہ لك فی صفقة یمینك (ترمذی ص۲۳۵ ج۱، مشکوٰة ص۲۵۴ ج۲

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دینار عروہ کو عطا کیا تھا انہوں نے اس دینار سے دو بکریاں خرید کر کے ایک بکری کو ایک دینار میں فروخت کر دیا اور ایک بکری اور ایک دینار لیکر آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے فرمایا بارک اللہ الخ مختلف الفاظ کے ساتھ مسند احمد اور ابو داؤد میں بھی یہ حدیث ہے ۔

(۳) دلیل عقلی | فضولی تصرف کا اہل ہے کیونکہ وہ عاقل و بالغ ہے اور جس محل میں تصرف کیا گیا ہے یعنی مبیع وہ بھی تصرف کا محل ہے تو بیع منعقد ہونے میں کیا اشکال ہے اور انعقاد بیع میں مالک اور عاقدین میں کسی کا ضرر نہیں ہے بلکہ تینوں کا ایک گو نہ نفع بھی ہے ان منافع کو حاصل کرنیکے لئے فضولی کو ولایت شرعیہ ثابت ہو جائے گی اور جب فضولی کیلئے قدرت شرعیہ ثابت ہو گئی تو فضولی کی کی ہوئی بیع بھی منعقد ہو جائے گی ۔

جواب دلیل اول | حدیث الباب تو ضعیف ہے کیونکہ اس کا راوی مطر الوراق متکلم فیہ ہے عمرو بن شعیب عن ابیہ کی سند بھی متکلم فیہ ہے اگر اس کی جہت انقطاع کو ترک کر کے مرسل بھی مان لی جائے تب بھی شوافع کے نزدیک قابل احتجاج نہیں، (۲) لا بیع میں نفی کمال مراد ہے یعنی بیع کامل و تام نہ ہوگی بلکہ اجازت پر موقوف رہے گی ۔

جواب دلیل ثانی | انہوں نے جو کہا کہ ولایت شرعیہ مفقود ہے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کیونکہ مالک کیطرف سے اجازت دلالۃً ثابت ہے اس لئے کہ اس بیع میں مالک کا نفع ہے اور مالک عاقل ہے ہر عاقل نفع بخش تصرف کی اجازت دیتا ہے لہٰذا فضولی کو اجازت دلالۃً حاصل ہے اس بنا پر ولایت شرعیہ بھی حاصل ہو گی اور بیع بھی منعقد ہو جائے گی (شروحات ہدایہ)

طلاق البتۃ اور دوسرے طلاق کنایہ کا حکم | فی حدیث رکانۃ انہ طلق امراتہ سھیمۃ البتۃ ۔ طلاق البتہ کا مطلب یہ ہے کہ شوہر بیوی کو انت طالق البتۃ کہے یعنی تجھکو ایک قطعی طلاق ہے، اسطرح خلیۃ، بریۃ، حرام، بائن، بتلۃ وغیرہ وہ کنائی الفاظ جنمیں سب وشتم یا دوسرے معنی کی صلاحیت بھی ہو اور طلاق کی بھی ان کے بارے میں اختلاف ہے ۔

مذاہب | (۱) شافعیؒ کے نزدیک اگر ایک کی نیت ہو تو ایک طلاق رجعی ہو گی اور اگر دو طلاق کی نیت ہو تو دو اور تین کی نیت ہو تو تین واقع ہو گی ۔ (۲) مالکؒ کے نزدیک اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہو گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو (فی روایۃ) ایک طلاق واقع ہو گی (۳) احناف کے نزدیک اگر تین کا ارادہ کیا ہو تو تین واقع ہو گی اگر ایک کی نیت ہو تو ایک بائنہ، اور دو کی نیت ہو تب بھی ایک

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ طلاق بتہ سے ایک طلاق پڑیگی اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوگی حضرت علیؓ سے منقول ہے اس سے تین ہی واقع ہوگی ۔ **دلائل شافعیؒ** (۱) حدیث رکانۃ بن عبدیزیدؓ انہ طلق امرأتہ سھیمۃ البتۃ فأخبر بذالک النبیؐ کیونکہ اس میں یہ تصریح ہے فقال رکانۃؓ واللہ ما اردت الا واحدۃ فردھا الیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شافعیؒ کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے رکانہ کو رجعت کرلینے کا حکم دیا تو انہوں نے اس عورت کو اپنے نکاح میں واپس کرلیا (۲) یہ الفاظ کنایہ عن الطلاق ہیں اور کنایہ عن الطلاق سے طلاق ہوتی ہے اور طلاق کے بعد رجعت ہوتی ہے جیسا کہ صریح الطلاق کے بعد رجعت ہوتی ہے لہذا الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی ہوگی نہ کہ بائن ۔ **دلیل احناف** صاحب ہدایہ فرماتے ہیں بائن کرنیکا تصرف اسکے اہل سے صادر ہو کر اسکے محل کیطرف منسوب ہوا اور تصرف کرنیوالے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے اور جو تصرف ایسا وہ صحیح ہوتا ہے لہذا بائن کرنیکا تصرف بھی صحیح ہوگا اور شوہر کی اہلیت اور عورت کا محل ابانت ہونا بھی ثابت ہے نیز عورت بالاتفاق بینونت غلیظہ کا محل بھی ہے ، اور شوہر کے پاس شرعی حاجت بھی موجود ہے کیونکہ بسا اوقات انسان اپنی بیوی کو کسی سبب سے ایسے طریقہ پر جدا کرنا چاہتا ہے کہ اسکے لئے رجعت کرنا بھی حلال نہ ہے اور ندامت کے وقت بغیر حلالہ کے تدارک کا امکان بھی باقی رہے اور یہ مقصد نہ رجعی طلاق سے حاصل ہو سکتا ہے اور نہ ہی تین طلاقوں سے ، مثلاً طلاق رجعی کی صورت میں عورت اپنے آپکو شوہر پر واقع کردے تو رجعت ثابت ہوجائیگی پس ثابت ہوا کہ شوہر کو ایک بائن واقع کرنیکی شرعاً ولایت حاصل ہے ، اور الفاظ کنایہ سے جو طلاق دیا ہے تو طلاق مصدر ہے اس میں وحدت کا اعتبار ہوتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اعتباری ، وحدت حقیقی تو ایک ہے اور وحدت حکمی تین ہے کیونکہ وہ تمام طلاقوں کا مجموعہ ہے جو شوہر کے اختیار میں ہے ، دو میں وحدت حقیقی بھی نہیں اور اعتباری بھی نہیں اسلئے دو مراد نہیں ہو سکتی ۔

جواب احناف کے نزدیک قول نبی علیہ السلام کے معنی یہ ہے کہ آنحضرت صلعم اس عورت کو جدید نکاح کے ذریعہ رکانہؓ کیطرف لوٹادیا ، دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ الفاظ کنایہ درحقیقت کنایہ عن الطلاق ہیں کیونکہ وہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہیں اور کنایہ عن الطلاق مجازاً کہدیا گیا ، ہاں الفاظ کنایہ طلاق صریح سے کنایہ ہوکر اسوقت رجعت کو ثابت کرتے جب وہ الفاظ اس میں حقیقۃً مستعمل ہوتے حالانکہ ایسا نہیں ، اور مالکؒ نے مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں جو فرق کیا ہے اس پر کوئی دلیل نہیں ۔ (مرقاۃ ص۲۸۶ ، التعلیق ص۶۶ ، بذل ص۲۷ ، ہدایہ اور شروحات ہدایہ)

نکاح وطلاق کے الفاظ مذاق وہنسی میں زبان پر لائے جانے کا حکم | فی حدیث أبی هریرة رض

قال علیه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد الخ (ترمذی، ابوداؤد) جِدٌّ سے مراد جو لفظ جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اسکو زبان سے ادا کرتے وقت وہی معنی مراد لئے جائے اور لفظ ھزل کے معنی یہ ہیں کہ کوئی لفظ زبان سے ادا کیا جائے مگر اس کے معنی مراد نہ ہوں، قاضی عیاض نے فرمایا تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ کسی عاقل وبالغ کی زبان سے صریح لفظ طلاق ہنسی کے طور پر نکلنے سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی وہ اگر دعویٰ کرے کہ مذاق اور ہنسی کے طور پر کہا تھا اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ عمر رض، حسن اور ابو الدرداء رض سے مروی ہے کہ پہلے لوگوں کی حالت یہ تھی کہ طلاق دینے اور غلام لونڈی کو آزاد کرنیکے بعد کہتے تھے کہ ہم نے تو مذاق کیا تھا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: "ولا تتخذوا أيت الله هزوا"، "اللہ کے احکام کو کھیل نہ بناؤ"، واضح رہے کہ جن اعمال کا تعلق فقط حقوق اللہ سے ہو اس میں نیت کا اعتبار ہوگا اور جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو وہاں پر نیت کا اعتبار نہیں بلکہ الفاظ کے ظاہری معنی مراد ہوں گے طلاق اور رجعت بھی اسی قبیل سے ہیں، لہٰذا ان میں الفاظ کا اعتبار ہوگا نہ کہ نیت کا، اور یہ ظاہر ہے کہ معاشرات اور معاملات میں اگر الفاظ کی دلالت کا اعتبار نہ ہو اور لوگوں کی نیت کے مطابق فیصلے ہونے لگیں تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو کر رہیگا، مفاد پرست لوگ طلاقیں دیں گے اور پھر عورتوں کو روکنے کیلئے اپنی اپنی نیتوں کو بہانہ بنا کر انکو قسم بقسم ظلم اور سب وشتم کا نشانہ بنائیں گے، (معارف القرآن کاندھلوی ج۱ ص۲۴۶)

وقوع طلاق مکرہ | فی حدیث عائشة رض لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق

(ابوداؤد، ابن ماجہ) **تحقیق اغلاق**: ابن قتیبہؒ کہتے ہیں (۱) اغلاق بمعنی اکراہ یعنی زبردستی کرنا، (مجمع البحار، قاموس) ابوداؤدؒ فرماتے ہیں (۲) بمعنی غضب لیکن اس معنی پر انکو بھی وثوق نہیں کہ خود انہوں نے "اَظُنُّهُ" فرمایا (۳) بعض محدثین وفقہاء کرام لکھتے ہیں اس سے کلام مغلق مراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ واضح نہ ہوں جیسا کہ منہ میں کوئی چیز بھری ہو، اعلاء السنن ج۱۱ ص۱۸۶ میں تحریر فرماتے ہیں: هو اغلاق الفم حيث لا يقدر على التكلم ولا يمكن له ان يتلفظ بلفظ الطلاق مفسرًا وان تلفظ بشيء يسير فيها لا يحصل المقصود، (۴) وقيل المراد الغضب الذي يحصل به الدهش وزوال العقل والصواب يعم الاكراه والجنون وكل امر انغلق على صاحبه (۵) بعض نے اسکو نہی پر محمول کیا ہے معناه لا يغلق التطليقات دفعة واحدة حتى لا يبقى منها شيء ولكن يطلق طلاق السنة (مجمع البحار، مرقاة)

مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، عطاءؒ، مجاہدؒ، طاوسؒ وغیرہم کے نزدیک مکرہ شخص کی اعتاق و طلاق واقع نہ ہوگی (۲) احنافؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، نخعیؒ، ابن المسیبؒ وغیرہم کے نزدیک واقع ہوگی۔

دلائل فریق اوّل (۱) زیر بحث حدیث، انہوں نے اغلاق کو اکراہ کے معنی پر حمل کیا ہے۔ (۲) فی حدیث ابن عباسؓ عن النبی ان اللہ تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ وفی روایۃ رُفع عن امتی، (ابن ماجہ، بیہقی، مشکوٰۃ ص۵۸۴ ج۲) (۳) **دلیل عقلی** اکراہ اور اختیار دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے ہیں اور تصرفات شرعیہ اختیار ہی کے ساتھ معتبر ہوتے ہیں پس اختیار نہ ہونے کیوجہ سے مکرہ کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

دلائل فریق ثانی (۱) ایسے نصوص جو عام ہیں اکراہ اور عدم اکراہ کے ساتھ مقید نہیں۔ کما قال اللہ تعالٰی فطلقوھن لعدّتھنّ (۲) قولہ علیہ السّلام: کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمعتوہ (۳) قولہ علیہ السلام: کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ والمغلوب علی عقلہ (ترمذی، مشکوٰۃ ص۲۸۴ ج۲) (۴) قولہ ؑ ثلٰث جدّھن جدٌّ وھزلھن جدٌّ ان تین اعمال کا تعلق تو حقوق العباد سے ہے لہٰذا وہاں وقوع کیلئے ایقاع کے لفظ کا وجود کافی ہے ارادہ و نیت کی ضرورت نہیں۔ وقد وجد اللفظ من المکرہ وان لم یوجد الارادۃ۔ (۵) عن صفوان ان رجلًا کان نائمًا فقامت امرآتہ فاخذت سکینا فجلست علٰی صدرہٖ فقالت لتطلقنی ثلاثًا او لاذبحنک فطلقھا ثم اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم... فذکرلہ ذالک فقال لاقیلولۃ فی الطلاق (عقیلی، محمد، الدرایۃ فی تخریج الہدایہ ص۲۵۸ ج۲) (۶) واخرج فی معناہ محمد بن الحسن، ایضًا (التعلیق، فتح القدیر) (۷) عن عمر بن شرحبیلؓ ان امرأۃ اکرھت زوجھا علٰی طلاقھا فطلقھا فرفع ذالک الی عمرؓ فامضٰی طلاقھا۔ یعنی حضرت عمرؓ نے اسکی طلاق کو نافذ کردیا وعن ابن عمرؓ نحوہٗ (ابن حزم، عینی ص۲۵ ج۲)

جواب پہلی حدیث میں پانچ معنی کا احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تعبیر کو استدلال کا مبنی قرار دینا کیسے صحیح ہوگا " اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال " اور دوسری حدیث میں بالاجماع حکم اخروی مراد ہے نہ کہ دنیوی مثلًا قتل خطاء میں اگرچہ آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا لیکن دنیا میں دیت واجب ہوتی ہے کذالک الاکراہ، اور بعض نے کہا اس سے اکراہ علی الکفر مراد ہے کما قال اللہ تعالٰی الّا من اُکرہ وقلبہٗ مطمئنٌّ بالایمان۔

جواب دلیل عقلی احناف کہتے ہیں اکراہ اختیار کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے اور اکراہ کی حالت میں

مُکرَہٗ کا قصد و اختیار سلب نہیں ہوا کیونکہ جب وہ ان دونوں برائیوں میں سے آسان (وقوع طلاق) کو اختیار کر رہا ہے، تو یہ کھلی دلیل ہے کہ اس کا اختیار سلب نہیں ہوا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس سے راضی نہیں اور طلاق کا وقوع رضا پر موقوف نہیں بہر کیف مکرہ کی طلاق واقع ہوتی ہے۔

حکم طلاق غضبان | اور اگر اغلاق کے معنی بقول ابو داؤد وغیرہ غضب کے ہوں تو اس وقت ایسا غضب مراد ہوگا جو بالکل جنون کے درجہ میں ہو جسکو ابن قیومؒ نے اس عبارت سے بیان فرمایا " ان یبلغ النہایۃ فلا یعلم مایقول ولا یریدہٗ (۱) غصہ اس حد تک پہنچ جانا کہ ادراک اور ارادہ ہی نہیں کہ زبان سے کیا کچھ نکل رہی ہے اور وہ کیا کر رہا ہے گویا وہ مسلوب العقل مجنون اور مدہوش جیسا ہے اس حالت میں طلاق وغیرہ واقع نہ ہونے پر تمام ائمہ متفق ہیں (۲) اور اگر اس کا غصہ ابتدائی طور پر ہو جس سے اسکی عقل میں کچھ تغیر وفتور نہ آیا ہو اور اس حالت میں جو کچھ کہا تھا ابھی اچھی طرح ادراک اور معلوم کر سکتا ہو۔ یعنی اس صورت میں "یعلم ویرید" دونوں کا اثبات ہے لہذا طلاق وغیرہ اس کی شرعًا واقع اور نافذ ہونے پر تمام ائمہ متفق ہیں (۳) اور اگر غصہ کی حالت ایسی ہو کہ بے ارادہ منھ سے واہی تباہی نکل رہی تھی لیکن شعور اور علم باقی ہے جسکو یعلم ولا یرید سے تعبیر کی جا سکتی ہے اس صورت میں (۱) ابن قیومؒ حنبلی، اور حسن حنفیؒ کہتے ہیں طلاق واقع نہوگی لانہٗ یکون فی ھذہ الحالۃ کالسکران الذی ذھب عقلہٗ بشراب غیر محرم، فانھم حکموا بانّ طلاقہ لا یقع، فینبغی ان یکون الغضبان مثلہٗ۔ (۲) جمہور کے نزدیک طلاق واقع ہوگی لانّ الغضب الذی لا یغیّر عقل الانسان ولا یجعلہ کالمجنون الذی لا یعلم مایقول فان الطلاق بہ یقع بلا شبھۃ و مثلہٗ الغضب بالمعنی المذکور فی القسم الثالث۔

الاعتراض علیٰ دلیل ابن قیّوم | ان قیاس الغضبان علی السکران بشراب غیر محرم یجعل الحکم مقصورًا علیٰ من کان غضبہ للہ ولما من کان غضبہٗ لسبب محرم بان غضب علیٰ زوجتہ ظلمًا وعدوانًا فان طلاقہ یقع۔ (کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص۲۹۴، امداد الفتاویٰ ج۲ ص۴۰۶، شرح حیات سراج ابو یزید)

معتوہ، مجنون، سکران اور مخطی کی طلاق کے احکام | فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ "الا الطلاق المعتوہ والمغلوب علیٰ عقلہٖ" (ترمذی) **تحقیق معتوہ ومجنون:** | معتوہ یہ عتہ سے مشتق ہے بمعنی کم عقل ہونا، مدہوش ہونا، یہ وہ شخص ہے جو کسی آفت سماویہ کیوجہ سے کبھی تو مسلوب العقل ہو جاتا ہے اور کبھی عقل باقی رہتی ہے اس اعتبار سے "والمغلوب علیٰ عقلہٖ" گویا لفظ معتوہ کا عطف تفسیری ہے

اس لئے بعض روایت میں المغلوب بغیر واو منقول ہے اور بعض نے کہا کہ معتوہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مجنون کے مثل ہو لیکن مار پیٹ نہ کرتا ہو اور گالیاں نہ بکتا ہو جبکہ معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو مجنون مطلق جو سرے سے عقل و شعور رکھتا ہی نہیں اس کی طلاق بطریق اولیٰ واقع نہیں ہوگی حضرت رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں یہاں معتوہ سے مراد مجنون ہے اور ابو الطیبؒ وغیرہ نے کہا یہاں المغلوب علی عقلہ سے مراد سکران ہے یعنی ایسا نشہ والا شخص مراد ہے جو انتہائی نشہ کی حالت میں عقل مسلوب ہو چکی ہو حتیٰ کہ زمین و آسمان میں امتیاز نہ کر سکتا ہو، اس قسم کی حالت میں وقوع طلاق کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) اسحقؒ، مزنیؒ، طحاویؒ، طاؤسؒ، ربیعہؒ، لیثؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، یہ عثمانؓ اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ (فی اصح الروایات) احمدؒ (فی روایۃ) زہریؒ، حسنؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوگی، یہ علیؓ وغیرہ سے بھی منقول ہے۔

دلائل فریق اول (۱) نشہ سے مدہوش شخص معتوہ کے مثل ہوتا ہے (۲) نیز ارادہ کا صحیح ہونا عقل کے ساتھ ہے اور وہ زائل العقل ہے لہذا اس کی طلاق واقع نہ ہونی چاہیئے۔ (۳) زوال عقل اپنے فعل کی وجہ سے ہوا ہو یا کسی اور وجہ سے دونوں صورتوں میں احکام میں فرق نہیں آتا ہے جیسے کوئی اپنی ٹانگ توڑ لے اور قیام پر قادر نہ رہے تو اس پر قیام فرض نہیں ہوتا۔

فریق دوم کا استدلال (۱) زوال عقل کی وجہ تو معصیت ہے یعنی شرب خمر وغیرہ لہذا زجراً و توبیخاً اس کی عقل کو حکماً باقی قرار دیکر وقوع طلاق کا حکم دیا جائے گا (۲) نشہ سے جو مدہوش ہو اس پر حد اور قصاص بالاتفاق واجب ہے لہذا اسکی طلاق بھی واقع ہونی چاہیئے۔ (۳) نیز اس سے دیگر احکام شرعیہ بھی ساقط نہیں ہوتے مثلاً نماز وغیرہ کی قضاء لہذا طلاق کے احکام بھی ساقط نہ ہوں گے (۴) خود قرآن نے اسکو خطاب کیا لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکارٰی (الآیۃ) اور خطاب کی اہلیت عقل اور بلوغ سے ہوتی ہے، سکر سے یہ دونوں معدوم نہیں ہوتے بلکہ کالمعدوم ہوتے ہیں۔

اعتراض مسافر اگر معصیت کے قصد سے بھی سفر کرتا ہے تو وہ رخصت قصر کا مستحق رہتا ہے فما بال السکران بالمعصیۃ ______ ...

جواب رخصت فی السفر کا مناط وجود سفر ہے جو حالت معصیت میں بھی متحقق ہے اور سکران میں مناط التطلیق الفاظِ طلاق ہے وہ تو متحقق ہے لہٰذا حکم ان دونوں علت پر دائر ہے (فتأمل) (١) شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مخطی کی طلاق واقع نہ ہوگی، لانّ الطلاق یقع بالکلام والکلام انما یقع اذا صدر عن قصد مثلاً اذا اراد ان یقول اسقنی فجری علی لسانہ انتِ طالق فلم یصدر الکلام عن قصد فلھٰذا لایقع الطلاق۔

(٢) ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک واقع ہوگی، لان القصد امرٌ باطنٌ لایوقف علیہ فلا یتعلق الحکم بوجودہ حقیقۃ بل یتعلق بالسبب الظاھر الدّال علیہ وھواھلیۃ القصد والبلوغ نفیًا للحرج۔ (مرقاۃ ج۶ ص۲۸۵، الکوکب الدرری ص۳۵، الحامی فی حل مافی حسامی ص۱۷۱، ہدایہ ج۲ ص۳۵۵ اور شروحات ہدایہ) [س اتحاد ۱۴۰۶ھ، مشکوٰۃ]

عدد طلاق کے سلسلہ میں اختلاف فی حدیث عائشۃ رض طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان۔ (ترمذی، بیہقی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی، دارقطنی)

مذاھب (١) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک عدد طلاق میں مرد کے حال کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو وہ اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کا مجاز ہے چاہیے وہ حُرّہ ہو یا باندی، اور اگر مرد غلام ہے تو اپنی زوجہ کو دو طلاق دینے کا مالک ہے اس کی زوجہ حرّہ ہو یا باندی۔ (٢) احنافؒ، نخعیؒ، ابن سیرینؒ، ثوریؒ، مجاہدؒ، حسنؒ، وغیرہم کے نزدیک عورت کے حال کا اعتبار ہے یعنی اگر وہ حُرّہ ہے تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہے اور اگر وہ باندی ہے تو دو کا، شوہر غلام ہو یا حُر، یہ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ، (فی روایۃ) سے بھی منقول ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ قول ابن عباسؓ الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء (طبرانی، مصنف عبدالرزاق)

دلیل احناف وغیرہم (١) زیر بحث حدیث، اسکو عائشہؓ کے علاوہ ابن عباسؓ سے نسائی، اور ابن ماجہ نے روایت کیا، بزار، طبرانی، اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے بھی روایت کیا ہے، حدیث میں "الامۃ" کا الف لام جنس کیلئے ہے یعنی جنس امۃ کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں لہٰذا عدد طلاق میں عورتیں معتبر ہیں نہ کہ مرد۔

دلیل عقلی عورت کا محل نکاح ہو کر مرد کیلئے حلال ہونا اور نفقہ وسکنیٰ وغیرہ کا مستحق ہونا، اس کیلئے نعمت ہے اور نعمتوں کو آدھا کرنے میں رقیت کا دخل ہے.....

اس بنا پر باندی کو صرف ڈھیڑھ طلاق دینا کافی ہونا چاہیئے تھا مگر چونکہ طلاق متجزی نہیں ہوتی اس لئے مکمّل دو طلاقیں کردی گئیں ۔

جواب ① صاحب ہدایہ لکھتے ہیں "الطلاق بالرجال" کا معنی ایقاع الطلاق یعنی مرد ہی کو تطلیق واقع کرنا مراد ہے کیونکہ ایام جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ جب کسی منکوحہ کو اپنا زوج ناپسند ہو تو وہ مکان بدل لیتی تھی اور یہ فعل طلاق میں شمار ہوتا تھا اس کی تردید میں ابن عباسؓ نے فرمایا "الطلاق بالرجال الخ" ② نیز شوافع کے نزدیک حدیث موقوف قابل احتجاج بھی نہیں، حالانکہ طبرانی اور عبدالرزاق نے اس کو موقوفاً روایت کیا ۔

اعتراض حدیث عائشہؓ میں مظاہر ابن اسلم ایک راوی ہے جس کو بعض اہل حدیث نے ضعیف کہا (درایہ) **جواب** قال الملا علی القاریؒ ① تضعیف بعضہم لیس کعدمہ بالکلیۃ ② وان ذالک التضعیف ضعیف بان قال ابن عدی اخرج لہ حدیثاً اٰخر عن المقبری عن ابی ہریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ عشر اٰیات فی کل لیلۃ من اٰخر اٰل عمران[۳] قال الحاکم ومظاہر شیخ من اہل البصرۃ[۴] وقال الترمذی عقیب روایتہ والعمل علیٰ ہذا عند اہل العلم من اصحاب النبیؐ وغیرہم،

صحت حدیث کیلئے صحابہ وتابعین کا عمل کسطرح کافی نہ ہو؟ ، خود مالکؒ فرماتے ہیں شہرۃ الحدیث بالمدینۃ تغنی عن صحۃ سندہٖ ۔ (مرقاۃ، ص۲۶ ج۶، ترمذی ص۲۲۵ ج۱، ہدایہ ص۲۵۹ ج۲، شروحات ہدایہ) ۔

بدل خلع مہر سے زیادہ ہوسکتا ہے یا نہیں فی حدیث نافع انہا اختلعت من زوجہا بکل شیئ لہا فلم ینکر ذالک عبد اللہ بن عمرؓ ۔

مذاہب ① مالکؒ، شافعیؒ، لیثؒ وغیرہ فرماتے ہیں خلع مہر سے زیادہ پر درست ہے لقولہ تعالیٰ فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہٖ، ولحدیث الباب ② علیؓ، حسنؒ، طاؤسؒ، ابوحنیفہؒ، احمدؒ وغیرہم کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زوجۂ ثابت بن قیس سے پوچھا کہ تم ثابت کو وہ باغیچہ واپس دوگی؟ بولی ہاں اور کچھ زیادہ بھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا زیادہ تو نہیں چاہیئے (ابوداؤد فی مراسیلہ ابن ابی شیبۃ عبد الرزاق، دارقطنی) اسطرح کراہت پر ابن جوزیؒ وغیرہ نے اور بھی چند احادیث نقل کی ہیں

نیز امام اعظمؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ اور زفرؒ نے فرمایا اگر شوہر کی جانب سے نشوز اور ناگواری کا اظہار ہو تو شوہر کیلئے بدل خلع کے طور پر عورت سے کچھ لینا مکروہ ہے کیونکہ سورۂ نسا کی آیت مذکورہ میں عورت سے عوض لینے کی کراہت صراحۃً موجود ہے۔ البتہ اگر شوہر نے عورت سے لے لیا تو مع الکراہت جائز ہے۔

جواب آیت میں جسقدر مہر دیا اسی قدر فدیہ لینا مراد ہے ای فلاجناح علیہما فیما افتدت بہ من الذی اعطاہا، کیونکہ ماسبق میں مہر کے ذکر ہے اس لئے ماافتدت بہ سے قدر مہر مراد ہوگا، اس پر ربیع بن انس کی قرآت فیما افتدت بہ منہ بھی دال ہے، (مظہری ص۵۵۵ ج۱ - انوار المحمود ص۴۷ ج۲، فتح الباری، بذل ص۷۹ ج۳، احکام القرآن للجصاص ص۳۹۱ ج۱، ہدایہ ص۴۰۴ ج۲، فتح القدیر ص۵۸ ج۴، دیگر شروحات ہدایہ)

ایک ساتھ تین طلاق دینے کا حکم

س - وفاق ۱۴۱۵ھ ، مسلم ۱۴۱۵ھ ، ابن ماجہ ۱۴۱۵ھ ، بخاری ۱۴۱۵ھ ، مسلم ۱۴۱۸ھ ، ابوداؤد

فی حدیث محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأتہ ثلاث تطلیقات فقام غضبان الخ (نسائی) آنحضرتؐ غضبناک ہو کر کھڑے ہو جانا نیز ایلعب بکتاب اللہ فرمانا اس بات پر صریح دلیل ہے کہ تینوں طلاقوں کو ایک ساتھ دینا گناہ اور معصیت میں داخل ہے مگر بین الائمہ اس بات میں اختلاف ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہونگی یا نہیں۔

مذاہب (۱) شیعہ جعفریہ کہتا ہے کہ کوئی طلاق واقع نہ ہوگی یہ حجاج بن ارطاۃ محمد بن اسحٰق اور ابن مقاتل سے بھی منقول ہے لیکن یہ غیر معتمد علیہ قول ہے (الاشفاق علی احکام الطلاق بحوالہ تکملہ)

(۲) ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی یہ قول طاؤس اور عکرمہ وغیرہ سے بھی منقول ہے (۳) ائمہ اربعہؒ، اور جمہور علماء تابعینؒ فرماتے ہیں تین طلاقیں واقع ہوں گی، رجعت کا اختیار نہیں رہیگا اور تحلیل جدید کی ضرورت ہوگی۔

دلیل شیعہ یہ طلاق تو بدعی اور حرام ہے لہٰذا واقع نہ ہوگی ....

دلائل ابن تیمیہ وغیرہ (۱) عن ابن عباسؓ قال کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وسنتین من خلافۃ عمرؓ طلاق الثلاث واحدۃ (مسلم ص۴۷۷ ج۱) -

ابن عباسؓ نے تصریح کردی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکرؓ کے عہد اور عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جاتا تھا (۲) عن عکرمۃ مولی ابن عباس قال طلق رکانۃ بن عبد یزید اخو المطلب امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیہ حزنا شدیدا، قال: فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتہا قال طلقتہا ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد

قال نعم قال فانما تلك واحدۃ فارجعها ان شئت، فقال فراجعها (ابن تیمیۃ فی فتاوٰہ)

ولیس عندھم غیر ھذین الحدیثین۔

دلائل جمہور | **آیت قرآنی** (۱): وَمَنْ یَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللہِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ ط لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا (طلاق آیت ۱) یہ آیت فریق اول اور فریق ثانی دونوں کے خلاف واضح دلیل ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو طلاق واقع ہی نہو (کما قال الفریق الاول) اس سے حدود اللہ پر کوئی تعدی نہیں ہوئی جو اپنے نفس پر ظلم قرار پاتا اور جو طلاق بہرحال رجعی ہی ہو (کما قال الفریق الثانی) اس کے بعد تو لازماً موافقت کی صورت باقی رہتی ہے پھر یہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے کہ شاید اس کے بعد اللہ تعالیٰ کوئی موافقت کی صورت پیدا کر دے (نووی وغیرہ)

احادیث کثیرہ مشہورہ (۲) "زیر بحث حدیث میں تین طلاقیں بیک وقت دینے پر انتہائی ناراضگی کا اظہار منقول ہے۔ یہاں تک کہ بعض صحابہؓ تو اسکو مستوجب القتل قرار دیا مگر یہ کہیں منقول نہیں کہ آپؐ نے اس کی طلاق کو ایک طلاق رجعی قرار دیکر بیوی کو اس کے حوالہ کرنے کا حکم کیا بلکہ (۳) فطلقها ثلاثا کی روایت جو باب اللعان میں آرہی ہے وہاں حضرت عویمرؓ کی بیک وقت تین طلاق کو باوجود ناراضگی کے نافذ فرمادیا" اسطرح حدیث الباب کے متعلق ابن عربیؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں فلم یردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل امضاہ ۔ رسول اللہ صلعم نے اسے رد نہیں کیا بلکہ اسے (تین طلاق کو) نافذ فرما دیا۔ (تہذیب سنن ابی داؤد، بحوالہ معارف القرآن ص ۵۰۸ ج ۱)

قال العلامۃ زاھد الکوثری لعلہ یرید روایتہ غیر روایۃ النسائی لانہ لیس فی روایۃ النسائی مایصرح بإمضائھا وابوبکر ابن العربی حافظ واسع الروایۃ جدًا، وغضبہ علیہ السلام ایضًا یدل علی وقوعھا، (۴) عن عائشۃ رض ان رجلا طلق امرأتہ ثلاثا فتزوجت فطلقت فسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتحل للاول قال لا حتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الاول، قال الحافظ فالتمسک بظاھر قولہ طلقھا ثلاثا فانہ ظاھر فی کونھا مجموعۃ۔

(۵) **اجماع** | علامہ زرقانی نے شرح مؤطا میں حافظ ابن عبد البر سے صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے قاضی ابو الولید باجی، ابوبکر رازی رح، ابن حجر عسقلانیؒ اور امام طحاویؒ نے بھی اسپر سلف کا اجماع نقل کیا ہے ۱۲

جوابات دلیل شیعہ (۱) کسی فعل حرام اور بدعت ہونے سے اس کے مؤثر ہونے میں کہیں بھی مانع نہیں ہوتا جیسے کوئی کسیکو بے گناہ قتل کردے تو یہ فعل حرام ہونے کے باوجود مقتول تو بہرحال مرہی جائے گا، اس طرح عندالندا بیع وشرا ممنوع ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے ۔

(۲) نیز طلاق ابغض المباحات ہونا اسکا مقتضی ہے کہ زجراً و توبیخاً اور توع کا حکم دیا جائے تاکہ آئندہ ابغض کا ارتکاب نہ کرے نہ کہ یہ طلاق واقع کرنے کے بعد اسکو واقع نہ کہا جائے ۔

جوابات دلائل ابن تیمیہؒ (۱) روایتِ ابن عباسؓ شاذ ہے آیات قرآنیہ اور احادیث مشہورہ وصحیحہ اور اجماع صحابہ کے فیصلہ کا خلاف ہے (۲) ابوبکر بن عربیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے (فتح الباری) (۳) فتویٰ ابن عباس اس کا خلاف ہے، یہ امر تواتر کو پہنچا ہے کہ ابن عباسؓ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ ایکدم تین طلاق دینے سے تین ہی طلاقیں پڑتی ہیں، اور عورت مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے ۔ (۴) منسوخ ہے حضرت عمرؓ کا صحابہ کے مشورہ اور اتفاق سے تین طلاقوں کو جاری کرنا اور صحابہ میں سے کسی کا خلاف نہ کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک اس حکم کا نسخ ثابت ہوا ہے، شافعیؒ سے روایت ہے کہ غالباً یہ حکم پہلے تھا بعد میں منسوخ ہوگیا، ۱۲

(۵) وہ حدیث اَنْتِ طالقٌ ثلاثاً کہنے کی صورت میں نہیں وارد ہوئی بلکہ اَنْتِ طالقٌ کی تکرار کی صورت میں ہوئی ہے کیونکہ ابتدائی دور میں اَنْتِ طالقٌ، اَنْتِ طالقٌ، اَنْتِ طالقٌ تین مرتبہ کہکر استیناف وتأسیس مراد نہیں لیتے تھے بلکہ پہلی طلاق پر زور دینے کیلئے اس طرح تاکید کرتے تھے، لیکن حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ بعض لوگ پہلے جلد بازی کر کے تین تین طلاقیں دے ڈالتے ہیں اور پھر تاکید کا بہانہ کرتے ہیں تو انہوں نے اس بہانے کو قبول کرنے سے انکار کیا، مذکورۃ الصدر حدیث ابن عباس میں درج ذیل الفاظ بھی منقول ہیں جو اس تاویل کی تاکید کرتے ہیں : قال عمرؓ بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لهم فيه اناة فلو امضينا عليهم " عمرؓ نے فرمایا کہ لوگ ایسے معاملہ میں جلد بازی کرنے لگے ہیں جس میں ان کیلئے سوچ سمجھ کر کام کرنے کی گنجائش رکھی گئی تھی اب کیوں نہ ہم ان کے اس فعل کو نافذ کردیں ؟

امام نوویؒ اور امام سبکیؒ نے کہا " ان هٰذا اَصحُّ الاجوبة "

(۶) یا کہا جائے انت طالقٌ ثلاثاً لفظ کے اعتبار سے تو ایک دفعہ ہے لیکن معنی کے لحاظ سے تین دفعہ ہے کیونکہ یہ انت طالقٌ انت طالقٌ، اَنتِ طالقٌ کا

انحصار ہے عہد نبوت میں بعض صحابہ احتمال اول کا لحاظ کرکے اس سے ایک طلاق سمجھتے تھے، حضرت عمرؓ کے دور میں انکے سامنے یہ مسئلہ پیش آیا تو انہوں نے احتمال دوم پر فتویٰ دیا، اور اس پر اجماع منعقد ہوگیا۔

جواب حدیث رکانہ (۱) یہ مضطرب ہے (۲) ابن عبد البرؒ نے فرمایا یہ ضعیف ہے (۳) بعض محدثین نے کہا یہ منکر ہے۔ فی روایۃ انہ طلق امرأتہ ثلاثا وفی روایۃ انہ طلق امرأتہ بلفظ "البتۃ" ابوداؤدؒ نے فرمایا دراصل رکانہ نے لفظ البتۃ سے طلاق دی تھی، یہ لفظ چونکہ عام طور پر تین طلاق کیلئے بولا جاتا تھا اس لئے کسی راوی نے اسکو تین طلاق سے تاویل کردی ہے لہٰذا اس حدیث سے بالاتفاق ثابت ہے کہ حضرت رکانہ کی طلاق کو رسول اللہ ﷺ نے "ایک" اسوقت قرار دیا جب انہوں نے بیان دیا کہ میری نیت تین طلاق کی نہیں تھی۔

نیز یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے تین طلاق کے الفاظ صریح نہیں کہے تھے ورنہ پھر تین کی نیت نہ کرنے کا کوئی احتمال ہی نہیں رہتا اگر ثلاثا کی روایت کو صحیح تسلیم کی جائے تو کہا جائے گا کہ ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کے اندر دینی معاملات میں خیانت مفقود تھی اس لئے تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق تھا۔

(فتح القدیر ص۳۶۲ ج۶، مرقاۃ ص۲۹۲ ج۹، تکملہ ص۱۵۳ ج۱، معارف القرآن ص۵۰۸ ج۱)

بَابُ المطلقة ثلاثًا

حلالہ میں انزال کا شرط نہیں فی حدیث عائشۃؓ "لا حتی تذوقی عُسَیلَتَہٗ ویذوق عُسَیلَتَکِ۔" "جب تک کہ تم شوہر ثانی کا مزہ نہ چکھ لو، وہ تمہارا مزہ نہ چکھ لیں" یعنی جبتک شوہر ثانی سے لذت جماع حاصل نہ کرے شوہر اول کیلئے حلال نہیں (عند الائمۃ)،

مذاہب (۱) شیعہ، خوارج، داؤد ظاہری، بشر المریسی، اور سعید ابن المسیبؒ (فی روایۃ) کے نزدیک شوہر اول کے واسطے حلال ہونے کیلئے شوہر ثانی کے ساتھ عقد ہوجانا کافی ہے وطی کرنا شرط نہیں (۲) جمہور اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں نکاح صحیح کے ساتھ وطی کرنا (یعنی غیبوبۃ حشفۃ الرجل فی فرج المرأۃ) شرط ہے (۳) حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک صرف وطی کافی نہیں انزال بھی شرط ہے۔

دلیل شیعہ وغیرہ قولہ تعالیٰ فَلَا تَحِلُّ لَہٗ حَتّٰی تَنکِحَ زَوجًا غَیرَہٗ (البقرہ آیت ۲۳۰) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا خاوند کی وطی کے بغیر پہلے خاوند سے نکاح ہونا درست ہے۔

دلائل جمہور (۱) آیت مذکورہ کے اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کہ تنکح سے مراد وطی ہے کیونکہ عقد نکاح کے معنی تو لفظ "زوجا" کے اطلاق ہی سے حاصل ہوگئے اگر تنکح سے بھی عقد نکاح ہی مراد ہو (کما قالوا) تو کلام میں صرف تاکید ہوگی حالانکہ کلام کو تاسیس پر محمول کرنا راجح ہے، "لان الافادۃ خیر من الاعادۃ"

(۲) زیر بحث حدیث: لانہ علیہ السلام قال: العُسیلۃ ھی الجماع (مسند احمد) یہ تو حدیث مشہور ہے اس طرح

اس روایت کے قریب قریب اور بھی چند احادیث کی تخریج بخاری، مسلم اور نسائی نے کی ہے لہٰذا ان جیسی حدیث سے زیادۃ علی الکتاب بھی جائز ہے اگر انکو اخبار آحاد بھی تسلیم کیا جائے تو بھی اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی کیونکہ ان احادیث کی موافقت پر اجماع ہوگیا جمہور امت نے اسے قبول کرلیا پس یہ حدیث مشہور کے حکم میں ہوگیا لہٰذا تنکح سے وطی کے معنی مراد بھی لئے جائیں تو اس آیت کو اس حدیث مشہور کے ساتھ مقید کردیا جائے گا اور حسن بصریؒ نے انزال (منی کا ٹپکانا) کا جو شرط لگایا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ انزال ادخال میں کمال اور مبالغہ ہے اور کمال یہ قید زائد ہے بغیر دلیل کے یہ ثابت نہیں ہوگی۔ نیز لفظ یَذُوقُ اور لفظ عُسَیلَۃ بالتصغیر عدم اشتراط انزال ہی کے مؤید ہیں کیونکہ یہ دونوں مُشعِر تقلیل ہے اور انزال سے تو شبع حاصل ہوتا ہے اس کو ذوق اور عسیلۃ سے تعبیر کرنا قدرے بعید ہے۔ (مظہری، ابن کثیر ج۱ ص۲۷۸، امداد الفتاوی ج۲ ص۴۲۰، مرقاۃ ج۶ ص۲۹۷، ہدایہ ج۲ ص۳۹۹، شروحات ہدایہ)

ف۱ آسودگی ۱۲

بشرط تحلیل نکاح کی صحت وعدم صحت میں اختلاف

عن ابن مسعودؓ قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحلِّل والمحلَّل لہٗ ،، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں دوسرا ایک شخص (محلِّل) اس عورت سے یہ کہے کہ تم سے صرف اس لئے نکاح کرتا ہوں کہ میں جماع کے بعد تمہیں طلاق دیدوں تاکہ تو پہلے شوہر (محلَّل لہٗ) کیلئے حلال ہوجاؤ۔ آنحضرت صلعم نے ایسی صورت میں محلِّل اور محلَّل لہٗ دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اوزاعیؒ، ابوحنیفہؒ (فی روایۃ) اسحاقؒ اور ابوعُبیدہ کے نزدیک صورت مرقومہ میں نکاح صحیح نہیں ہوگا لہٰذا زوج اول کیلئے حلال بھی نہیں ہوگی۔ (۲) ابوحنیفہؒ (فی روایۃ مشہورہ) محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک بشرط تحلیل نکاح کراہت تحریمی کے ساتھ صحیح ہے اور نکاح کرنے والا ماجور ہوگا جبکہ اصلاح کی نیت ہو، قضاء شہوت مقصود نہ ہو۔

(۳) محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک عقد تو فاسد نہ ہوگا لیکن اول کیلئے حلال بھی نہ ہوگی۔

دلائل فریق اول (۱) زیر بحث حدیث میں رسول اللہ صلعم کے لعنت فرمانے سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ فعل جائز نہیں لہٰذا نکاح باطل ہے (۲) عن عمر بن نافع عن ابیہ جاء رجل الی ابن عمرؓ فسألہ عن رجل طلق امرأتہ ثلاثا فتزوجہا اخ لہٗ لیحلّہا لاخیہ ھل تحلّ للاول قال لا الا نکاح رغبۃ کنا نعد ھذا اسفاحا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (صححہ الحاکم)

دلائل فریق ثانی (۱) قال الشوکانی ان امرأۃ ارسلت الی رجل فزوجتہ نفسہا لیحلّہا لزوجہا فامرہ عمر بن الخطابؓ ان یقیم معہا ولا یطلقہا ووعدہٗ ان یعاقبہ ان یطلقہا فصحّحہٗ نکاحہ ولم یامرہ باستینافہ الخ (رواہ عبدالرزاق) یعنی عورت نے تو حلالہ کیلئے نکاح کرلیا حضرت عمرؓ نے نکاح کو صحیح قرار دیا (۲) عن ابن سیرین ان رجلاً طلق امرأتہٗ وامر

رجلاً یقال لہٗ ذوالخرقتین ان یزوجها لیحلها له فمکث ثلاثاً لایخرج ثم خرج وعلیه ثوب فقال لـهٗ ابن ما قاولتك علیه فابٰی ان یطلقها فاتٰی فی ذالك عمر بن الخطاب فقال الله رزق ذاالخرقتین وامضی نکاحًا (کنز العمال، سنن سعید بن منصور) بشرط تحلیل نکاح کی صحت میں یہ صریح دلیل ہے اس کی سند میں یہ کلام ہے کہ ابن سیرین نے عمرؓ کو نہیں پایا لیکن ابن سیرینؒ جلیل القدر بزرگ ہے ان کی روایت ورنہ اس کی اصلیت پر دلالت کرتا ہے۔

جواب | فریق ثانی کہتا ہے (۱) حدیث الباب میں آنحضرت صلعم کا زوج ثانی کو محلل فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر اوّل کیلئے عورت حلال ہو جائیگی اور لعنت فرمانا اس فعل کی حرمت کی بنار پر نہیں بلکہ خست اور دنارت کی بنار پر ہے لہٰذا یہ کراہت پر دلالت کرتا ہے۔ (۲) لعنت اس شخص کے حق میں ہے جو تحلیل پر اُجرت لے دوسری روایت میں "الا اخبرکم بالتیس المستعار" جو آیا (کیا میں تمہیں نہ بتاؤں کہ کرایہ کا سانڈ کون ہوتا ہے) یہ تشبیہ اس توجیہ کا زیادہ مناسب ہے۔ (۳) لعنت بمعنی رحمت سے محروم کردینا یہ کفار کیلئے بولی جاتی ہے اور نیک کاروں کے درجہ سے محرومی (جو معنی مجازی ہے) یہ مومنین کی شان میں استعمال کی جاتی ہے۔ (۴) عدم جواز ہمیشہ مستلزم بطلان نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص عید کے روزہ کی نذر مان کر اسکو رکھ لے تو حرام ہونے کے باوجود نذر پوری ہو جاتی ہے اذان جمعہ کے بعد بیع و شرا ممنوع ہونے کے باوجود موجب ملک ہوتا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو تغلیظ و تشدد پر حمل کیا جاوے، معلوم رہے کہ ارادۂ تحلیل سے نکاح میں فساد پیدا نہیں ہوگا کیونکہ نیت تو حدیث نفس ہے اس پر کوئی مواخذہ نہیں (مرقاۃ ص۲۹۷ ج۶، فتح الملہم ص۵۰۵ ج۳، ہدایہ ص۴ ج۲ تقریر مدنیؒ)۔

مدت ایلار کے بارے میں اختلاف | س، سرکاری ۱۹۶۵ء، بخاری ۱۴۰۷ھ اتحاد مشکوٰۃ۔ فی حدیث سلیمان "یوقف المولی" ایلاء کے معنی قسم کھانا ہے اس کے معنی شرعی میں اختلاف ہے۔

مذاہب | (۱) نخعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، قتادہؒ اور اصحاب ظواہر، سعید ابن المسیبؒ وغیرہ چار مہینے یا اس سے کم مدت تک شوہر اپنی منکوحہ کے پاس نہ جانے کا قسم کھانے کو ایلار کہتے ہیں۔

(۲) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اگر چار مہینے سے زائد مدت کی قسم نہ کھائے تو ایلار نہ ہوگا۔

(۳) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) چار مہینے یا اس سے زیادہ مدت تک کیلئے قسم کھانے کو ایلار کہتے ہیں۔

دلیل فریق اوّل | (۱) قولہٗ تعالیٰ لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ (بقرہ آیت ۲۲۶) یہاں ایلار کو اربعة اشہر کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے بلکہ مدت تربص و انتظار کو چہار مہینے کیساتھ تخصیص کی گئی ہے لہٰذا چار مہینے سے کم میں ایلار صحیح ہونا چاہئے۔

دلائل فریق ثانی وثالث | (۱) عن ابن عباسؓ اذا اٰلی من امرته شهرًا او شهرین او ثلاثة مالم یبلغ الحد فلیس بایلاء (ابن ابی شیبة، درایه، قیل اسنادهٗ صحیح) (۲) عن ابن عباسؓ کان ایلاء الجاهلیة السنه والسنتین فوقّت الله لهم اربعة اشهر فمن کان ایلاءهٗ اقل من اربعة اشهر فلیس بایلاء۔ (طبرانی، مجمع الزوائد، رجالهٗ رجال الصحیح کما فی اعلاء السنن ص۲۲۶ ج۱۱)

یہ قول ابن عباسؓ مقدرات کے بارے میں ہونیکی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے انہوں نے ان احادیث سے آیت قرآنی کی تفسیر فرمادی ہے لہٰذا آیت مذکورہ کی اصلی عبارت گویا یہ ہے "للذین یولون من نسائهم اربعة اشهر تربص اربعة اشهر "، ثانی جملہ پہلا جملہ پر دلالت کرنے کیوجہ سے پہلے جملہ کو حذف کر دیا ہے (فکان من باب الاکتفاء) اس سے فریق اول کی دلیل کا جواب ہوگیا اور فریق ثانی وثالث کے مابین چار مہینے سے زائد نہ ہونے کی صورت میں جو اختلاف ہے اسکا منشا کیا ہے آگے آرہا ہے۔ ۱۲

حکم ایلاء کے متعلق اختلاف مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اگر ایلاء کرنے والا چار ماہ گذرنے کے بعد فوراً رجوع کرے تو وہ رجوع معتبر ہے اور اس پر طلاق پڑنا اس کے طلاق دینے پر موقوف ہے اور اگر نہ طلاق دے اور نہ رجوع کرے بلکہ خاموش رہے تو حاکم اس سے زبردستی طلاق دلائے۔ (۲) احناف اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اگر چار مہینے کے اندر شوہر بیوی کے پاس چلا جائے تو ایلاء ختم ہوجائے گا اور قسم کا کفارہ دینا واجب ہوگا اور اگر بلا رجوع چار مہینے گذر جائیں تو اسپر ایک طلاق بائن پڑجائے گی، اس کی بنیاد آیت مذکورہ کی توجیہ میں صحابہ کرام کے اختلاف واقع ہونا ہے۔

توجیہ ائمہ ثلاثہ قولہ تعالیٰ للذین یؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم، وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم۔ کچھ صحابہ اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں "فان فاؤا" میں فا تعقیب کیلئے ہے لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ چار ماہ کے انتظار کے بعد دو میں سے ایک چیز کا اختیار دیا گیا ہے۔ (۱) یا تو شوہر بیوی سے قربان کرے (۲) دوم یہ کہ اس کو طلاق دیدے نیز اس پر زیر بحث حدیث بھی دال ہے: قال سلیمان ادرکت بضعة عشر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يقول يوقف المولى۔ سلیمانؒ (تابعی) فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ صلعم کے دس سے زیادہ صحابیوں کو (فی روایۃ انیس) پایا ہوں وہ سب یہ فرمایا کرتے تھے کہ ایلاء کرنے والے کو ٹھہرایا جائے یعنی چار مہینے گذر جانے سے طلاق نہیں پڑے گی بلکہ حاکم اسکو محبوس کرکے رجوع یا طلاق دینے کیلئے مجبور کرے گا۔ ۱۲

توجیہ احناف فان فاؤا" میں فا تفصیل کیلئے ہے جسطرح "ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنی من اهلی" (الآیة) وغیرہ میں فا تفصیلیہ ہے اور یہ ایسا موقع ہے جو تفصیل کو چاہتا ہے یعنی چار مہینے انتظار کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ان مدت کے اندر بیوی سے وطی کرلے تو اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے قسم توڑنے کے جرم کو معاف کردیں گے اور اگر طلاق کا ارادہ کرلیتا بایں طور کہ بیوی سے قربان نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ سننے والا اور جاننے والا ہے یہی تفسیر ابن عباسؓ سے منقول ہے قال الفئ الجماع فی اربعة اشهر وعزمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر فاذا مضت بانت بتطليقة ولا يوقف بعدها (مرقاۃ ج ۶ ص ۲۹۹، موطا محمدؒ)

توجیہ احناف کی وجوہ ترجیح (۱) ابن عباسؓ اعلم بتفسیر القرآن ہے۔

(۲) عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں "فان فاؤا فیهن" آیا ہے یعنی ان چار مہینے کے اندر رجوع کریں اور یہ خبر واحد صحیح کے حکم میں ہے اور جب یہ قرأت متواترہ کا مفسر اور شارح ہوئی تو وہ بھی حجت اور واجب العمل ہوئی۔ (۳) توجیہ ائمہ ثلثہ کے مطابق اگر فا کو تعقیب کیلئے لائیں تو فان اللہ غفور رحیم کے معنی نامناسب معلوم ہوتے ہیں کیونکہ غفور رحیم کا تقاضا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

یہ ہے کہ اس سے پہلے کوئی جرم کا صدور رہوا ہو' چار مہینے کے بعد رجوع کرنے میں (فَاِنْ فَآءُوْ) قسم نہیں ٹوٹتی اس لئے جرم کا تحقق نہیں ہوتا ہاں اس مدت کے اندر رجوع کرنے میں قسم ٹوٹتی ہے تو ایک طرح کا جرم ہے اس لئے اس کے بعد غفور رحیم لانا مناسب ہوا۔ (۴) اگر ان عزموا الطلاق سے تلفظ طلاق مراد ہو نیز حاکم کے پاس تطلیق کیلئے جائیں تو اسکو فَاِنَّ اللّٰہَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ کے ساتھ مناسب نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت میں طلاق بہت سے لوگ سنیں گے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں رہتی۔

(۵) احناف کی توجیہ میں عزم کو معنیٰ حقیقی پر حمل کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ عزم دل کے پختہ ارادہ کا نام ہے اور یہ فعل قلب ہے جس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔

(۶) اگر عزم طلاق سے طلاق ہوجاتی تو عزم رجوع سے رجوع ہوجاتا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

(۷) عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، زید بن ثابتؓ، ابن عمرؓ وغیرہ بھی یہی فرماتے ہیں جو احناف کہتے ہیں۔

دلیل عقلی | مرد نے عورت کا حق روک کر اس پر ظلم کیا ہے شریعت نے اس کو سزا دی کہ اس مدت کے گذر جانے پر نکاح کی نعمت زائل ہوجائے گی۔

جواب | حدیث الباب "یُوْقَفُ المولی" کے معنیٰ احناف کے نزدیک یہ ہیں کہ ایلاء کرنے والا کا معاملہ موقوف رکھا جائے چار ماہ تک طلاق کا حکم نہ دیا جائے اگر اس مدت میں رجوع کرلیا تو خیر ورنہ یہ مدت گزر جانے پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ (مرقاۃ ص۲۹۹ ج۶، ہدایہ ص۴۰۱ ج۲، بیضاوی ج۱ ص۱۴۸، معارف مدنیہ ص۱۵۶ ج۱۲، الکوکب ص۳۵۲ ج۲، مظہری)

ظہار کے معنیٰ لغوی

سس، سرکاری ۶۸ء بخاری

فی حدیث ابی سلمۃ جعل امراتہ علیہ کظھر امہ (ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، وغیرہ)

ظہار مصدر ہے یقال ظاھر بین الثوبین ظھارًا یعنی اوپر نیچے کپڑے پہننا' تمام فقہاء و مفسرین کا اتفاق ہے کہ عرب میں ظہار صریح کیلئے انتِ علیَّ کظھر امّی (تو میرے اوپر میری ماں کی پیٹھ جیسی ہے)... بولا جاتا تھا یہ ظہار حرمت کا ایک لطیف استعارہ ہے قائل نے بیوی کو جنسی (sexua) تعلق کے لحاظ سے ماں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور لفظ ظہر کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ سواری کی پشت موضع رکوب ہوتی ہے اور جماع کے وقت عورت بھی مرکوبہ ہوتی ہے پس رکوب ام رکوب دابہ سے مستعار ہے پھر رکوب زوجہ کو رکوب ام سے تشبیہ دی گئی۔ فکانہ قال رکوبکِ للنکاح حرام علیّ ...

ظہار کے معنیٰ شرعی میں اختلاف

مذاہب (۱) مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر وہ عورت جو آدمی کیلئے حرام ہو چاہے اجنبیہ ہو یا محرمات اس سے بیوی کو تشبیہ دینا ظہار ہے ۱۲

(۲) شوافع (فی روایۃ) کہتے ہیں کہ ظہار ماں اور دادی کے ساتھ خاص ہے ۱۲

(۳) احنافؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) حسن بصریؒ وغیرہم بتاتے ہیں کہ اپنی منکوحہ یا اس کے کسی ایسے جزء شائع کو جس سے سارے جسم اور ذات کو تعبیر کیا جا سکتا ہو محرمات ابدیہ میں سے کسی عورت سے تشبیہ دینا یا اس کے مستور عضو کے ساتھ تشبیہ دینا۔

(۴) مالکؒ، ثوریؒ، اور اوزاعیؒ کے نزدیک اپنی لونڈی سے بھی ظہار ہوتا ہے لیکن احنافؒ، شوافعؒ اور حنابلہ کے نزدیک لونڈی سے ظہار نہیں ہوتا۔ اور ظہار کنایہ میں نیت ضروری ہے اس کے بغیر ظہار نہ ہوگا، لہٰذا اگر یوں کہے کہ تو میری ماں کے مثل ہے تو ظہار یا طلاق میں جس چیز کی نیت ہو وہ ہوگا، اور اگر اکرام کی نیت ہو تو کچھ واقع نہ ہوگا،

حکم ظہار ظہار کا حکم یہ ہے کہ احنافؒ ومالکؒ کے نزدیک کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی اور دواعی وطی حرام ہو جاتا ہے، اور شوافع (فی روایۃ) وحنابلہ (فی روایۃ) اور ثوریؒ کے نزدیک فقط وطی حرام ہوتا ہے اور باقی امور جائز رہتے ہیں۔

دلیل ○ احنافؒ ومالکؒ فرماتے ہیں "من قبل ان یتماسا" میں وطی اور دواعیٔ وطی دونوں داخل ہیں ○ شوافع وغیرہ فرماتے ہیں تماس بامعنیٰ حقیقی وطی ہے لہٰذا دواعی وطی وہاں داخل نہیں (بذل ج۳ ص۸۵)

ظہار کیلئے تعیین وقت قولہٗ حتی یمضی رمضان الخ

مذاہب: (۱) مالکؒ وابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک ظہار جب بھی کیا جائے گا ہمیشہ کیلئے ہوگا اور وقت کی تخصیص کا اعتبار نہیں۔

دلیل: کیونکہ جو حرمت واقع ہو چکی ہے وہ وقت گذر جانے سے آپ سے آپ ختم نہیں ہو سکتی۔

(۲) احنافؒ اور شوافعؒ کہتے ہیں کہ اگر آدمی نے کسی خاص وقت کی تعیین کر کے ظہار کیا ہو تو جب تک وہ وقت باقی ہے بیوی کو ہاتھ لگانے سے کفارہ لازم آئے گا اور اس وقت گذر جانے پر ظہار غیر مؤثر ہو جائیگا۔

دلیل: زیر بحث حدیث ہے کیونکہ سلمہ بن صخر بیاضیؓ نے اپنی بیوی سے رمضان کیلئے ظہار کیا تھا آنحضرتؐ نے ان سے یہ نہیں فرمایا تھا کہ وقت کی تعیین بے معنی ہے۔

کفارہ ظہار کی ترتیب کے بارے میں کچھ مختلف فیہ مسائل | قولہ اَعْتِقْ رَقَبَۃً الخ

یہ حدیث درج ذیل آیت کی تشریح ہے : والذین یُظٰھِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِھِمْ ثم یَعُوْدُوْنَ لِمَاقالوا فتحریرُ رقبۃٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا ، فمن لم یجِدْ فصِیَامُ شھرین متتابعین من قبلِ اَنْ یتماسَّا ج فَمَنْ لَّمْ یستطع فاطعام سِتِّیْنَ مسکینًا (المجادلۃ، آیت ۳-۴)

تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ (۱) ان تین قسم کے کفارے میں سے ہر یک قبل الوطی ہونا چاہیئے (۲) اور غلام کی آزادی پر جو قادر ہو اس کا کفارہ اس کے بغیر ادا نہ ہوگا، ہاں ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں کافر غلام دینا جائز نہیں کیونکہ یہ حق اللہ ہے لہٰذا عدو اللہ سے اس کا ایفار نہ ہوگا، امام اعظمؒ فرماتے ہیں جائز ہے کیونکہ فتحریر رقبۃ مطلق ہے آیت کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں (۳) اور اسیر جو قادر نہ ہو تو لگاتار ہلالی دو مہینے کے روزے واجب ہوگا، اس کے متعلق درج ذیل صورت میں کچھ اختلاف ہے ۔

مَذاھِبُ (۱) احناف اور شوافع کہتے ہیں ان روزوں کے درمیان اگر رمضان، عیدین، اور ایام تشریق کے روزے آئیں یا ان دو مہینوں کے درمیان آدمی کسی عذر کی بناء پر روزہ چھوڑ دے یا بلا عذر تو دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک تسلسل ٹوٹ جائے گا اور از سر نو روزہ رکھنا ضروری ہوگا ، یہ رائے نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، ثوریؒ اور محمد باقرؒ وغیرہ کی بھی ہے ۔

(۲) موالکؒ اور حنابلہ کہتے ہیں ان ایام کے آجانے سے کفارہ میں خلل نہ پڑے گا لہٰذا ان ایام کے گذرنے کے بعد باقی روزے پورے کرلینا چاہیئے ۔ نیز مرض یا سفر کے عذر سے بیچ میں روزہ چھوڑا جاسکتا ہے اور اس سے تسلسل نہیں ٹوٹتا، یہ قول ابن عباسؓ، حسنؒ بصریؒ، مجاہد وغیرہ سے بھی منقول ہے ۔

دلیل احناف و شوافع | قولہ تعالیٰ " شھرین متتابعین " اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ تسلسل کے ساتھ ہونا شرط ہے ...

دلیل موالک و حنابلہ | کفارہ کے روزے رمضان کے روزے سے زیادہ موکد نہیں ہیں جب انکو عذر کی بنا پر چھوڑا جاسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کو نہ چھوڑا جاسکے ۔

جواب : بمقابلہ قرآن قیاس قابل حجت نہیں اگر روزوں کے درمیان رات میں سہوًا یا عمدًا یا دن میں سہوًا وطی کرلی تو اسمیں اختلاف ہے ۔

مذاھب : (۱) ابو یوسفؒ کے نزدیک از سر نو روزہ رکھنے کی ضرورت نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کے نزدیک از سر نو روزہ رکھنا پڑے گا ۔

دلیل ابو یوسفؒ | روزوں کا وطی سے پہلے ہونا تو ضروری ہے اگر صورت مذکورہ میں استیناف ضروری قرار دیا جائے تو کل روزوں کا موخر ہونا لازم آتا ہے اور اگر عدم استیناف کا حکم دیا جائے تو بعض روزوں کی تاخیر لازم آتی ہے اس لئے عدم استیناف بہتر ہوگا۔

دلیل ابو حنیفہ وغیرہ | جسطرح روزوں کا وطی سے پہلے ہونا "مِن قَبلِ ان یتماسّا" سے شرط ثابت ہوتا ہے اسی طرح وطی سے خالی ہونا بھی اسی سے ثابت ہوتا ہے۔ اب اگر شرط تقدیم فوت ہوگئی تو کم از کم شرط ثانی کی تعمیل ہونی چاہیئے۔

کفارۂ اطعام | جو شخص دو مہینے کے مسلسل روزوں کی قدرت نہ رکھتا ہو اس پر ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا ضروری ہے اگرچہ کفارۂ طعام کے متعلق من قبل ان یتماسّا کی شرط نہیں ہے لیکن فحوائے کلام اس کا مقتضی ہے کہ یہ بھی قبل الجماع ہو، ہاں اگر کوئی شخص کفارۂ طعام کے دوران جماع کر بیٹھے اس کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب:۔ (۱) حنابلہ کہتے ہیں کہ از سر نو کھلانا پڑے گا۔ (۲) احناف فرماتے ہیں استیناف کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ شرط وہاں صراحۃً نہیں ہے۔

مقدار طعام | قولہ وہو مکتل یاخذ خمسۃ عشر صاعًا او ستۃ عشر صاعًا لیطعم ستین مسکینًا (ترمذی)

مذاہب:۔ (۱) شافعیؒ کے نزدیک ہر مسکین کو ایک مدّ یعنی ۱۴ چھٹانک دینا کافی ہے۔
(۲) ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور یا جَو دینا ضروری ہے۔
(۳) احمدؒ کے نزدیک گیہوں کا ایک مُد اور تمر وغیرہ کے دو مُد دینے چاہئیں۔ (۴) مالکؒ کے نزدیک گیہوں تمر وغیرہ سب میں دو مُد ہونے چاہئیں۔

دلیل شافعیؒ | حدیث مرقوم یہاں ۱۵ صاع کھجوروں کو ۶۰ مسکینوں پر تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا لہٰذا ہر یک کیلئے چوتھائی صاع منقسم ہوا اسی مقدار کو مد کہتے ہیں۔

دلیل حنفیہ | قولہ فاطعم وسقًا من تمر بین ستین مسکینًا (ابوداؤد، دارمی) ایک وسق ۶۰ ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے حدیث کا مطلب یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عطا شدہ کھجوروں کے ساتھ اپنے پاس سے کھجوریں ملا کر ایک وسق کی مقدار پوری کرلو اور پھر ہر یک مسکین کو ایک ایک صاع کھجور دیدو

جواب: قولہ لیطعم ستین مسکینًا کا مطلب یہ ہے تاکہ ان کھجوروں کو بانٹھ .....

مسکینوں کو کھلانے میں صرف کریں یعنی اپنے پاس سے بھی کھجوریں ملا کر ساٹھ مسکینوں کو صدقہ فطرہ کے اندازہ تقسیم کردیں، نیز روایت میں "ستة عشر صاعًا" بھی ہے اسوقت مقدار مد سے کچھ زائد ہوتا ہے۔

مسئلہ : حنفیہ کے نزدیک اگر ایک مسکین کو ۶۰ دن کھانا دیا جائے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ حدیث کا اطلاق اسکو بھی شامل کرتا ہے البتہ یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک ہی دن اسے ۶۰ دنوں کی خوراک دے دی جائے۔

(۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک اگر ایک ہی مسکین کو دی جائے تو صحیح نہیں ہے (واللہ اعلم بالصواب)...

کفارۂ ظہار — فی حدیث سلیمان فی المظاهر یواقع قبل ان یکفر قال کفارة واحدة. مظاہر اپنی بیوی کے ساتھ قبل التکفیر وطی کرنا بالاتفاق حرام ہے لیکن اگر قبل التکفیر کسی نے وطی کرلی اسوقت کفارہ واجب ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

مذاہب : (۱) سعید بن جبیرؒ اور ثوریؒ کہتے ہیں کفارہ ساقط ہوجائے گا کیونکہ کفارہ تو قبل الوطی واجب تھا، اب وقت فوت ہوگیا (۲) عمرو بن العاصؓ، عبد الرحمن بن مہدیؒ فرماتے ہیں: دو کفارے واجب ہوں گے ایک کفارہ وطی کا دوسرا ظہار کا۔ (۳) حسن بصریؒ اور نخعیؒ فرماتے ہیں تین کفارے، دو تو وطی اور ظہار کا تیسرا معصیت کی سزا کے طور پر (۴) ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک ایک کفارہ واجب ہے اور معصیت کیلئے استغفار کرے۔

دلائل جمہور (۱) زیر بحث حدیث یہ اپنا مدعا میں بالکل صریح ہے (۲) سلمہؓ ابن صخر البیاضی کے معاملہ میں آنحضرتؐ نے فرمایا استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر - وفی روایة فاعتزلها حتی تکفر (صحاح الترمذی) اس حدیث سے معلوم ہوا آنحضرتؐ نے صرف استغفار کا حکم فرمایا ہے اور استغفار کے علاوہ اگر کوئی چیز واجب ہوتی تو آپؐ اسکو ضرور بیان فرماتے۔

(۳) "فی حدیث عکرمة وامره ان لا یقربها حتی یکفر"، (ابن ماجہ ترمذی) یہاں بھی تعدد کفارہ کا ذکر نہیں۔

جواب : عود قبل التکفیر بلاشک مستقل جنایت ہے لیکن وجوب کفارہ ہر جنایت میں نہیں ہوتا ہے بلکہ شارع علیہ السلام سے ثابت ہونے پر موقوف ہے، آیت سے وجوب کفارہ علی الظہار ثابت ہے لیکن عود قبل التکفیر کے بارے میں کفارہ ثابت نہیں (اعلاء السنن ص ۲۳۴ ج ۱۱، کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعة ص ۴۹۰ ج ۴، بذل ص ۸۴ ج ۳، کوکب ص ۳۵)

بَابُ اللّعَان

سس، سرکاری ۱۴۳۸ھ بخاری، وفاق المدارس سنہ ۱۴۳۱ ہجری، بخاری،

لعان کے معنی لغوی، شرعی لعان، ملاعنۃ ہم ایک دوسرے پر لعنت اور غضب الٰہی کی بد دعا کرنا۔

(۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک لعان چار قسموں کا نام ہے جو شہادتوں کے ساتھ موکد ہو۔ (۲) حنفیہ کی اصطلاح میں لعان چار شہادتوں کا نام ہے جو قسموں کے ساتھ موکد ہو اس اختلاف کا نتیجہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ حنفیہ کے نزدیک لعان کا اہل وہ ہے جو شہادت کا اہل ہو، مثلاً آزاد مسلمان، عاقل بالغ وغیرہ، اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک وہ ہے جو یمین کا اہل ہو۔

دلائل ائمہ ثلثہ | قولہ تعالیٰ: والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھٰدات باللہ انہ لمن الصادقین ٥ (النور آیت ۶) .....

یہاں اربع شہادات باللہ" میں لفظ باللہ یمین کے اندر محکم ہے اور لفظ شہادات محتمل یمین ہے کیونکہ اگر کسی نے اشہد کہا تو یہ یمین ہوگی پس محتمل کو محکم پر محمول کیا جائے گا (۲) لعان میں اپنے فعل پر قسم ہوتی ہے اور اپنے فعل پر اپنی شہادت نہیں ہوسکتی۔

دلائل حنفیہ | ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم" اس میں لعان کرنیوالوں کو شہداء قرار دیے گئے کیونکہ شہداء سے انفسھم کا استثناء ہے، استثناء میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کا ہم جنس ہو (۲) شہادۃ احدھم" میں لعان پر شہادت کا اطلاق کیا ہے پھر اربع شہادات باللہ فرما کے یہ تصریح کردی ہے کہ رکن لعان شہادت ہے جو موکد بالیمین ہو اب یہ شہادت زوج کی جانب سے مقرون بہ لعنت اور اس کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہوگی اور زوجہ کیجانب سے مقرون بالغضب اور اس کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوگی۔ (۳) عن عمرو بن شعیب: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اربع من النساء لا ملاعنۃ بینھن النصرانیۃ تحت المسلم والیھودیۃ تحت المسلم والحرۃ تحت المملوک والمملوکۃ تحت الحر (ابن ماجہ، مشکوٰۃ ص ۲۸۸ ج ۲) اس میں آنحضرت ﷺ نے اشتراط اہلیت شہادت کی تصریح فرمائی ہے (٤) لعان میں لفظ شہادت حاکم کے سامنے ہونا ضروری ہے اور یہ بات قسم میں ضروری نہیں۔

جواب: شہادت اپنے فعل پر بھی درست ہوتی ہے جب بدگمانی کا موقع نہ ہو جیسے حدیث مرفوع میں ہے، اشھد انی عبد اللہ ورسولہ۔

صُوْرَةُ اللِّعَان قاضی اور حاکم حسب ذیل الفاظ شوہر اور بیوی سے کہلاوے، شوہر کہیگا کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس کو زنا کی تہمت لگائی ہے اس میں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں، چار دفعہ اسطرح شوہر کہے پھر پانچویں بار کہے اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو اوران سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے، پھر عورت چار دفعہ گواہی دے کہ میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں اسنے جو تہمت مجھ پر لگائی ہے اس تہمت میں وہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے اگر اس تہمت لگانے میں یہ سچا ہو تو مجھ پر خدا کا غضب ہو ۔

اخرس پر لعان نہیں ابو حنیفہؒ کے نزدیک اخرس (گونگا) پر لعان نہیں جاری ہوسکتا، کیونکہ لعان میں اشہدُ یا گواہی دیتا ہوں ایسے الفاظ پایا جانا ضروری ہے اور اخرس سے ایسے الفاظ متحقق نہیں ہوسکتے پس لعان بھی متحقق نہ ہوگا ۔

لعان کے بجائے قتل کا راستہ اختیار کرنا فی حدیث سهل بن سعدؓ ايقتلـه فيقتلونه ام كيف يفعـل: اگر کوئی شخص کسی غیر مرد کو بیوی سے منہ کالا کرتا پادے اور وہ لعان کا راستہ اختیار کرنیکے بجائے قتل کا مرتکب ہو جائے اس کے بارے میں اختلاف ہے ۔

مذاهب (١) امام اعظمؒ اور جمہور ائمہ فرماتے ہیں قاتل سے قصاص صرف اس صورت میں ساقط کیا جائے گا جب کہ وہ زنا کے چار گواہ پیش کرے یا مقتول مرنے سے پہلے خود اس امر کا اعتراف کرچکا ہو کہ وہ اس کی بیوی سے زنا کر رہا تھا ہاں اگر اس پر صرف دو گواہ لائے کہ قتل کا سبب یہی تھا تو جمہور فرماتے ہیں قصاص لیا جائے گا ۔ (٢) احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک دو گواہ پیش کرنے کی صورت میں قصاص نہیں لیا جائے گا ۔ (٣) ابن القاسمؒ اور ابن الحبیبؒ مالکی شرائط جمہور پر مزید شرط لگاتے ہیں کہ زانی شادی شدہ ہو ورنہ اس سے قصاص لیا جائے گا ۔

دلیل احمد وغیرہ حدیث سعدؓ: عن المغيرةؓ قال قال سعد بن عبادة لو رأيتُ رجلًا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذالك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اتعجبون من غيرة سعد والله لانا اغير منه والله اغير مني ومن اجل غيرة الله حرّم الله الفواحش ما ظهر منها وما بطن الخ ۔ یعنی آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا کیا تمہیں سعدؓ کی اس غیر معمولی غیرت مندی پر تعجب ہے ؟ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ اس بات پر دلیل ہے کہ زانی پر تلوار چلانے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم راضی تھے ۔

دلیل جمہور | عن علی رضی اللہ عنہ انہ قال فی مثلہ: "ان لم یأت باربعۃ شہداء فلیعط برمتہ" (موطا مالک) یعنی اس سے قصاص لیا جائے۔

الجواب: | حدیث سعدؓ یہاں مختصر ہے اور سلمہ ابن المحبقؓ کی حدیث قول جمہور پر دلالت کرتی ہے وفیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی مبدأ الامر کفی بالسیف شاھداً ثم قال: لا! انی اخاف ان یتتابع فی ذالک السکران والغیران، ویظہر منہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اید سعداً فی مبدأ الامر ثم قال لا افتی بذالک، لانی لو افتیت بذالک تتابع الناس فی القتل واعتذروا بانہم رأوا المقتول علی فاحشۃ (تکملۃ فتح الملہم ص۲۵۶ ج۱)۔

نفس لعان سے عدم وقوع فرقت | فی حدیث سہل بن سعدؓ قال: کذبت علیہا یارسول اللہ ان امسکتہا فطلقہا ثلاثا الخ: لعان سے فراغت کے بعد عویمرؓ (شوہر) نے کہا کہ اگر میں اب اسکو بیوی بنا کر رکھوں تو گویا میں نے اس پر جھوٹی تہمت لگائی ہے (یہ ایک مستقل کلام ہے) اس کے بعد انہوں نے اس عورت کو تین بار طلاق دی (یہ دوسرا کلام ہے)

مذاہب | (۱) مالکؒ احمدؒ (فی روایۃ) اور زفرؒ کے نزدیک زوجین کے لعان کے بعد فرقت واقع ہوجائے گی قضاء قاضی اور طلاق دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ (۲) شوافع اور امام سحنونؒ مالکی کے نزدیک شوہر کے لعان سے فارغ ہوتے ہی تفریق ہو جائے گی، (۳) احنافؒ، احمدؒ (فی روایۃ) ثوریؒ کے نزدیک لعان کرنے سے فرقت واقع نہ ہوگی بلکہ لعان کے بعد قاضی زوجین کے درمیان تفریق کردے گا اور اگر شوہر لعان کرنیکے بعد عورت لعان سے پہلوتی کرے تو ان کی رائے یہ ہے کہ جب تک وہ زنا کا اقرار یا لعان کرنے پر راضی نہ ہو اس کو جیل خانہ میں محبوس رکھا جائیگا

دلائل مالکؒ وغیرہ | عن علیؓ وعمرؓ وابن مسعودؓ المتلاعنان لایجتمعان ابداً (ابن ابی شیبہ موقوفا) لعان کرنے والے زوجین کا کبھی اجتماع نہیں ہوسکتا اجتماع کی نفی کو ہی تفریق کہتے ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ نفس لعان سے تفریق ہو جاتی ہے۔ (۲) عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال للمتلاعنین حسابکما علی اللہ احد کما کاذب لاسبیل لک علیہا (مشکوٰۃ ص۲۸۶ ج۲) یعنی آپ نے مرد سے فرمایا کہ اب اس عورت کے بارے میں تمہارے لئے کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ تم پر ہمیشہ کیلئے حرام ہوگئی ہے، علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں یہ نفس لعان سے تفریق ہو جانے پر دال ہے۔

دلیل شوافع | وہ فرماتے ہیں شوہر کے پانچ مرتبہ زنا کی قسم کھانے کے بعد زوجین میں بقاءِ نکاح کی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ یہ طلاق سے بھی زیادہ سخت چیز ہے لہٰذا عورت کے لعان کا انتظار بے فائدہ ہے۔

دلائل احناف وغیرہ | (۱) زیر بحث حدیث : وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر نفس لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کے قول پر نکیر فرماتے جب نکیر نہیں فرمایا تو ثابت ہوا کہ نفس لعان کی وجہ سے فرقت نہیں ہوتی ہے اور ہدایہ ص۴۱۸ ج۲ میں اسطرح ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اَمسکھا یعنی آنحضرت ﷺ نے بعد لعان فرمایا نکاح میں باقی رکھو، عویمرؓ نے فرمایا کذبت علیھا ان امسکتھا۔ اگر نفس لعان سے فرقت ہو گئی تو یہ قول من قبیل الاستحالہ ہو گا کیونکہ نبی علیہ السلام سے کسی کو نکاح باطل کی اباحت پر برقرار رکھنا کسطرح تصور کیا جا سکتا ہے ؟ اور ایک روایت میں ہے فطلّقھا فانفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ابوداؤد) یہ تو صریح دلیل ہے ۔

(۲) فی حدیث ابن عمرؓ ثم فرق بینھما (متفق علیہ مشکوٰۃ ص۲۸۴ ج۲) اگر نفس لعان سے فرقت واقع ہو جاتی تو مزید تفریق کی ضرورت نہ تھی اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ لعان کے بعد حکم حاکم سے تفریق ہوگی، شوافع نے اس کی کچھ تاویل کی ہے لیکن ابوبکر جصاص رحؒ نے اس کے رد میں لکھا ہے بانہ صرف للکلام عن حقیقتہ من غیر حاجۃ (احکام القرآن ص۳۶۹ ج۳) اور صاحب تکملہ نے لکھا ہے "روایات کثیرۃ للاحناف کلھا تصرح بالتفریق بعد اللعان ولم اجد للشافعیؒ حدیثاً یدل لھٰذہ الصراحۃ علیٰ وقوع الفرقۃ بلعان الزوج وحدہ" ولذٰلک قال الجصاصؒ قول الشافعی فی ایقاع الفرقۃ بلعان الزوج خارج عن اقاویل سائر الفقھاء ولیس لہ فیہ سلف ۔

جواب | مالکؒ وغیرہ کی پہلی حدیث موقوف ہے لہٰذا صحیحین کی حدیث مرفوع کے مقابلے میں دلیل نہیں بن سکتی دلیل دوم بھی اپنے مسلک پر واضح نہیں کیونکہ ممکن ہے یہ قول بعد التفریق فرمایا ہو اور لاسبیل لک علیھا کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ تمہارے لئے کوئی راہ نہیں ہے یعنی طلب ردِ مہر کی کوئی گنجائش نہیں اس پر درج ذیل روایت قرینہ ہے۔ انہٗ قال ان کنت صادقاً فھو لھا بما استحللت من فرجھا وان کنت کاذباً فلاسبیل لک علیھا، اس کے معنی یہ ہیں لاتسلیط لک علیھا فلا تصدق انت فی اتھامھا من غیر بینۃ، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ احادیث مذکورہ سے ثابت ہوا کہ لعان کے بعد بھی قبل تفریق القاضی فرقت واقع نہ ہوگی، اب شوافع کا کہنا کہ لعان زوج

کے بعد بقاء نکاح کی گنجائش نہیں رہتی یہ کسطرح صحیح ہو؟ .....

امرأۃ ملاعنہ کا مہر قولہ علیہ السلام: فھو بما استحللت من فرجھا : یعنی اگر تم اس عورت کے (زنا کے) بارے میں کچھ کہا ہے تو وہ مال اس چیز کا بدلہ ہوگیا کہ تم نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے لہذا اگر اس عورت سے وطی کی ہو تو بالاجماع مہر واپس نہیں لے سکتا البتہ عدم وطی کی صورت میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ابو الزنادؒ، حکمؒ اور حمادؒ کہتے ہیں اس عورت کو پورا مہر ملے گا۔ (۲) زہریؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک کچھ نہیں ملے گا۔ (۳) جمہور فرماتے ہیں نصف مہر ملے گا، جسطرح دوسری مطلقات قبل الدخول کو نصف مہر ملتا ہے (عینی ص۳۰۰ ج۲ ـ فتح الباری ص۴۴۰ ج۹، احکام القرآن ص۳۶۷ ج۳، ہدایہ ص۴۱۸ ج۲، اعلاء السنن ص۱۶۵ ج۱۱، تکملہ ص۲۴۰ ج۱، فتح القدیر ص۲۵۴ ج۳ ـ حاشیہ کنز الدقائق ص۱۴۳)

پہلا ملاعن اسلام میں کون تھا فی حدیث ابن عباسؓ فنزل جبرئیلؑ وانزل علیہ و فی روایۃ عن ابن عباسؓ وانزل علیہ : وَالذین یرمون ازواجھم ـ یہ دونوں صریح ہے کہ آیت لعان ہلال بن امیہؓ کے بارے میں نازل ہوئی لیکن سہل ابن سعد کی حدیث میں عویمر عجلانیؓ کے متعلق نازل ہونے کا تذکرہ ہے۔

وجوہ التطبیق (۱) ابن حجرؒ اور نوویؒ نے تطبیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ پہلا واقعہ ہلال ابن امیہؓ کا تھا اور آیات لعان کا نزول اسی واقعہ کے بارے میں ہے اس کے بعد عویمرؓ کو ایسا ہی واقعہ پیش آگیا اور انہوں نے آنحضرتؐ سے عرض کیا (ان کو ہلال بن امیہ کا معاملہ معلوم نہ ہوا ہوگا) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو بتلایا کہ تمہارے معاملہ کا فیصلہ یہ ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ ہلال بن امیہ کے واقعہ میں تو حدیث کے الفاظ یہ ہیں " فنزل جبرئیلؑ "، اور عویمرؓ کے واقعہ میں " قد انزل اللہ فیک "، جس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے تمہارے واقعہ جیسے ایک واقعہ میں اس کا حکم نازل فرمادیا ہے۔

(۲) یا کہا جائے کہ اولاً سوال کرنے والا ہلالؓ بن امیہ تھا بعد میں عویمر عجلانیؓ نے سوال کیا تھا، ان دونوں کے سوال کرنے کے بعد حکم لعان نازل ہوا۔

(۳) یہ آیت دو مرتبہ نازل ہوئی۔ (۴) بعض نے کہا روایت ابن عباسؓ راجح ہے، عینی ص۲۸۹ ج۲ معارف ص۳۴۳ ج۶، مظہری وغیرہ۔ ....

فراش قوی، فراش متوسط اور فراش ضعیف کے احکام

فی حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا الولدُ للفراشِ وللعاھرِ الحجر (بخاری ج۱ ص۲۸۳، مسلم ج۱ ص۴۷۰) فراش کہکے بیوی اور مملوکہ سے تعبیر کی جاتی ہے عند الاحناف مضاف محذوف ہے "ای صاحب فراش" اس پر قرینہ یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں اسکی تصریح ہے (بخاری باب الفرائض) یعنی صاحب فراش چاہے عورت کا خاوند ہو یا آقا، یا ایسا شخص ہو جس نے بیوی کے شبہ میں کسی عورت سے وطی کرلی تھی اس کے بعد عورت نے کسی سے زنا کیا تھا ان تینوں صورتوں میں اس بچہ کا نسب اور میراث زانی سے قائم نہیں ہوتی بلکہ وہ صاحب فراش کی طرف منسوب ہوتا ہے" اور زانی کے لئے پتھر ہے" اس میں دو تفسیر ہے "پتھر" سے سنگسار کرنا مراد ہے اگر وہ محصن ہو تو ایک سو کوڑا لگانا مراد ہے بشرطیکہ زنا کا مکمل ثبوت پایا جائے۔ (۲) محرومی کیطرف اشارہ کرنا ہے یعنی زانی کو ولد الزنا کا نسب اور میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

ابن حجرؒ فرماتے ہیں تفسیر ثانی زیادہ مناسب ہے کیونکہ زید ابن ارقمؓ کی روایت "وفی فم العاھر الحجر" اس کا مؤید ہے، احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) قوی (۲) متوسط (۳) ضعیف۔ (۱) فراش قوی منکوحہ ہے (۲) فراش متوسط اُمّ ولد ہے (۳) فراش ضعیف مملوکہ ہے۔ فراش قوی میں نسب بغیر دعویٰ خود بخود ثابت ہو جاتا ہے اور انتفار نسب بغیر لعان نہیں ہوتا ہے، فراش متوسط میں بھی یہی بات ہوتی ہے لیکن انتفار نسب بغیر لعان فقط انکار سے ہو جاتا ہے، فراش ضعیف میں بغیر دعوی نسب ثابت نہیں ہوتا بلکہ نفی ولد سے انتفار ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ پر دیانۃً دعوی نسب ضروری ہے اگر اس کا ہونا معلوم ہو۔ (فیض الباری ج۴ ص۱۸۹، تکملہ ج۱ ص۲)

فراش قوی میں انکار ولد سے وجوب لعان

اگر فراش قوی کی صورت میں شوہر نے اپنی بیوی سے ولد کی نفی کی ہو تو اس کے اعتبار ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے ...

مذاہب

(۱) عامر شعبی اور محمد بن ذئب کے نزدیک اگر شوہر نے اپنی بیوی کے ولد کی نفی منکوحہ سے کی ہو تو اس سے انتفار نہیں ہو گی اور لعان بھی جائز نہ ہو گا (۲) جمہورؒ کے نزدیک اس صورت میں لعان جاری ہو گا اور اس سے نسب منتفی ہو گا۔

دلیل فریق اول

الولدُ للفراشِ وللعاھرِ الحجر۔ بچہ صاحب فراش کیطرف منسوب ہونا اس حدیث سے ثابت ہوا لہذا اثبات نسب کیلئے یہ فراش ہی کافی ہے لعان وغیرہ کے ذریعہ بچہ کی نفی کرنا صحیح نہ ہو گا۔

دلائل جمہور حدیث ابن عمرؓ الحق الولد بالمرأۃ (متفق علیہ، مشکوٰۃ ص۲۸۶ ج۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت میں لعان کے بعد بچہ کے نسب کی نسبت اس شخص سے ہٹادی۔

(۲) فی قصۃ عویمر العجلانی فکان بعد ینسب الی امہ " حضورؐ نے فرمایا اگر ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو شریک بن سحماء کا ہے آپؐ نے بطریق وحی جو فرمایا تھا بعینہ ویسا پیدا ہونے کے بعد وہ بچہ اپنی ماں کیطرف منسوب کیا گیا۔ (۳) شوہر ولد امرأۃ کی نفی کرنے سے بیوی پر تہمت لگانا پایا گیا ہے لہٰذا شوہر پر لعان کا واجب ہونا ضروری ہے جو آیۃ ملاعنہ سے ثابت ہو چکا۔

جوابات فریق اول کی حدیث سے مراد ولد کے رنگ کو اپنے رنگ کے مغایر دیکھکر محض اس بنا پر اپنے ولد ہونے کی نفی کرنا جائز نہیں جیسا کہ اس کی پہلی حدیث اعرابی اس پر دال ہے " قال فلعل ھٰذا عرق نزعہ ولم یرخص لہٗ فی الانتفاء منہ " یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف رنگ کے تغایر جیسے معمولی اور ضعیف علامتوں کی بنا پر اپنے بچہ کا انکار کرنے کو جائز نہیں رکھا۔

(۲) زمانہ جاہلیت میں جو دستور تھا کہ زانی کے دعوی پر حرامی بچہ کے نسب اسی زانی سے ثابت ہوتا تھا اس حدیث سے اس کا رد کررہا ہے، یہ مقصد نہیں کہ ثبوت نسب کیلئے فراش ہی کافی ہے بلکہ مضبوط دلائل سے اگر زنا کا ثبوت ہو تو نفی نسب ولد اور لعان ضرور ہوگا۔

نفی ولد کیلئے چند شرائط ہاں بچہ کے نسب کی نفی کیلئے عند الاحناف چند شرطیں ہیں:۔

(۱) تفریق حاکم (۲) قرب ولادت، یعنی خاوند نے بچہ کی نفی بوقت ولادت یا اس کے ایک دو روز بعد کی ہو (ابو یوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک مدت نفاس تک نفی کرنا صحیح ہے) (۳) نفی سے پہلے بچہ کے نسب کا اقرار نہ کیا ہو نہ صراحۃً نہ دلالۃً۔ (۴) بوقت تفریق بچہ زندہ ہو اگر بعد الموت نفی کی تو نسب منقطع نہ ہوگا (۵) تفریق کے بعد عورت اسی حمل سے دوسرا بچہ نہ جنے (۶) کسی وجہ سے ثبوت نسب کا شرعاً حکم نہ کیا گیا ہو وغیرہ (مرقاۃ ص۳۱۴ ج۶، فتح القدیر ص۲۶۱ ج۳، ہدایہ ص۴۲۳ ج۲، معدن الحقائق ص۲۵۵)

تعذر وطی کے باوجود فراش قوی سے ثبوت نسب مثلاً اگر کسی کا نکاح منعقد ہوا ہو شوہر مشرق میں اور بیوی مغرب میں تھی اور دونوں کے درمیان ممکن وطی کا ثبوت بھی نہ پایا جائے ایسی حالت میں اگر نکاح کے چھ ماہ بعد عورت سے بچہ پیدا ہوا اور شوہر انکار نہ کرے تو اس وقت شوہر کے ساتھ بچہ کو لحاق کرنے یا نہ کرنے میں اختلاف ہے:۔

مذاہب (۱) جمہور کے نزدیک لحاق نہیں کیا جائے گا (۲) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک الحاق کیا جائے گا۔

دلیل جمہور کہتے ہیں نسب اسوقت ثابت ہوتا ہے جب وطی کا امکان ہو، صورت مذکورہ میں دونوں کے مابین اجتماع کا امکان نہ تھا تو کیسے نسب ثابت ہوگا؟

دلائل امام اعظمؒ (۱) حدیث الباب ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صاحب فراش سے ثبوت نسب کیلئے قیام فراش کافی ہے، تمکن وطی عادۃً شرط نہیں۔

(۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ زوجین کے درمیان امکان اجتماع کی تحقیق کرنا قاضی کا فریضہ نہیں مخالطت بین الزوجین یہ ایک سرّی چیز ہے جس پر مخصوص اہل بیت بھی مطلع نہیں ہوسکتا یہ اسلاف سے بھی منقول ہے: قال السرخسیؒ ان ثبوت النسب حقیقۃً کونہ مخلوقا من مائہ وذالک خفی لا طریق الی معرفتہ وکذالک حقیقۃ الوطی تکون سرًا علیٰ غیر الواطئین ولکن التمکن منہ (شرعًا) سبب ظاہر ولانہا جاءت بہ علیٰ فراشہ فی حال یصلح ان یکون منسوبًا الیہ فیثبت النسب منہ کما اقیم السفر مقام حقیقۃ المشقۃ فی اثبات الرخصۃ۔

(۳) نیز جب شوہر کو یہ یقین ہو کہ بچہ اس کے نطفہ سے نہیں ہے تو اس پر دیانۃً لعان واجب ہے، لیکن جب شوہر اس کا انکار نہ کرے اور لعان سے باز رہے تو وہ گنہگار تو ہوگا لیکن نسب ثابت ہو جائے گا اور جب تک قاضی کے سامنے وہ مسئلہ پیش نہ ہو قاضی کو اسمیں مداخلت کا حق نہیں، ہوسکتا ہے شوہر کسی مصلحت یا کسی بڑے فتنہ سے بچنے کیلئے خاموش رہے، شریعت جب کوئی عام قانون بیان کرتی ہے تو اسمیں بہت سی حکمتیں ملحوظ ہوتی ہیں پس ممکن ہے کہ یہاں شریعت نے اھون البلیتین اختیار کرنے کی حکمت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس معاملہ کو شوہر پر موقوف رکھا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ خفیہ طور پر یا کرامۃً زوجین جمع ہو گئے ہوں اور کسی کو یہ حال معلوم نہ ہو،

الحاصل جمہور کے نزدیک انتفاء نسب لانتفاء شرط الامکان ہے اور حنفیہ کے نزدیک ثبوت نسب لانتفاء لعان ہے۔

امام نوویؒ نے امام اعظمؒ پر اعتراض کیا، اس کا جواب تکملۃ فتح الملہم ص۸۰ ج۱ اور دوسری شروحات میں ملاحظہ ہو (مرقاۃ ص۳۱۵ ج۶، معارف مدنیہ ص۱۳۵ ج۱۲، شرح نووی ص۲۷ ج۱)

شریعت میں قیافہ کا عدم اعتبار فی حدیث عائشۃ رضؓ ان ھٰذہ الاقدام بعضہا من بعض (متفق علیہ) مجزز المدلجی نے کہا یہ پیر جو دو آدمیوں کے ہیں وہ آپس میں باپ بیٹے ہیں، یہ شخص

عرب کے ایک مشہور قیافہ شناس ہے ۔

تحقیق قیافہ | القیافۃ اعتبار الشبہ بالحاق النسب ۔ بعض نے کہا یہ ایک علم ہے جس کے ذریعہ آثار و کوائف سے بھلا بُرا پہچان لیتے ہیں : قول قائف شرع میں معتبر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے

مذاہب | (۱) شافعیؒ ، مالکؒ ، احمدؒ ، اوزاعیؒ اور عطاءؒ کے نزدیک قیافہ شناس کا قول معتبر ہے ، عمرؓ ، ابن عباسؓ ، اور انسؓ سے بھی یہ منقول ہے ،

(۲) ابوحنیفہؒ ، صاحبینؒ ، ثوریؒ ، اسحٰقؒ وغیرہ کے نزدیک معتبر نہیں ۔

دلیل فریق اوّل | زیر بحث حدیث ہے ، کیونکہ جب اس قائف نے علم قیافہ کی رو سے یہ فیصلہ کیا کہ پیر جن دونوں آدمیوں (زیدؓ بن حارثہؓ ، اسامہؓ) کے ہیں ان دونوں کو آپس میں باپ بیٹا ہونا چاہیئے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بہت خوش ہوئے معلوم ہوا اثبات نسب میں قیافہ شناس کا قول معتبر ہے ،

دلائل فریق ثانی | (۱) فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ ان اعرابیا اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان امراتی ولدت غلاماً اسود وانی انکرتہ ۔ ۔ ۔ قال عرق نزعہا قال فلعل ہٰذا عرق نزعہ ولم یرخص لہ فی الانتفاء (متفق علیہ)

ایک دیہاتی نے بچہ کو اس کا ہمرنگ نہ ہونے کی بنا پر انکار کرنا چاہا آنحضرت نے اس سے پوچھا کہ تیرے اونٹوں میں خاکستری رنگ کے اونٹ کہاں سے آگئے جبکہ ان کے ماں باپ خاکستری رنگ کے نہیں ہیں ؟ دیہاتی نے عرض کیا " کوئی رگ ہوگی جس نے انہیں کھینچ لیا " یہ قیافہ حجت نہ ہونے پر دال ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ مشابہت کبھی اصول بعیدہ سے بھی ہوتی ہے لہٰذا نزع عرق کا شبہ قیافہ اور مشابہت کے لغو ہونے میں علت منصوصہ ہے ۔

(۲) حدیث ولید بن زمعہ ، وہاں تو عتبہ کے ساتھ بچہ کی مشابہت پائی گئی ہے اس کے باوجود اس سے نسب میں الحاق نہیں کیا گیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے مشابہت وغیرہ کا اعتبار نہیں ۔

(۳) عن علیؓ انہ اتاہ رجلان وقعا علیٰ امرأۃ فی طہرٍ واحدٍ فقال الولد بینکما وھو للباقی منکما (عبد الرزاق) وفی روایۃ الطحاوی یرثکما وترثانہ وھو للباقی منکما (اعلاء السنن ۱۱ ج ۲۲۷)

جواب | احنافؒ کہتے ہیں اسامہؓ کا نسب زیدؓ کے ساتھ پہلے سے ثابت ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو اسامہؓ کو زیدؓ کی طرف منسوب نہیں کرتا ہاں اہل جاہلیت اس پر شبہ کرتے تھے اور وہ قیافہ کے معتقد تھے لہٰذا ان کے زعم کے مطابق ان پر رد ہو رہا تھا اس لئے حضورؐ خوش ہوئے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ

اثبات نسب میں قیافہ شناس کا قول معتبر ہوتا ہے وھذا کما ان الھلال یثبت بالرویۃ او الشھادۃ فلو حکم الحاکم لثبوت الھلال علیٰ قواعد الشرع ثم وافقہ قول احد الفلکیین فانہ یسّر بہ الحاکم المسلم لا لان قولہ حجۃ فی الدین بل لانہ یکف الالسنۃ ویقطع الاوھام (تکملہ ص۸۶ ج۱ انوار محمود ص۵۷ ج۲ . بذل ص۱۰۲ ج۳ وغیرہ)

وھو ینظر الیہ کی تشریح

فی حدیث ابی ھریرۃ وھو ینظر الیہ (۱) ھو کا مرجع باپ ہے یعنی درآنحالیکہ باپ اسکی طرف دیکھتا ہے یعنی وہ جانتا ہے کہ یہ بچہ میرا ہی ہے پھر بھی غلط کہے کہ یہ بچہ میرا نہیں۔ (۲) ھو کا مرجع بچہ ہے کہ بچہ باپ کی طرف شفقت طلب کرنے کیلئے دیکھ رہا ہو باپ کو پھر بھی ترس نہ آتے اور کہدے کہ میرا بچہ نہیں ہے، حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ نہ عورت کیلئے زیبا ہے کہ بدکاری کرکے بچہ کی نسبت اپنے شوہر کیطرف کرے اور نہ مرد کیلئے مناسب ہے کہ وہ دیدہ دانستہ اپنے بچہ کا انکار کرکے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یہ دونوں فعل حرام اور ناجائز ہیں

لا تردُّ یدَ لامس کی توجیہات

فی حدیث ابن عباسؓ ..... فقال ان لی امرأۃ لا ترد ید لامس ..... فامسکھا اذا ۔ **اشکال** :- عورت کی زناکاری اور بدشعاری معلوم ہو جانے کے باوجود آپؐ نے اس کو روکے رکھنے کا حکم کیسے فرمایا؟

جوابات اس اشکال کے پیش نظر ابن جوزیؒ نے اس حدیث کو بالکل موضوع ہی کہدیا ہے، امام نسائیؒ نے فرمایا "ھذا الحدیث لیس بثابت" لیکن حدیث کو موضوع اور ضعیف کہنا صحیح نہیں کیونکہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں اس لئے محدثین نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں:۔

(۱) احمدؒ، اصمعیؒ، ابن جوزیؒ، اور محمدؒ ابن ناصرؒ نے بتایا کہ یہ اس کے جود و سخا سے کنایہ ہے یعنی اس سے جو مانگے دیدیتی ہے اور گھر لٹا دیتی ہے (۲) یا مراد یہ ہے کہ وہ بیوقوف ہے گھر کے مال و اسباب اگر کوئی لے جانا چاہے تو وہ منع نہیں کرتی ہے اور فرمایا - یہ دو توجیہ دو وجہ سے زیادہ مناسب ہے، (الف) اگر اس کا ارادہ اس کو زانیہ بتانا مراد ہے تو یہ تہمت ہے لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر برقرار نہ رکھتے (ب) اور استقبال میں امساک کا حکم نہ دیتے۔ (۳) حافظ شمس الدین ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ "لا ترد ید لامس" سے مراد فعل زنا نہیں کیونکہ اسوقت قائل قاذف ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ چھونے والے کے ہاتھ سے لذت محسوس کرتی ہے (۴) ابن کثیرؒ لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کے حالات اور قرائن سے تاڑ لیا تھا کہ اگر اس سے کوئی شخص

بدفعلی کا ارادہ کرے تو یہ اسکو نہ روکے گی یہ مطلب نہیں کہ بیوی سے اس فعل کا وقوع ہو چکا تھا۔

(۵) غزالیؒ، نوویؒ، ابن الاعرابیؒ اور ابو عبیدؒ فرماتے ہیں جو بھی شخص اس سے بدکاری کا ارادہ کرتا ہے اس کو وہ انکار نہیں کرتی اس بنا پر شیخ رافعیؒ نے " فامسکھا " کی توجیہ کی ہے کہ اسکی کڑی نگرانی یا کثرت جماع کیذریعہ سے روک تھام رکھے، راقم السطور کہتا ہے آخری توجیہ قوی ہے کیونکہ یہ متبادر ہے، پس حدیث سے معلوم ہوتا ہے بدکار بیوی کو طلاق دینا اولیٰ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینے کا حکم پہلا دیا ہے اور نگہبانی کا حکم بعد میں دیا ہے ہاں اگر کسی وجہ سے طلاق دینا آسان نہ ہو تو ایسی صورت میں جائز ہے کہ اسکو طلاق نہ دے بشرطیکہ وہ اسکو بدکاری سے روکے اور اگر وہ اسکو بدکاری سے نہ روک سکا تو اسوقت بھی طلاق دینا واجب نہیں کیونکہ خوف ہے کہ بے صبری کیوجہ سے شوہر بھی فسق و فجور میں مبتلا ہو جائے ، ...

وفی شرح السنة فیہ دلیل علی جواز نکاح الفاجرۃ وان کان الاختیار غیرذ الك وھو قول اکثر اھل العلم (درمختار کتاب الکراہیۃ ، التعلیق ص۸۱ ج۴ ، مرقاۃ ص۲۲۱ ج۳ ، مظاہر حق ص۲۹ ج۳ ، فلاح مبہود وغیرہ)

بَابُ العِدّۃِ

عدت شمار اور گنتی کو کہتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا " متی تکون القیامۃ " آپؐ نے فرمایا " اذا تکاملت العدتان " یعنی جب اہل بہشت اور اہل دوزخ کا شمار پورا ہو جائے گا۔

اصطلاح میں عدت اس توقف کو کہا جاتا ہے جو عورت کو زوال نکاح کے بعد لازم ہوتا ہے بشرطیکہ وہ عورت مدخول بہا ہو گئی یا اس کے ساتھ خلوت صحیح پائی گئی یا شوہر مر چکا ہو، اگر وہ عورت نابالغہ ہو تو بھی حکم اس کے ولی کیلئے ہے کہ وہ اس مدت تک اس کا نکاح وغیرہ نہ کرے۔

معتدات کے اعتبار سے عدت کی چار قسمیں (۱) ذوات الحیض کی عدت تین حیض۔ (۲) غیر ذوات الحیض کی عدت تین ماہ (۳) حاملہ عورت کی عدت وضع حمل (۴) متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس دن۔

اقسام معتدات مع احکام نیز معتدات کی پانچ قسمیں ہیں معتدہ بالطلاق الرجعیۃ خواہ حاملہ ہو[۱] یا غیر حاملہ، معتدہ[۲] بالطلاق المبتوتۃ الحاملۃ، ان تینوں کو بالاجماع اختتام مدت تک سکونت کیلئے مکان بھی ملیگا اور خرچہ کیلئے نفقہ بھی۔ معتدہ[۴] بالوفات کو بالاجماع نفقہ اور سکنیٰ نہیں ملے گا کیونکہ اسکو میراث ملے گی۔ معتدہ[۵] بالطلاق المبتوتۃ غیر الحاملۃ مطلقہ بائنہ ہو یا مطلقہ مغلظہ اس کے متعلق مختلف فیہ اقوال ہیں جو ابھی آرہے ہیں۔

معتدہ بالطلاق المبتوتہ کے نفقہ وسکنیٰ کے بارے میں اختلاف

س: اتحاد سنہ ۱۴۰۷ھ مشکوٰۃ، وفاق سنہ ۱۴۱۲ھ ترمذی شریف، سنہ ۱۴۰۸ھ بخاری سنہ ۱۴۱۱ھ طحاوی۔

فی حدیث ابی سلمۃؓ "لیس لک نفقۃ"۔

مذاہب (۱) امام احمدؒ، اسحٰقؒ، حسن بصریؒ، عمرو بن دینارؒ، طاوسؒ، عطاءؒ، ابی رباحؒ، عکرمہؒ شعبیؒ، اور اہل ظواہر کے نزدیک معتدہ بالطلاق المبتوتہ غیر حاملہ کو نفقہ وسکنیٰ نہیں ملے گا۔ (۲) مالکؒ، شافعیؒ، اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مہدیؒ اور ابو عبیدؒ کے نزدیک اس عورت کو سکنیٰ ملے گا، لیکن نفقہ نہیں ملیگا۔ (۳) امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، حمادؒ، شریحؒ، نخعیؒ، ثوریؒ، ابن شبرمہؒ، حسن بن صالحؒ، عثمان البتیؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ (فی روایۃ) کے نزدیک نفقہ وسکنیٰ دونوں ملے گا، یہ عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا قول بھی ہے۔

دلائل احمدؒ، اسحٰقؒ وغیرہما (۱) حدیث الباب، جو فاطمہؓ بنت قیس کے متعلق عدم وجوب نفقہ و سکنیٰ میں صریح ہے، اس سے بھی زیادہ واضح روایت یہ ہے (۲) انہا قالت (فاطمۃ بنت قیس) لم یجعل لی سکنیٰ ولا نفقۃ وامرنی ان اعتد فی بیت ابن ام مکتوم (مسلم ص ۴۸۴/ ج ۱)

دلائل مالکؒ، شافعیؒ وغیرہما (۱) قولہ تعالیٰ: اَسْکِنُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُجْدِکُمْ (الطلاق آیت ۶) (۲) لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن، "پہلی آیت میں مطلقہ عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے کے مکان دینے کا حکم ہے دوسری آیت میں مکانات سے نہ نکالنے اور خود نہ نکلنے کا حکم ہے لہٰذا مطلقہ مبتوتہ کیلئے حق سکنیٰ ثابت ہوا۔ (۳) اور عدم وجوب نفقہ کے بارے میں حدیث الباب ہے۔ (۴) قرآن حکیم کی آیت: وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ (الطلاق آیت ۶) میں وجوب نفقہ کیلئے حاملہ ہونے کی شرط لگائی گئی ہے اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ غیر حاملہ کیلئے نفقہ نہیں ورنہ "اولات حمل" کی قید لغو ہو جائیگی۔

دلائل احناف وغیرہم آیات ونصوص (۱) وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِیْنَ ○ (البقرۃ آیت ۲۴۱) یہاں کلمہ مطلقات عام ہے جو اپنے عموم کے اعتبار سے تمام مطلقات (رجعیہ، مبتوتہ) سب کو شامل ہے، نیز لفظ متاع کا اطلاق نفقہ اور سکنیٰ دونوں پر ہے جسطرح معتدہ بالوفاۃ کے متعلق متاعاً الی الحول غیر اخراج (البقرہ آیت ۲۴۰) میں لفظ متاع بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ دونوں کو شامل ہے گو وہ آیت میراث سے منسوخ ہوگئی اور یہ حکم معتدہ بالوفاۃ کے ساتھ مخصوص ہے ایسا وہم نہ کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے شاید وللمطلقات متاع الخ کو اس کے بعد لایا ہے۔ (وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ)

(۲) وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرہ آیت ۲۳۳)...

یہ بھی مبتوتہ اور رجعیہ دونوں کو شامل ہے (۳) "اسکنوھن من حیث سکنتم" میں ابن مسعودؓ کی قرأت یہ ہے: "اسکنوھن من حیث سکنتم وانفقوا علیھن من وجدکم" ایک قرأت دوسری قرأت کیلئے مفسر ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرأت مشہورہ جس میں لفظ انفقوا مذکور نہیں اس میں بھی یہ لفظ محذوف ہے۔ (۴) وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ (الآیۃ) یہ بدیہی بات ہے کہ مطلقات کو نفقہ اور سکنیٰ نہ دینا یقیناً ضرر ہے علامہ قرطبیؒ نے فرمایا ہے کہ نفقہ نہ دینا اکبر الاضرار ہے اسی لیے مفسرین لکھتے ہیں لا تضاروھن ای فی النفقۃ والسکنیٰ۔

احادیث نبویہ (۱) قال عمرؓ لا نترک کتاب اللہ وسنۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأۃ لا ندری لعلھا حفظت او نسیت لھا السکنیٰ والنفقۃ (مسلم ص۴۸۵ ج۱)

لھٰذہ الروایۃ متابعات خمسۃ کلھم ذکروا الکتاب والسنۃ جمیعاً۔

(۲) عن جابرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقات ثلٰثا لھا السکنیٰ والنفقۃ وقد حقق العلامۃ العثمانی فی اعلاء السنن ص۱۱۴ ج۱۱ ان رجاله ثقات علیٰ اختلاف بعضھم وکلھم رجال مسلم الا شیخ الدار قطنی وشیخ شیخه۔

(۳) عن عمرؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول للمطلقۃ ثلٰثا النفقۃ والسکنیٰ

(۴) اثر عائشۃؓ، عن عائشۃؓ قالت ما لفاطمۃ الا تتقی اللہ تعنی فی قولھا لا سکنیٰ ولا نفقۃ، وفی روایۃ مسلم قالت ما لفاطمۃ خیر ان تذکر ھٰذا یعنی قولھا لا سکنیٰ

اجماع صحابہ (۱) حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے سامنے فاطمہ بنت قیس کی روایت پر رد او نکیر فرمایا ہے کسی صحابہ نے قول عمرؓ کی تردید نہیں کی تو گویا مبتوتہ غیر حاملہ کیلئے نفقہ وسکنیٰ ملنے پر صحابہ کرام کا اجماع پایا گیا ہے۔

(۲) عمرؓ کا صیغہ متکلم مع الغیر (لا نترک) سے اپنے فتویٰ کو بیان فرمانا بھی اجماع صحابہ کیطرف مشیر ہے

(۳) اور حضرت عائشہ کا یہ فرمان کہ کیا ہوا فاطمہ خدا سے نہیں ڈرتی ایسی بات خلاف اجماع کے متعلق ہی ہو سکتی ہے۔

قیاس (۱) اختتام عدت تک مطلقہ بائنہ حق زوج اور حق ولد میں محبوس ہوا کرتی ہے اور اس کو اکتساب کی کوئی صورت نہیں ہوتی لہٰذا نفقہ اور سکنیٰ شوہر سے وجوباً ملنا چاہیے ورنہ وہ اقتصادی بدحالی اور خانگی مشکلات کا شکار بن جائے گی۔

جوابات حدیث الباب

(۱) حدیث فاطمہ بنت قیس پر حضرت عمرؓ اور عائشہؓ سے قابل جرح کلمات ابھی مذکور ہوئے، اسطرح زید بن ثابتؓ، اسامہؓ اور جابرؓ سے بھی اسپر تنقیدات منقول ہیں، لہٰذا یہ حدیث مطعون اور ناقابل استدلال ہے۔

(۲) فاطمہ بنت قیسؓ ناشزہ تھیں اس لئے انکو نفقہ اور سکنیٰ سے محروم کیا گیا۔

(۳) سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں: انما نقلت فاطمة لطول لسانها على احمائها (شرح السنہ مشکوٰۃ ص۲۸۸) "یعنی سکنیٰ نہ ملنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ تیز زبان تھیں ان سے گھر والے تنگ آ گئے تھے"....

اس کی تائید میں دوسرے محققین فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درج ذیل آیت پر عمل کرتے ہوئے نکالدیئے "ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة (طلاق آیت ۱) ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ فاحشہ مبینہ کے معنی زبان درازی ہیں (اخرجہ عبدالرزاق) اور اُبی بن کعبؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قرآت اسطرح ہے۔ (الا ان يفحشن) اس لفظ کے ظاہری معنی فحش کلام اور بدزبانی کے ہیں۔

(۴) عن عائشة رض قالت ان فاطمة كانت فى مكان وحش فخيف على ناحيتها الخ (بخاری)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نقل مکانی کیوجہ شہر سے دوری اور خوف تھا۔

(۵) قولہٗ ليس لكِ نفقة سے مراد ایسا نفقہ جو فاطمہ کا مطالبہ تھا یعنی عمدہ اور مزید نفقہ یہاں مطلق نفقہ کی نفی نہیں تھا۔

(۶) بعض نے فرمایا کہ نفقہ اس لئے نہیں دیا گیا کہ فاطمہ کے شوہر طلاق دینے کے بعد چلے گئے تھے اور بالاتفاق قضاء على الغائب جائز نہیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آپ کیلئے غائب شوہر پہ نہ ہی اعطاء نفقہ ضروری ہے اور نہ مسکن..

(۷) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے شوہر شہید ہو گئے تھے اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا نفقة و لا سكنىٰ.....

(۸) ان خبرها ظنىٌ لا تقوم به حجةٌ خلاف كتاب الله و السنن المشهورة ....

جوابات دلائل فریق دوم

انہوں نے سکنیٰ کے متعلق جو دو آیتیں لائیں وہ احناف کے موافق ہیں، لیکن تیسری آیت "وان كن اولات حمل" الخ کے مفہوم مخالف سے جو استدلال کیا گویا ان کے نزدیک حجت ہے لیکن احناف کے نزدیک تو وہ حجت نہیں۔

(۲) اگر حجت تسلیم بھی کر لی جائے تب بھی نصوص صریح اور احادیث صحیحہ کے مقابلے میں وہ مرجوح اور مفضول ہے۔

(۳) علامہ جصاصؒ اور علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں ”اولات حمل“ کا ذکر تخصیص اور قید احترازی کے طور پر نہیں بلکہ حاملہ عورت کی عدت غالباً طویل ہوتی ہے تو خطرہ تھا کہ کہیں شوہر اعطاء نفقہ سے شاید انکار کردے اس لئے ارشاد ہوا: انفقوا علیہن یعنی حاملہ عورت کیلئے نفقہ دینا واجب ہے، جب حاملہ کیلئے نفقہ دینا ضروری ہوا تو غیر حاملہ کیلئے بطریق اولیٰ نفقہ دینا ضروری ہوگا، یہ آیت اثبات نفقہ میں ہے نہ کہ انکار نفقہ میں (روح المعانی ص۱۲۹ ج۲۸)

نیز حاملہ کیلئے نفقہ کا واجب ہونا حمل کیوجہ سے نہیں بلکہ شوہر کے گھر میں محبوس رہنے کی وجہ سے ہے، جو علت حاملہ میں ہے وہی علت مبتوتہ میں بھی ہے، لہٰذا اس کے لئے بھی نفقہ واجب ہونا چاہیئے (تکملہ فتح الملہم ص۳۰ ج۱، عینی ص۳۰۷ ج۲، قرطبی ص۱۶۸ ج۱۸، عرف الشذی ص۴۱۲، فتح الباری ص۴۸۰، ہدایہ ص۴۴۳ ج۲)

معتدہ رجعیہ اور مبتوتہ مکان سے نکلنے کا عدم جواز | فی حدیث جابرؓ فارادت ان تجد نخلھا = **مذاہب**:- (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اور لیثؒ کے نزدیک معتدۂ رجعیہ اور مبتوتہ کے لئے اس گھر سے باہر نکلنا جائز ہے جسمیں وہ فرقت کے وقت تھی۔
(۲) ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہاں اس مکان سے اگر زبردستی اسے نکالدیا جائے یا خود مکان کے گرپڑنے کا خطرہ یا دیگر حوائج پیش آئے تو جائز ہے۔

دلیل شافعیؒ وغیرہ | حدیث الباب، قال طلقت خالتی ثلاثا فارادت ان تجد نخلھا فزجرھا رجل ان تخرج فاتت النبیؐ فقال بلیٰ فجدی نخلک فانہ عسیٰ ان تصدقی اوتفعلی معروفا۔ (مسلم) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ نے نکلنے کی اجازت دی۔

دلیل ابوحنیفۃ رحمہ اللہ | (۱) قولہٗ · ولا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یأتین بفاحشۃ مبینۃ ”فاحشہ مبینہ“ کی تفسیر ابن عمرؓ، سدیؒ، ابن سائبؒ اور نخعی وغیرہ سے نفس خروج منقول ہے۔ امام اعظمؒ اسکو اختیار فرمایا ہے، آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلقہ عورتیں اپنے شوہروں کے گھروں سے نہ نکلیں مگر یہ کہ وہ بےحیائی پر اتر آئیں اور نکل بھاگیں یہ نہی قطعی خروج مطلقات کے عدم جواز کے بارے میں صریح ہے ہاں معتدہ بالوفاۃ کے متعلق ایسا نص صریح موجود نہیں ہے اس لئے معتدہ بالوفاۃ دن بھر اور رات کے کچھ حصہ نکل سکتی ہے نیز اس کا نفقہ ورثہ پر نہیں ہوتا لہٰذا طلب معاش کیلئے گھر سے نکلنے کی ضرورت ہے اور مطلقہ عورتوں کا نفقہ شوہر کے مال میں واجب ہے لہٰذا اسکے لئے نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں ہاں ابن مسعودؓ، شعبیؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ سے مروی ہے کہ فاحشہ سے مراد زنا ہے

سوا قامت حد کیلئے نکالی جاسکتی ہے، ابو یوسفؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے ۔

جوابات (۱) شاید اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع کی تھی اس نئے نکلنے کی ضرورت ہوئی ۔

(۲) امکان ہے کہ احکام عدت نازل ہونے کے آگے اس کو خروج کی اجازت دی گئی ہو جس کی تائید پر درج ذیل حدیث ہے عن اسماء بنت عمیسؓ قالت لما اصیب جعفر امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلبی ثلاثا ثم اصنعی ماشئت (طحاوی صـ۴۲ ج۲) اس سے معلوم ہوتا ہے موت زوج پر سوگ منانا بھی ابتدائی زمانے میں فقط تین دن تھا پھر یہ منسوخ ہوگیا ۔

(۳) راوی حدیث جابرؓ کا فتویٰ اس کا خلاف ہے : عن ابی الزبیر قال سألت جابراً اتعتد المطلقة و المتوفی عنها زوجها ام تخرجان ؟ فقال جابرؓ لا فقلت اتتربصان حیث ارادتا؟ فقال جابر لا (طحاوی صـ۴۶ ج۲) قال الطحاوی فهذا جابر بن عبد اللہؓ قد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اذنه لخالته فی الخروج فی جداد نخلها فی عدتها ثم قد قال هو بخلاف ذالك فهذا دلیل علی ثبوت نسخ ذالك عنده ۔ واللہ اعلم ۔

(۴) نیز حدیث کا آخری جملہ " عسی ان تصدقی او تفعلی معروفاً " کو خروج کی علت قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر حاجت نہیں نکل سکتی ہے لہٰذا ضرورت کی بنا پر نکلی تھی ۔ (حاشیہ نووی صـ۴۸۶ ج۱، عینی صـ۳۰۸ ج۲۰، معارف صـ۴۸۵ ج۸، تکملہ صـ۳۱۸ ج۱، ہدایہ صـ۴۲۸ ج۲، بذل صـ۱۱۶ ج۳)

معتدہ بالوفاۃ کے سوگ منانے کا حکم فی حدیث ام سلمةؓ و قد اشتکت عینها افنکحلها فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ۔ سوگ منانے کو عربی میں احداد اور حداد کہا جاتا ہے یہ مشتق ہے حد بمعنی منع سے قال النوویؒ لانها تمنع الزینة و الطیب واما الاحداد فی الشرع فهو ترك الطیب والزینة ۔ قال صاحب الهدایة الاحداد فی الشرع ان تترك الطیب والزینة والکحل والدهن المطیب وغیر المطیب الا من عذر (ہدایہ صـ۴۲۷ ج۲) ..

معتدہ بالوفاۃ کا سوگ منانا بالاجماع واجب ہے لیکن اس کی تفصیل میں کچھ اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک زوجہ صغیرہ ہو یا کبیرہ مسلمہ ہو یا ذمیہ مدخول بہا ہو یا نہ ہو، سب پر سوگ منانا واجب ہے۔ (۲) احنافؒ، ابو ثورؒ، مالکؒ اور کوفیین کے نزدیک کافرہ، کتابیہ اور صغیرہ پر سوگ منانا واجب نہیں ۔

دلیل شافعیؒ حدیث الباب ہے یہ تو مطلق ہے، یہاں مومنہ وغیرہ کی قید نہیں.

دلیل احناف عن ام حبیبة رضہ و زینب بنت جحش رضہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یحل لامرأة تومن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلث لیال الا علی زوج اربعة اشھر وعشرا۔ (متفق علیہ) ھذا الحدیث حجة لھم فانہ اوجب الاحداد علی المرأة دون الصغیرة وعلی المومنة دون الکافرة، وان ھذا الحدیث مشتمل علی جزئین الاول حرمة الاحداد علی غیر الزوج فوق ثلثة ایام، والثانی ایجاب الاحداد علی الزوج والخطاب فی کلا الامرین من الحرمة والایجاب انما وقع للمرأة المومنة، فاما الصغیرة والذمیة فقد سکت الحدیث عن خطابھما، فترجعان الی اصلھما، وھو عدم الحرمة وعدم الایجاب، فان الاصل فی الاشیاء الاباحة، ولا سیما لغیر المکلفین (تکملہ ج۱ ص۲۲۵)

معتدۂ مبتوتہ کا حکم احداد صاحب بحر الرائق حنفی لکھتے ہیں کہ سات عورتوں پر سوگ نہیں کافرہ، صغیرہ، مجنونہ، معتدۃ العتق، معتدۃ النکاح الفاسد، معتدۃ الرجعی، معتدۃ الموطوءہ باشبہ ہاں احناف، ابوثورؒ، اور حکمؒ، فرماتے ہیں معتدۂ مبتوتہ مختلعہ مطلقہ ثلثہ اور مطلقہ بائنہ کیلئے سوگ منانا واجب ہے (۲) مالکؒ، شافعیؒ، لیثؒ، وغیرہ کے نزدیک اُن پر سوگ منانا واجب نہیں۔

دلیل مالکؒ و شافعیؒ سوگ منانا ایسے شوہر کے فوت ہونے پر ہوتا ہے جس نے موت تک اپنی زوجہ کے معاہدہ کو پورا کیا ہو، جس شوہر نے زوجہ کو بائنہ کر کے وحشت میں مبتلا کر دیا ہے اس کے فوت ہونے پر بصورت احداد اظہار افسوس کی ضرورت نہیں۔

دلیل احناف (۱) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی المعتدة ان تختضب بالحناء قال الحناء طیب (بیہقی) اس حدیث سے معلوم ہوا مطلقاً معتدہ پر سوگ منانا واجب ہے یہ معتدۂ وفات کیساتھ خاص نہیں (۲) عن ابراھیم النخعیؒ قال المطلقة والمختلعة والمتوفی عنھا زوجھا والملاعنة لا یختضبن ولا یتطیبن ولا یلبسن ثوبا مصبوغا ولا یخرجن من بیوتھن (طحاوی) قال صاحب العنایة ابراھیمؒ ادرک عصر الصحابة وزاحمھم فی الفتوی فیجوز تقلیدہ (عنایہ ج۳ ص۲۹۳)

یہ فتوی متوفی عنھا زوجھا کے ساتھ خاص نہ ہونے پر بالکل واضح دلیل ہے۔

جواب امام مالکؒ اور شافعیؒ نے جو فرمایا کہ مبتوتہ کے لئے اظہار تاسف کی ضرورت نہیں، یہ کس طرح صحیح ہو؟ حالانکہ وقوع بینونت حق عورت کو شوہر کی موت سے بھی زیادہ

قطع کرنے والا ہے کیونکہ نکاح کا حکم توفوت ہونے کے بعد عدت گذرنے تک باقی رہتا ہے، بخلاف بینونت کے، اور بینونت گھبراہٹ کی چیز ہے نیز نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار تاسف کرنا دونوں میں مشترک ہے لہٰذا سوگ منانا دونوں پر واجب ہونا چاہیئے ۔

معتدہ بالوفاۃ کا سرمہ لگانے کا مسئلہ

مذاہب (۱) احمدؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک سرمہ لگانا بالکل جائز نہیں، خواہ آنکھیں دکھنے کیوجہ سے اسکو سرمہ لگانے کی ضرورت ہو اور خواہ وہ محض زینت یا عادت کی بنا پر لگانا چاہتی ہو ۔ (۲) شافعیؒ کے نزدیک ضرورۃً رات میں لگائے اور دن میں پونچھ ڈالے ۔ (۳) احنافؒ، مالکؒ (فی اصح الروایۃ) اور سالمؒ وسلیمانؒ کے نزدیک مجبوری کی حالت میں رات میں لگانا کافی نہ ہوتو دن میں بھی لگانا جائز ہے ۔

دلیل احمدؒ حدیث الباب، عورت نے دو یا تین بار پوچھنے کے بعد آنحضرتؐ جواب دیتے رہے کہ "نہیں" ۔

دلائل شافعیؒ (۱) عن ام سلمۃؓ اجعلیہ باللیل وامسحیہ بالنہار (موطا، مالکؒ) ——

(۲) عن ام سلمۃؓ قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی ابوسلمۃؓ وقد جعلتُ علیّ صبرًا فقال ماھٰذا یاام سلمۃ قلتُ انما ھو صبرٌ لیس فیہ طیبٌ، فقال انہٗ یشب الوجہ فلا تجعلیہ الا باللیل وتنزعیہ بالنہار (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص ۲۸۹)

اس طرح اور بھی حدیث ہے، یہ احناف اور موالکؒ کی بھی دلائل ہیں، ہاں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ رات میں استعمال کرنے سے زینت اور بناؤ سنگار کا بھی قصد پایا جانا بہت بعید ہے اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات میں اجازت دی اور دن میں پونچھ ڈالنے کا حکم فرمایا اور "الضرورات تبیح المحظورات" کی اصل کی رو سے دوائً استعمال کرنا رات اور دن دونوں میں تساوی طور پر جائز ہونا چاہیئے، نیز انہوں نے کہا دن میں ممانعت کے حکم کو نہی تنزیہی پر حمل کیا جائے، امام مالکؒ فرماتے ہیں، " فان دین اللہ یسر" ۔

الجواب اما نھیہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاکتحال فی حدیث الباب فیحتمل ان تکون الضرورۃ لم تتحقق عندہ م اما لخفۃ مرضھا او لانہ کان یحصل لھا البرء بغیر الکحل ——

"ترمی بالبعرۃ" کی تشریح زمانۂ جاہلیت میں ایک غلط رسم یہ بھی تھی کہ بیوہ ہونے کے بعد عورت ایک تنگ کوٹھری میں بدترین لباس میں رہتی تھی ایک سال گذرنے کے بعد اس کے پاس

کوئی جانور لایا جاتا تھا وہ اس سے اپنی شرمگاہ لگا دیتی تھی بعدازاں اسکو مینگنی دیدی جاتی وہ اسکو پھینکتی ہوئی باہر نکلتی تھی تب اس کی عدت ختم ہوتی تھی جس جانور سے وہ جلد ملتی تھی اکثر وہ مر جاتا تھا، اسلام نے تمام رسوم باطلہ کی طرح اس کو بھی ختم کردیا (موطا مالک، حاشیہ نووی ص ۴۸۶ ج ۱، مرقاة ص ۳۳ ج ۶، ہدایہ ص ۴۲۷ ج ۲، بذل ص ۱۲ ج ۳)

معتدہ بالوفاۃ شوہر ہی کے مکان میں عدت گذارنا ضروری ہے یا نہیں

فی حدیث زینبؓ بنت کعب فقال (لفریعۃ) امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ وفی روایۃ یعنی لاتخرجی حتی تنقضی عدتک (ترمذی، ابوداؤد وغیرھما)

مذاہب (۱) شافعیؒ (فی روایۃ) علیؓ، ابن عباسؓ اور عائشہؓ کے نزدیک شوہر ہی کے مکان میں عدت گذارنا ضروری نہیں بلکہ وہ جہاں چاہے عدت میں بیٹھ جائے۔

(۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ (فی روایۃ) عمرؓ، عثمانؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کے نزدیک شوہر ہی کے مکان میں عدت گذارنا ضروری ہے۔

دلیل فریق اول زیر بحث حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "امکثی فی بیتک" کا یہ حکم استحبابی طور پر تھا اس لئے مکان سے منتقل ہونے کی اجازت مفہوم ہوتی ہے۔

دلیل فریق ثانی حدیث الباب سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) اپنی ضرورت پوری کرنے کیلئے نکلنا جائز ہے کیونکہ فریعہ بنت مالکؓ فتویٰ لینے کیلئے نکلی تھی مگر آنحضرت ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

(۲) متوفی عنہا زوجہا پر شوہر کے مکان میں عدت گذارنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے پہلے تو فریعہ کو مکان منتقل کرنے کی اجازت دے دی پھر "امکثی فی بیتک" (تم اپنے گھر میں عدت میں بیٹھو) کے ذریعہ منسوخ کردیا۔ قال ملا علی القاریؒ فیہ دلیل علی جواز نسخ الحکم قبل الفعل (مرقاة ص ۳۳ ج ۶)

بَابُ الاستبراء

استبراء بمعنی برأت طلب کرنا، شریعت میں استبراء کے معنی لونڈی کے رحم کی حمل سے صفائی طلب کرنا، یعنی اگر کسی شخص کے ملک میں کوئی لونڈی بذریعہ ہبہ یا وراثت یا وصیت آئی ہو تو اس کیلئے اس لونڈی سے جماع، دواعی جماع، لمس، قبلہ وغیرہ حرام ہے جبتک کہ استبراء نہ کرے، اگر وہ لونڈی حائضہ ہو تو حیض کے ذریعہ اگر وہ حائضہ نہیں تو مہینے کیذریعہ اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل کیذریعہ استبراء واجب ہے۔

باکرہ لونڈی کیلئے وجوب استبراء | فی حدیث ابی سعید ن الخدری قال علیہ السلام فی سبایا اوطاس لا توطا حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ (احمد ، ابوداود) ۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ لونڈی کیلئے نئی ملکیت کا پیدا ہوجانا استبراء کو واجب کرتا ہے ....

مذاہب | (۱) ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک استبراء ہر حال میں کرنا ضروری ہے خواہ وہ باکرہ ہی کیوں نہو ، ۔ (۲) ابن شریحؒ کے نزدیک باکرہ لونڈی کیلئے استبراء واجب نہیں ہے ۔ ۔

دلیل جمہور | زیر بحث حدیث ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ اوطاس میں گرفتار ہونیوالی لونڈیوں کے بارے میں جو حکم دیا تھا وہ عام ہے اسمیں باکرہ کا کوئی استثناء نہیں ۔

دلیل ابن شریحؒ | فی حدیث ابن عمرؓ اذا عتقت فلتستبرأ رحمھا بحیضۃ ولا تستبرأ العذراء (رزین ، مشکوٰۃ ص ۲۸۹/۲) ....

آنحضرت ؐ نے فرمایا باکرہ کو پاک کرنے کی ضرورت نہیں ہے ' جمہور کہتا ہے ہماری حدیث مرفوع ہے لہٰذا یہ قابل ترجیح ہے ۔

عدت ام ولد | جس ام ولد کا مولیٰ مرجائے یا اسکو آزاد کردے تو اس کی عدت کی مدت میں اختلاف ہے ۔

مذاہب | مالکؒ ، شافعیؒ ، احمدؒ ، اور محمدؒ کے نزدیک اس کی عدت ایک حیض ہے ، یہ قول ابن عمرؓ اور عائشہؓ سے بھی مروی ہے ۔ (۲) ابوحنیفہؒ ، ثوریؒ اور نخعیؒ کے نزدیک اس ام ولد کی عدت تین حیض ہیں ، یہ قول عمرؓ ، علیؓ ، اور ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے ۔

دلیل مالکؒ وشافعیؒ | ملک یمین زائل ہونے کی وجہ سے ام ولد پر عدت واجب کی گئی ہے پس یہ استبراء کے مشابہ ہوگئی اور استبراء کیلئے ایک حیض کافی ہوتا ہے لہٰذا ام ولد کیلئے بھی ایک حیض کافی ہوگا ۔

دلیل ابوحنیفہؒ وغیرہ | ام ولد کی عدت زوال فراش کیوجہ سے واجب ہوتی ہے ، لہٰذا یہ زوال نکاح کے مشابہ ہوگئی اور چونکہ زوال نکاح کی عدت تین حیض ہوتی ہیں اس لئے یہاں بھی تین حیض ہونگی ۔

وجہ ترجیح مذہب فریق ثانی | مولی کی موت یا عتق کیوجہ سے ام ولد میں دو چیز متحقق ہوئی ایک زوال ملک یمین دوم زوال فراش ، فریق اول نے زوال ملک یمین کے اعتبار کرتے ہوئے ایک حیض کہا ۔ فریق ثانی نے زوال فراش کے اعتبار کرکے عدت نکاح کیطرح تین حیض قرار دیا کیونکہ عدت میں احتیاط زیادہ مناسب ہے لہٰذا یہ راجح ہونا چاہیئے ۔ ۔

بَابُ النفقات وحق المملوك

نفقات، نفقۃ کی جمع ہے، یہ اس چیز کا نام ہے جو آدمی اپنے اہل و عیال پر خرچ کرے، شریعت میں اس معین خرچ کو کہتے ہیں جس پر بقاء شئی موقوف ہو اس لئے اس کا غالب استعمال طعام، لباس، اور سکنی پر ہوتا ہے اور معلوم رہے کہ وجوب نفقہ کے اسباب تین ہیں۔ (۱) زوجیت۔ (۲) قرابت (۳) ملکیت، اب اولاً زوجہ کے نفقہ کا بیان ہو رہا ہے

زوجہ کو نفقہ دینے میں کسکی حالت کا اعتبار ہوگا اسمیں اختلاف ہے

فی حدیث عائشہ رض نقال خذی مایکفیك وولدك بالمعروف (متفق علیہ) بالاتفاق بیوی مسلمہ ہو یا کافرہ، صغیرہ ہو یا کبیرہ، غنیہ ہو یا فقیرہ، موطوءہ ہو یا غیر موطوءہ شوہر پر اس کا نفقہ دینا واجب ہے یہ قرآن وحدیث و اجماع سے ثابت ہے لیکن اختلاف اسمیں ہے کہ نفقہ وغیرہ دینے میں کس کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

مذاہب

(۱) امام ابوحنیفہ رح، شافعی رح، کرخی رح، (من الاحناف) وغیرہم کہتے ہیں فقط شوہر کے حال کا لحاظ کر کے نفقہ دیا جائے گا۔ (معارف القرآن ج ۸ ص ۴۹۳)

(۲) امام ابوحنیفہ رح (فی روایۃ) اور خصاف رح وغیرہ کہتے ہیں میاں بیوی دونوں کے حال کا لحاظ کیا جائے، اگر دونوں غنیہ ہو تو نفقہ یسار اور اگر دونوں نادار ہو تو نفقہ اعسار واجب ہوگا۔

دلیل فریق اوّل

قولہ تعالیٰ: لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ من سَعَتِهٖ وَمَنْ قدر عليه رزقه فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللہ (طلاق) اللہ تعالیٰ نے دونوں حالتوں (وسعت اور تنگی) میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا ہے لہٰذا نفقہ میں بیوی کی حالت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ شوہر کی حالت کے مطابق نفقہ دینا واجب ہوگا۔

دلیل فریق ثانی

زیر بحث حدیث ہے، آپ نے فرمایا اپنا اور اپنی اولاد کی ضروریات کے بقدر شوہر کے مال میں سے لے لے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ؐ نے عورت کی حالت کا اعتبار کیا ہے۔

ترجیح مذہب فریق ثانی

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اس کو مالدار عورتوں کی کفایت درکار نہیں لہٰذا زیادتی کے کچھ معنی نہیں، نیز آیت میں حالِ زوج کا اعتبار کرنے کا حکم ہے یہ تو فریق ثانی بھی مانتا ہے لیکن دونوں قسم کی دلائل پر عمل کرتے ہوئے دونوں کی حالت اعتبار کرنے کو ترجیح دی گئی ہے۔

اولاد اور والدین وغیرہ کے احکام نفقہ

فی حدیث جابر رض فلیبدأ بنفسہ واھل بیتہ (مسلم) اس حدیث میں مال و دولت پہلے اپنی ذات پر اور اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنے کا حکم ہوا

یہ واضح دلیل ہے اس بات پر کہ حقِ نفس مقدم ہے غیر پر اور یہ بیوی اور اولاد صغار کا نفقہ واجب ہونے پر بھی دال ہے اور اس پر اجماع ہے کہ اولاد صغار کا نفقہ باپ ہی پر واجب ہے نہ کہ کسی اور پر۔

دلیل | قولہٗ تعالیٰ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ ۔(بقرہ آیت ۲۳۳) یعنی ان عورتوں کا رزق مولود لہٗ پر واجب ہے' اس آیت سے استدلال اسطرح ہے کہ قرآن حکیم نے ماؤں کیلئے لفظ والوالدات استعمال کیا ہے مگر باپ کیلئے مختصر لفظ "والد" چھوڑ کر "المولود لہ" اختیار فرمایا ہے' والد کی جگہ مولود لہ کے اختیار کرنے میں ایک خاص راز ہے چونکہ بچہ کا نفقہ باپ کے ذمہ ڈالا گیا ہے' حالانکہ وہ ماں اور باپ کی متاع مشترک ہے' تو ممکن تھا کہ باپ کو یہ حکم کچھ بھاری معلوم ہو اس لئے بجائے "والد" کے "مولود لہ" (وہ شخص جس کا بچہ ہے) کا لفظ اختیار کیا' اس میں اس طرف اشارہ کر دیا کہ اگرچہ بچے کی تولید میں ماں اور باپ دونوں کی شرکت ضرور ہے مگر بچہ باپ ہی کا کہلاتا ہے' نسب باپ ہی سے چلتا ہے' اور جب بچہ اس کا ہوا تو ذمہ داری خرچہ کی اس کو بھاری نہ معلوم ہونی چاہیئے۔ لہٰذا باپ پر ہی ان کا نفقہ واجب ہے۔ (معارف القرآن ص ۵۸۰ ج ۱)

اس طرح والد اور اجداد وجدات اگر محتاج ہوں تو ان کے اخراجات کی ذمہ داری اولاد پر ہے بشرطیکہ اولاد مالی طور پر اس حیثیت و درجہ کی ہو کہ اس کو صدقہ و زکوٰۃ کا مال لینا حرام ہو۔

دلیل | قولہٗ تعالیٰ: وَاِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا (لقمان آیت نمبر ۱۵) یہ آیت دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہنے اور ان کے ساتھ بے ادبی کرنے کی وعید پر نص صریح ہے حالانکہ یہ آیت کافر والدین کے حق میں نازل ہوئی' اور "معروف" (اعتدال کا رہنا) یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الٰہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائیں اور اجداد و جدات بھی باپوں اور ماؤں میں سے ہیں لہٰذا ان کے اخراجات کی ذمہ داری بھی اولاد پر ہے۔

اس طرح آقا پر اپنے غلام اور باندی کے اخراجات کی کفالت ضروری ہے۔

دلیل | فی حدیث ابی ذرؓ فلیطعمہ مما یاکل ولیلبسہ مما یلبس الخ (متفق علیہ مشکوٰۃ ص ۲۹۰ ج ۲) یعنی آقا پر اس کے مملوک کی اسی حیثیت و مقدار کا نفقہ واجب ہے جو عرف عام اور رواج و دستور کے مطابق ہو خواہ وہ مالک کے کھانے اور کپڑے کے برابر ہو یا اس سے کم و زیادہ ہو۔

نیز ذی رحم محرم محتاج اور نابالغ ہونے کی صورت میں ہر مالدار شخص پر ان کا نفقہ واجب ہے۔
(ہدایہ ص۴۴۵ ج۲، مظاہر ص۱۶۲ ج۳)

ذو رحم محرم مملوکین کے درمیان تفریق کرنے کے متعلق اختلاف

فی حدیث ابی ایوبؓ من فرّق بین والدۃ وولدھا (ترمذی)

اس حدیث میں صرف ماں بیٹے کا ذکر محض اتفاقی ہے ورنہ ہر چھوٹے غلام اور اس کے ذی رحم محرم رشتہ دار خواہ وہ ماں ہو یا باپ دادا وغیرہ ہو ان کے درمیان تفریق کرانے سے ممانعت ہے، اگر وہ بالغ ہوں تو تفریق میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ماریہؓ (امّ ابراہیم) اور سیرینؓ کے درمیان تفریق ثابت ہے جو آپس میں بہنیں تھیں۔ (ترمذی، حاکم وغیرہ)

حدیث مذکورہ اس طرح درج ذیل حدیث عن علیؓ قال وَھَبَ لی غلامین اخوین فبعتُ احدھما فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا علی ما فعل غلامک فاخبرتہ فقال ردّہٗ ردّہٗ وفی روایۃ اَدْرِکْہُ اَدْرِکْہُ۔ وفی روایۃ اخریٰ اُرْدُدْ، اُرْدُدْ۔ سے ثابت ہوتا ہے کہ نابالغ غلام اور اس کے نسبی قرابتدار کے درمیان بطریق بیع یا بطریق ہبہ تفریق جائز نہیں، مگر گیارہ صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ (۱) اعتاق (۲) توابع اعتاق (۳) اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس نے غلام آزاد کرنے کی قسم کھائی ہو (۴) جبکہ غلام کا مالک کافر ہو (۵) جب مالک متعدد ہوں (۶) جب نابالغ کے کئی قرابت دار ہوں (۷) جب نابالغ کا قرابتدار کسی غیر کا مستحق نکلے (۸) غلام کو غلام کی جنایت میں دینا (۹) غلام کو مدیون غلام کے دَین میں فروخت کرنا (۱۰) مالِ غیر کے اتلاف میں غلام کو فروخت کرنا۔ (۱۱) عیب کے سبب سے واپس کرنا۔

صاحب بحر نے بارہویں صورت یہ زائد کی ہے کہ نابالغ قریب البلوغ ہو اور اس کی ماں اس کی بیع سے راضی ہو۔ (معدن الحقائق ص۴۳ ج۲)

یہ بات معلوم رہے کہ تفریق کا فعل اگرچہ بالاجماع مکروہ ہے لیکن بیع کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ابو حنیفہؒ، محمدؒ اور شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک یہ عقد بیع جائز ہے۔ (۲) ابو یوسفؒ اور شافعیؒ (فی اصح الروایات) کہتے ہیں اگر مملوکین کے درمیان ولادت کی قرابت محرمہ ہو۔ (مثلاً ماں اور اس کے نابالغ بچہ میں) تو ان کے درمیان تفریق کرنے کی صورت میں

عقد بیع جائز نہیں ہوگا اور اگر قرابت محرمہ نہ ہو (مثلاً دو بھائی) تو ان کے درمیان تفریق کرنے سے بیع جائز ہوگی۔

دلیل فریق اوّل | بیع کا رکن اس کے اہل سے صادر ہوا ہے محل بیع میں تو بیع کے صحیح اور منعقد ہونے میں کیا اشکال ہے؟ ہاں کراہت اس لئے ہے کہ صغیرین کے قلب میں وحشت پیدا کرنا اور ترک شفقت کرنا پایا گیا ہے لیکن یہ ایک معنی مجاور ہے جو عقد کو فاسد نہیں کرتا، کالنہی عن البیع وقت نداء الجمعہ۔

دلیل فریق ثانی | حدیث علیؓ جو مذکور ہوا وہاں لفظ ردّہٗ ردہٗ وغیرہما سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع کو واپس کرنا ہوگا یہ حکم بیع فاسد ہی میں ہوتا ہے نہ کہ بیع صحیح میں۔

جواب | فریق اوّل احادیث مذکورہ کو کراہت پر محمول کرتا ہے (ہدایہ ص ۵۱/۳۴۲ شروحات ہدایہ)

بَابُ بلوغ الصَّغيرة وحضانته فى الصّغر

حضانۃ بچے کو گود میں لینا اور پرورش کرنا، بچہ کی پرورش کے سلسلہ میں سب سے زیادہ مستحق اسکی ماں ہے خواہ وہ نکاح قائم ہونے کی حالت میں ہو یا اس کو طلاق دیدیگئی ہو اس کے بعد نانی پھر دادی پھر حقیقی بہن پھر اخیافی بہن پھر علاتی بہن پھر خالائیں وغیرہا میں۔

حق پرورش کی مدت بقول امام خصافؒ سات سال ہے عادۃً سات سال میں بچہ اپنے ہاتھ سے کھانے پینے، بول وبراز کے بعد خود طہارت حاصل کرنے لگتا ہے اس لئے حق پرورش ختم ہوجاتا ہے، اور لڑکی کی صورت میں ماں اور نانی اس کی پرورش کا مستحق اسوقت تک رہیگی جب تک کہ اس لڑکی کو حیض دآجائے اور بقول محمدؒ جب تک قابل شہوت نہ ہو۔

مرد اور عورت کے بلوغ کی حد | فی حدیث ابن عمرؓ ھٰذا فرق مابین المقاتلة والذّرية (متفق علیہ) یعنی جب لڑکا پندرہ سال کی عمر کو پہونچ جائے تو اسے مجاہدین کی جماعت میں داخل کیا جائے اور پندرہ سال کی عمر کو نہ پہونچے اسکو نابالغ لڑکوں میں شمار کیا جائے اس سے معلوم ہوا حد بلوغ پندرہ سال کی عمر ہے

① شافعیؒ، احمدؒ، ثوریؒ، اسحاقؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک لڑکا لڑکی کے بلوغ کی حد پندرہ سال پورا ہوجاتا ہے ان کی دلیل زیر بحث حدیث ہے ۱۲

② ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل بلوغ کسی عمر کے ساتھ مقید نہیں بلکہ اس کا مدار ان آثار پر ہے جو

بالغوں کو پیش آتا ہے، مثلاً اسکو احتلام ہونے لگے، اسمیں عورت کو حاملہ کردینے کی صلاحیت پیدا ہوجائے اس طرح لڑکی کو حیض آنے لگے، احتلام ہوجائے وغیرہ ان علامات کے اعتبار سے جسوقت بھی وہ نکاح کے قابل ہوجائیں بالغ سمجھے جائیں گے خواہ عمر تیرہ ۱۳، چودہ ۱۴ سال ہی کی ہو، البتہ اگر کسی بچے میں علامات بلوغ نمودار ہی نہوں تو عمر کے اعتبار سے اسکو بالغ قرار دینے میں امام اعظمؒ سے مختلف روایات ہیں۔ (۱) لڑکے کیلئے اٹھارہ ۱۸ سال اور لڑکی کیلئے سترہ ۱۷ سال۔ (۲) لڑکا اور لڑکی دونوں کیلئے پندرہ سال، یہ قول مفتی بہ ہے، قیل اختلاف الروایات بحسب اختلاف الاحوال (حاشیہ جلالین ج۱ ص۷، معارف القرآن ج۳ ص۵، عرف الشذی ص۴۵۵)

بچہ کی پرورش کی ترتیب میں علاتی بہن مقدم ہے یا خالہ | فی حدیث براء بن عازبؓ قال الخالۃ بمنزلۃ الام :- پہلے بیان ہوچکا کہ خالاؤں کی بنسبت بہنیں بچہ کی پرورش میں زیادہ حقدار ہیں کیونکہ بہن اس کے باپ کی بیٹی ہے اور خالہ اس کے نانا کی بیٹی ہے لہٰذا بہن قرابت میں اقرب ہے اور میراث میں بھی مقدم ہے، صاحب ہدایہ نقل فرماتے ہیں کہ مبسوط کی کتاب الطلاق میں ہے کہ بچہ کا زیادہ حقدار علاتی بہن کی بنسبت خالہ ہے۔

دلائل | (۱) کیونکہ خالہ ماں سے زیادہ قریب ہے (۲) زیر بحث حدیث اسمیں حمزہؓ کی بیٹی کی پرورش کے بارے میں علیؓ، زیدؓ، اور جعفرؓ کے درمیان تنازع پیدا ہوگیا تھا، آنحضرت صلعم نے یہ فیصلہ کیا کہ اسکو اس کی خالہ کی سپرد کیا جائے اور فرمایا "کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے" وفی روایۃ الخالۃ والدۃ و فی روایۃ اخری الخالۃ ام، ذہب اکثر اصحاب الشافعی وہو روایۃ عن ابی حنیفہؒ لئلا ان الاخوات اقدم من الخالۃ والاولی تقدیم الخالۃ بعد الام علی سائر الحواضن لنص الحدیث وفا بحق التشبیہ المذکور والا کان لغواً (نیل الاوطار ج۶ ص۳۲۸)

(۳) قولہ تعالیٰ ورفع ابویہ علی العرش (یوسف آیت ۸۰)

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں بعض نے کہا ابویہ سے مراد حضرت یوسفؑ کے والد اور خالہ ہیں اس سے بھی خالہ کا احق ہونا ظاہر ہوتا ہے۔" واللہ اعلم بالصواب" (ہدایہ ج۲ ص۴۳۴، المذاہب الاربعہ ج۴ ص۵۹۴۔)

بچہ کے محرم کے ساتھ والدہ کا نکاح کرلینے سے اسکے حق حضانت کا حکم

فی حدیث عمروؓ بن شعیبؒ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انت احق بہ مالم تنکحی: بچہ کے غیر محرم کسی شوہر کے ساتھ والدہ کی شادی ہوجانے کے بعد وہ بچہ کا حقدار نہ رہنے پر ابن المنذر نے

اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے بجز حضرت حسن کے، کیونکہ اجنبی شخص اپنی زوجہ کے پہلے شوہر کی اولاد سے عموماً خوش نہیں رہتا لہٰذا بچہ کو اس والدہ کی پرورش میں رکھنا بچہ کیلئے مضر ہے لیکن بچہ کا محرم کے ساتھ والدہ کی شادی ہو جانے کے بعد حق پرورش میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے

دلیل: لاطلاق حدیث الباب "مالم تنکحی" ۱۲

امام ابوحنیفہ" اور یاد رہے کہ نزدیک اگر بچے کسی محرم کے ساتھ نکاح کرلے تو حق حضانت ساقط نہ ہوگی (مثلاً بچے کے چچا کے ساتھ)

دلیل: (۱) قرابت کی وجہ سے انکو بھی شفقت ہے (۲) عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمٰن انہ قال جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت ان ابی انکحنی رجلاً لا اریدہ وترک عم ولدی فاخذ منی ولدی فدعا رسول اللہ صلعم اباھا ثم قال لھا اذھبی فانکحی عم ولدک (رواہ عبد الرزاق) ۔ یہاں جس چچا نے بچہ کو لیگیا اس سے تزوج کا حکم دیا، نیز چچا نے جو بچہ کو لے لیا تھا اسپر آنحضرتؐ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، ثابت ہوا بچے کے محرم کے ساتھ شادی ہونے سے حق المرأۃ فی الولد ساقط نہیں ہوتا ہے لہٰذا حدیث مطلق کو مقید کیا جاوے گا تاکہ تعارض نہ رہے، گویہ حدیث مرسل ہے لیکن احناف اور اکثر علماء کے نزدیک یہ حجت ہے۔

(بذل المجہود ص ۱۰۶ ج ۳، التعلیق ص ۹۹ ج ۴، المذاهب الاربع ص ۵۹۷ ج ۴)

تخییر الولد بین الابوین کا مسئلہ

"فی حدیث ابی ھریرۃؓ خیر غلاماً بین ابیہ وامہ" جب بچہ سات سال کے ہو اور والدین کے درمیان طلاق وغیرہ کے سبب سے فرقت واقع ہو تو اسمیں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک لڑکا اور لڑکی دونوں کو اختیار ہے چاہے ماں کو اختیار کرے یا باپ کو (۲) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کو خود کوئی اختیار نہیں بلکہ باپ ہی اس کا حقدار ہوگا۔

دلیل شافعیؒ وغیرہ حدیث الباب ہے اس سے ثابت ہوا کہ لڑکی اور لڑکے کو ماں باپ کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

دلائل ابوحنیفہؒ (۱) عن ابی بکرؓ الصدیق انہ قضی فی عاصمؓ بن عمرؓ بن الخطابؓ لامہ

ولم يخيره ذلك كما روى ابن ابى شيبة فقال لعمر خل بينها وبين ابنها فاخذته (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ص۴۳۴ ج۲) وكان بحضر من الصحابة ولم ينكره احدٌ ۔ توگویا کہ عدم تخییر پر صحابہؓ کا اجماع پایا گیا اور اس بچہ کی عمر سات سال سے کم تھی ۔

(۲) لان الاب مامورٌ بالامر بالصلوٰة اذا بلغ سبع سنين لقوله عليه السلام: مُرُوا اولادكم بالصلوٰة وهم ابناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم ابناء عشر سنين (ابوداؤد) ۔ فهو يختار له الذين يتيسر له في اللهو واللعب عنده فينعدم الشفقة ۔

جواب حدیث ابی ہریرہؓ کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ آنحضرتؐ نے بچہ کیلئے دعا فرمایا تھا کما روى رافع بن سنان انه اسلم وابت امرأته ان تسلم فجاءا بابن لهما صغيرٌ لم يبلغ فاجلس النبيّ الاب هنا والام هنا ثمّ خيره وقال اللّٰهُمّ اهده فذهب الى ابيه (ابوداؤد، نسائی، فتح القدیر ص۳۱۸ ج۴)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے اس بچہ کو اسی کے اختیار کرنے کی توفیق دی گئی جو اس کیلئے باعث شفقت تھا دوسرے لوگوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے ۔ یعنی یہ تخییر آنحضرتؐ کی خصوصیت تھی ۔ (بذل ص۱۰۸ ج۳، ہدایہ ص۴۳۶ ج۲ وغیرہ)

کتاب العتق

تحقیق عتق : عتق اور عتاق بمعنی قوت اور مملوکیت سے نکلنا ۔ اصطلاح شرع میں عتق اس شرعی قوت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان شہادت، ولایت، اور قضا کا اہل ہو، کتاب الطلاق کے بعد عتاق کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق دونوں رفع قید میں مشترک ہیں، طلاق میں قید نکاح مرتفع ہوتی ہے اور عتاق میں قید مملوکیت ۔

اسلام پر مستشرقین کی طرف سے اعتراض وہ کہتے ہیں اسلام ہی نے غلامی کے رواج کو جنم دیا اور مسلمانوں ہی نے اس کو اپنی تہذیب و تمدن کا جزو قرار دیا ۔

جواب تاریخی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ غلامی ازمنہ قدیم کی تمام ترقی یافتہ قوموں میں پائی جاتی تھی ہندو مت کی سنسکرت کی تمام مذہبی قوانین کی کتابوں میں غلامی کا ذکر موجود ہے "منو" کی کتاب میں غلام بنانے کے ساتؔ اسباب ذکر کئے گئے ہیں فرانسیسی، روس، جرمن، اور امریکہ

الغرض یورپ کی ہر قوم میں کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی صورت میں غلامی کا رواج موجود تھا یہ رواج انیسویں صدی ۱۹ء کے نصف تک رہا ہے اس کے بعد ان سب نے متفق ہو کر اس رواج کو ختم کرنے کیلئے کوشش کی، لیکن پیغمبر اسلام محمد عربیؐ نے سب سے پہلے یہ کیا کہ غلام اور باندی بنانے کے تمام قدیم طریقوں اور رواجوں کو ختم کر کے صرف ایک صورت کو باقی رکھا یعنی جو لوگ جنگ میں گرفتار ہو کے دار الاسلام میں آئے، یہ صورت بھی صرف اجازت پر محمول ہے نہ کہ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے جس کی پابندی ضروری ہو بلکہ آنحضرتؐ نے بطور جزیہ کچھ لیکر انکو چھوڑ دینے کو مستحسن فرمایا ہے اور ان کی آزادی کیلئے جس طرح امت کو ترغیب دی اور خود ۶۳ غلاموں کو آزاد کر کے لوگوں کو اس کام کیطرف رغبت دلائی تھی اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ دنیا میں اسلام ہی وہ مذہب ہے جس نے سب سے پہلے اس رواج کو ختم کرنا چاہا اور جو لوگ غلامی کی ذلت و پستی میں پڑے ہوئے تھے اسلام کی بدولت شرف انسانیت کی بلندی پر پہونچا۔ (تکملۃ فتح الملہم ج۱ ص۲۶۲، اسلام میں غلامی کی حقیقت)

غلام کو آزاد کرنے کی ترغیب فی حدیث ابی هریرة رض حتی فرجه بفرجه (متفق علیه)

"ہر عضو" کے ذکر کے بعد شرمگاہ" کو بطور خاص اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ وہ زنا کی جگہ ہے اور وہ اکبر الکبائر ہے لہذا یہ بیان کیا گیا کہ اللہ تو جسم کے اس حصہ کو بھی نجات دیگا، اس کے پیش نظر بعض علماء نے یہ لکھا ہے کہ جس غلام کو آزاد کرے وہ خصی اور مقطوع الذکر نہ ہونا مستحب ہے نیز علماء نے اس بات کو بھی مستحب قرار دیا کہ مرد، غلام آزاد کرے اور عورت باندی آزاد کرے تاکہ تمام اعضاء کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔

قال ابن العربی بان الفرج لا یتعلق به ذنب الا الزنا وهو کبیرة لا تکفر الا بالتوبة اجیب یحتمل ان یکون المراد ان العتق یرجح عند الموازنة بحیث یکون مرجحا لحسنات المعتق ترجیحا یوازی سیئة الزنا (تکملة ج۱ ص۲۹۶) ۔

بَابُ اعتاق العبد المشترك

فی حدیث ابن عمر رض والا فقد عتق منه ما عتق (متفق علیه)

عبد مشترک کے اعتاق اور اس کی تجزی کے متعلق اختلاف (۱) شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اگر کوئی توانگر شخص اپنے غلام کا حصہ آزاد کردے تو کل آزاد ہو جائے گا اور دوسرے شرکا جنہوں نے

اپنے حصے آزاد نہیں کئے ان حصے کی قیمت کر کے انکو دیا جائے گا اور پورا غلام معتق کے طرف سے آزاد ہو جائیگا اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو اسوقت جس حصہ کو آزاد کیا وہ آزاد ہو گا معتق پر کوئی ضمان نہیں اور اس پر عقد کے احکام جاری ہوں گے ۔

دلائل | زیر بحث حدیث : اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے اگر ایک غلام کے دو مالک ہو اور انمیں سے ایک حصہ دار اپنا حصہ آزاد کرنا چاہے تو اگر وہ معتق تونگر ہو تو وہ دوسرے شریک کو اس کے حصے کے بقدر قیمت ادا کردے اور اگر معتق تنگدست ہو تو اس صورت میں وہ غلام اس شخص کے حصے کے بقدر آزاد ہو جائیگا اور دوسرے حصے کے بقدر غلام رہے گا دوسرے شریک کو اپنا حصہ آزاد کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس غلام سے استسعاء کرایا جاسکتا ۔

(۲) ابو یوسف رح اور محمد رح کے نزدیک اگر معتق توانگر ہے تو شریک صرف ضمان دیگا اگر تنگدست ہے تو غلام سے استسعاء کرائے گا ۔

(۳) ابو حنیفہ رح کے نزدیک اگر معتق تو نگر ہو تو دوسرا شریک چاہے[۱] اپنا حصہ فی الحال آزاد کردے اور چاہے[۲] تو معتق سے اپنے حصہ کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے[۳] غلام سے استسعاء کرائے اور اگر معتق تنگ دست ہو تو شریک آخر چاہے[۱] اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے[۲] غلام سے استسعاء کرائے ۔

ہمارے ائمہ ثلاثہ کا یہ اختلاف دو اصولوں پر مبنی ہے (۱) ابو حنیفہ رح کے نزدیک اعتاق کی تجزی ہوسکتی ہے اور صاحبین رح کے نزدیک نہیں ہوسکتی (۲) امام اعظم رح کے نزدیک معتق کا تونگر ہونا سعایت عبد سے مانع نہیں اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے ۔

دلائل التجزّی فی العتق | (۱) زیر بحث حدیث میں " والا فقد عتق منه ما عتق " ثبوت تجزی میں صریح ہے ۔ (۲) عن اسماعیل بن امیة قال کان لهم غلام یقال له طهمان او ذکوان فاعتق جده نصفه فجاء العبد الی النبی ﷺ فاخبره فقال النبی صلعم تعتق فی عتقك وترق فی رقك (اخرجه ابوداؤد فی المراسیل، بیہقی، احمد) دوسری دلائل اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۲۱۲ میں ملاحظہ ہو ۔

دَلیل عدم التجزی | عن ابی الملیح عن ابیه ان رجلا اعتق شقصا من غلام فذکر ذلك للنبی صلعم فقال لیس لله شریك فاجاز عتقها (ابوداؤد) مشکوٰۃ ج ۲ ص ۲۹۵) ۔

جواب | امام اعظم رح کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں آنحضرت ﷺ نے اس غلام کو بالکل آزاد

کردینے کا حکم دیا بایں طور کہ آپ نے اس کے مالک کو ترغیب دلائی کہ وہ اس غلام کو بالکل آزاد کردے

ثبوت استسعاء کے متعلق امام اعظم کی دلیل | فی حدیث ابی ھریرۃ "فان لم یکن لہ مال استسعی العبد من غیر مشقوق علیہ" (متفق علیہ) ۔ یعنی اگر اس کے پاس (اتنا) مال نہ ہو تو پھر غلام ان باقی حصوں کے بقدر محنت و مزدوری یعنی استسعاء پر مامور کیا جائے معتق تنگدست ہونے کی حالت میں ثبوت استسعاء میں یہ صریح ہے اور تو نگر ہونے کی حالت میں اگرچہ استسعاء کے بارے میں کسی روایت میں نہیں ہے لیکن اسکی نفی بھی نہیں پائی جاتی ہے فیقول ابوحنیفۃ لما ثبت ان العتق یتجزیٰ فنصف العبد رقیق علیٰ حالہ وقد دلت الاحادیث علی انہ لایجوز ادامتہ علیٰ ھذا الرق فیختار لازالۃ ھذا الرق کل طریق معھود فی الشرع وھو اما ان یعتق الشریک نصیبہ واما ان یضمن المعتق قیمۃ حصتہ واما ان یستسعی العبد

عدم استسعاء کے متعلق دلیل صاحبین | فی حدیث ابی ھریرۃ من اعتق شقصاً فی عبد اعتق کلہ ان کان لہ مال یعنی اگر معتق مالدار ہو تو دوسرے شرکاء کو ان حصوں کی قیمت دیدے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معتق کا تو نگر ہونا سعایت عبد سے مانع ہے ۔

جواب | حدیث ابوہریرہ میں آنحضرت نے بطور شرط کے تقسیم فرمائی ہے یعنی سعایت کو معتق کی مفلسی پر معلق کیا ہے لیکن یہ تو نگر ہونے کی حالت میں استسعاء کے منافی نہیں ہے کیونکہ جس چیز کو شرط پر معلق کیا جائے وجود شرط کے وقت اس کا موجود ہونا تو ضروری ہے لیکن عدم شرط کے وقت اس کا معدوم ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً کسی نے اپنے غلام سے کہا "ان دخلت الدار فانت حر" پس دخول دار سے غلام آزاد ہو جائے گا لیکن عدم دخول کی صورت میں آزاد نہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے مثلاً مولیٰ بغیر کسی شرط کے انت حر کہدیا، اسی طرح معتق تو نگر ہونے کے باوجود غلام سے سعایت ہو سکتی ہے ۔ (ص ۲۷۳ ، ہدایہ ص ۴۵۷/۲)

ذو رحم محرم کو خرید نے کا مسئلہ | فی حدیث ابی ھریرۃ فیشتریہ فیعتقہ :۔

اس حدیث کے ظاہری معنی سے معلوم ہوتا ہے کہ لڑکا محض باپ کو خرید لینے ہی سے آزاد نہیں ہو جاتا بلکہ خود لڑکے کو آزاد کرنا پڑتا ہے ۔

مذاہب | (۱) اصحاب ظواہر کا مسلک وہ ہے جو ابھی مذکور ہوا (۲) جمہور کہتے ہیں قریبی رشتہ دار ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا ۔

دلیل جمہور عن سمرة قال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم فھو حر۔ امام اعظمؒ، اسحٰقؒ، ثوریؒ، زہریؒ اور شعبیؒ کے نزدیک یہ اپنے عموم کی وجہ سے ہر ایسے قرابتدار کو شامل ہوگا جسکی محرمیت ابدی ہو خواہ بطریق ولادت ہو خواہ دوسرے طریقہ سے ہو سب رشتہ دار ملکیت میں آتے ہی آزاد کرنے کے بغیر آزاد ہو جائیں گے۔ یہ عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے۔ قیل الامام ابوحنیفہ وغیرہم عمل بکل (یعنی) الحدیث فعمم الحکم فی جمیع الاقارب المحرمین۔ شافعیؒ اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک یہ محرمیت ولادت کے ساتھ خاص ہے لہٰذا ان کے نزدیک آباء، اجداد، امہات، جدات، وغیرہ کے مالک ہوتے ہی آزاد ہو جائیں گے لہٰذا بھائی بہن کے مالک ہونے سے آزاد نہیں ہوگا۔

جوابات (۱) حدیث الباب میں " فیعتقه " میں حرف فا سببیت کیلئے ہے یعنی جبکہ وہ اپنے باپ کو کسی کا غلام پائے اور اس کو آزاد کرنیکے لئے خرید لے تو محض بیٹے کے خرید لینے ہی سے آزاد ہو جائیگا (۲) یا کہا جائے " فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم (البقرہ آیت ۵۴) ۔ میں فا جس معنی کیلئے ہے " فیعتق " میں بھی وہی معنے کیلئے ہے یعنی وہاں جس طرح توبہ سے نفس قتل مراد ہے یہاں بھی خریدنے سے آزادی مراد ہے۔ (تکملۂ فتح الملہم ج۱ ص۹۹۸)

جواز بیع مدبر کے متعلق اختلاف عن جابرؓ ان رجلا من الانصار دبر مملوکا ولم یکن له مال غیره فبلغ النبی ﷺ فقال من یشتریه منی فاشتراه نعیم بن النحام بثمان مائة درهم (متفق علیه)

تحقیق مدبر یہ تدبیر سے مشتق ہے بم موت کے بعد غلام آزاد کرنا، کسی مقصد کیلئے منصوبہ تیار کرنا۔ اصطلاح میں تدبیر کہا جاتا ہے غلام کی آزادی کو علی الاطلاق اپنی موت کے ساتھ معلق کرنا۔ علی الاطلاق کی قید سے تدبیر مقید نکل گئی مثلاً کہے ان مت من مرضی ھذا او سفری ھذا فانت حر تو یہ مدبر مقید ہے۔ بالاجماع بیع مدبر مقید جائز ہے لیکن مدبر مطلق کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شوافعؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کے نزدیک مدبر مطلق کی بیع بوقت ضرورت جائز ہے، یہ قول مجاہدؒ، اور طاؤسؒ سے بھی مروی ہے۔ (۲) احناف و مالکؒ اور جمہور علماء حجازیین و شامیین اور کوفیین کے نزدیک جائز نہیں، یہ قول حضرت عمرؓ، عثمانؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ وغیرہم سے بھی مروی ہے۔

دلیل شوافع حدیث الباب ہے۔

دلائل احناف و موالک (۱) عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المدبر لا یباع ولا

یوھب ولا یورث وھو حر من الثلث (دار قطنی) اس حدیث کے مرفوع ہونے میں گو بعض حضرات کا کلام ہے لیکن موقوف کی تصحیح میں سب متفق ہیں ۔

(۲) عن ابی سعید ن الخدری رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع المدبر ۔

جوابات (۱) ابتداء اسلام میں بیع مدبر بھی جائز تھی بعد کو منسوخ ہوئی لہٰذا مدبر کی بیع بطریق اولیٰ جائز تھی (۲) ابو جعفرؒ نے فرمایا مجھکو حضرت جابرؓ سے اس حدیث کا مشاہدہ ہوا کہ مدبر غلام کی خدمت کی بیع ہوئی تھی، یعنی اس کا اجارہ ہوا تھا نہ کہ بیع رقبہ ۔ (۳) حدیث جابرؓ بیان واقع حالی ہے جسمیں عمومیت نہیں بخلاف حدیث ابن عمرؓ وابو سعیدؓ، کیونکہ یہ دونوں حدیث قولی ہے (۴) حدیث جابرؓ مدبر مقید پر محمول ہے (مرقاۃ ص ۱۳ ج ۷، ہدایہ ص ۴۷۲ ج ۲، معدن الحقائق ص ۳۸۲)

بیع امہات اولاد عن جابرؓ قال قال بعنا امھات الاولاد علیٰ عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر فلما کان عمر نھانا عنہ فانتھینا (ابوداؤد)

مذاہب جب مولیٰ کے نطفہ سے باندی کا بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس کی ام ولد ہو جاتی ہے ۔

(۱) داؤد ظاہریؒ اور بشر مریسیؒ کے نزدیک ام ولد کی بیع و تملیک جائز ہے ۔ یہ ابوبکر صدیقؓ، عمرؓ اور علیؓ سے بھی مروی ہے (فیہ ما فیہ) (۲) جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک اس کی بیع و تملیک جائز نہیں ۔

دلیل داؤد ظاہری وغیرہ حدیث الباب ہے ۔

دلائل جمہور صحابہؓ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ولدت امۃ الرجل فھی معتقۃ عن دبر منہ او بعدہ (دارمی مشکوۃ ص ۲۹۵ ج ۲)

(۲) عن ابن عمرؓ نھی النبیؐ عن بیع امھات الاولاد (دارقطنی)

اجماع عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ آپؓ منبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد کا بیچنا حرام ہے جب باندی نے اپنے مولیٰ سے بچہ جنا تو وہ آزاد ہو جائیگی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی (کتاب الآثار محمدؒ) جب آپ نے منبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہیں کیا تو اس پر اجماع سکوتی پایا گیا ۔

جوابات (۱) احتمال ہے کہ آنحضرتؐ کو امہات الاولاد کی بیع کی اطلاع نہ ہوئی ۔

(۲) اور ممکن ہے کہ آپؐ کے زمانہ میں اس کو فروخت کی جانے کا واقعہ اس کی اجازت کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہو ۔ یہ احتمال حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ کے بارے میں بھی ہے نیز یہ دور صدیقی کا واقعہ کسی خاص قضیہ کے متعلق ہے

لیکن عمرؓ کو معلوم تھا کہ آنحضرت ﷺ نے ام ولد کو فروخت کرنے کی ممانعت فرمادی تھی لہٰذا انھوں نے اس سے روکدیا (بذل المجہود ج۵ ص۲۴، مرقاۃ ج۷ ص۱، مظاہر ج۳ ص۱۹، ق ۸ وغیرہ)۔

مکاتب کے پورا بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے کا حکم

فی حدیث عمرو بن شعیبؓ قال المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبتہ درھم (ترمذی)

مکاتب اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کو اپنے مالک کیطرف سے یہ پروانہ ملجاوے کہ جب تم اتنے روپئے اداکردوگے آزاد ہو جاؤگے۔ مذاہب: (۱) امام نخعی وغیرہ فرماتے ہیں، مکاتب اپنے بدل کتابت میں سے جو مقدار ادا کریگا اس کے بقدر وہ آزاد ہو جائے گا اور جو مقدار ادا نہیں کرے گا اس کے بقدر غلام رہے گا۔
(۲) جمہور صحابہؓ وفقہاءؒ فرماتے ہیں اگر ایک درہم یا ایک روپیہ بھی باقی رہگیا تو مکاتب عبد شمار ہوگا ....

دلیل نخعیؒ

عن ابن عباسؓ عن النبیؐ قال اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب ماعتق منہ (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج۲ ص۲۹۵)
یعنی مکاتب جس قدر آزاد ہوا اسی مقدار کے مطابق وارث ہوگا۔

دلائل جمہور

(۱) حدیث الباب ہے .. (۲) فی حدیث عمرو بن شعیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من کاتب عبدہ علی ماۃ اوقیۃ فاداھا الا عشرۃ اواق او قال عشرۃ دنانیر ثم عجز فھو رقیق (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ج۲ ص۲۹۵)

جوابات

امام ترمذیؒ نے فرمایا حدیث ابن عباسؓ ضعیف ہے لہٰذا اس کو کسی مسلک کی بنیاد نہیں بنائی جاسکتی (۲) نیز حدیث ابن عباسؓ دونوں حدیث مذکورہ کے معارض بھی ہے لہٰذا یہ قابل احتجاج نہیں (حاشیہ مشکوٰۃ، مرقاۃ ج۷ ص۲۰، مظاہر ج۳ ص۲۳ ق)

حضرت سفینہؓ کی ایک عجیب کرامت

فی حدیث سفینۃؓ فقالت (ای ام سلمۃؓ) اعتقک الخ سفینہؓ کا اصل نام مہران یا رومان یا رباح تھا سفینہ ان کا لقب تھا، سفینہ کشتی کو کہتے ہیں جسطرح کشتی باربرداری کے کام آتی ہے اس طرح یہ بھی لوگوں کا سامان اپنی پیٹھ پرلادکر ادھر اُدھر پہونچاتے تھے ایک مرتبہ حضرت سفینہ اسلامی لشکر کے ہمراہ تھے کہ وہ قافلہ سے بچھڑ گئے اور جنگل میں راستہ بھول گئے، اسوقت جھاڑیوں میں سے ایک شیر ان کے سامنے آگیا انھوں نے شیر کو دیکھتے ہی کہا: ای ابو الحارث انا سفینہ ہوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آزاد کردہ غلام ہوں یہ سنتے ہی شیر دم ہلانے لگا پھر ان کے آگے ہوگیا اور ان کو منزل مقصود تک پہونچا دیا گیا۔ شروط آزادی کے متعلق ذرا سا اختلاف ہے۔ ہدایہ ج۲ ص۵۵، مرقاۃ ج۷ ص۱۹، وغیرہ میں ملاحظہ ہو۔

"باب الایمان والنذور"

ایمان کے معنیٰ لغوی وشرعی | ایمان یمین کی جمع ہے بمعنی دایاں ہاتھ : کما قال اللہ تعالےٰ لاخذنا منہ بالیمین (الحاقۃ، آیت نمبر ۴۵) قوت، قسم، شرع میں صدق یا کذب میں سے ایک کو مقسم بہ (خدا کا نام وصفات) ذکر کرکے مضبوط کرنے کا نام یمین ہے۔

"وقیل توکید الشیٔ بذکر اسم او صفۃ للہ تعالےٰ"۔

وجوہ تسمیہ | (۱) اہل عرب حلف کے وقت باہم ہاتھ مارتے تھے (۲) دایاں ہاتھ سے جسطرح چیزوں کی حفاظت کی جاتی ہے حلف کیذریعہ بھی محلوف بہ کی حفاظت کیجاتی ہے، ان دونوں مناسبت سے حلف کو یمین کہا جاتا ہے (۳) نیز خدا کے نام سے قسم میں قوت و تاکید ہو جاتی ہے اس لئے اس کو یمین کہتے ہیں۔

معنیٰ نذور | نذور یہ نذر کی جمع ہے بمعنی منت ماننا، امام راغبؒ نے کہا: النذر ان توجب علیٰ نفسک مالیس بواجب لحدوث امرٍ یقال نذرت للہ نذرًا. وفی التنزیل انی نذرت للرحمٰن صومًا (مریم آیت ۲۶) امام رازیؒ نے لکھا نذر وہ ہے جس کو انسان اپنے اوپر لازم کرلے (تفسیر کبیر) اور نذر کو یمین کے ساتھ لاحق کرنے کیوجہ یہ ہے کیونکہ بعض صورتوں میں نذر اور یمین کا حکم ایک ہے۔

نذر ونیاز کا حکم | اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ نذر اگر من قبیل الطاعۃ ہو وہ صحیح ہے اور اسکو پورا کرنا واجب ہے اور اگر نذر کا تعلق کسی گناہ کے ساتھ ہو تو اس کو پورا کرنا منع ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ **معلوم** رہے کہ نذر خدا کے سوا اور کسی کیلئے جائز نہیں ہے، اگر کوئی شخص غیر اللہ (چاہے نبی ہو یا ولی) کی نذر مانے تو وہ نذر صحیح نہیں ہوتی نیز ایسی نذر کی چیز کو لینا یا کھانا قطعًا ناجائز ہے ہاں "نیاز" جو فارسی لفظ ہے یعنی تحفۂ درویشاں اسمیں کچھ تفصیل ہے۔ (۱) اگر کوئی شخص کسی زندہ بزرگ کی خدمت میں کوئی چیز بطریق نیاز (یعنی بخشش وہدیہ کے طور پر) پیش کرے تو وہ جائز ہے اور اس کا استعمال بھی روا ہے (۲) اگر کسی متوفی بزرگ کی نیاز یعنی فاتحہ و ایصال ثواب اللہ کی رضا جوئی کے مقصد سے کیجائے تو یہ بھی جائز ہے، اس کے علاوہ ناجائز کی بہت سی صورتیں ہیں جن کیلئے درمختار ص ۶۰/ج ۳، مرقاۃ ص ۲۲/ج ۷، تکملہ ص ۱۸۱/ج ۲، مظاہر ص ۳۲/ج ۳ ق ۸ وغیرہ ملاحظہ ہو۔

غیر اللہ کی قسم کھانے کی ممانعت | فی حدیث ابن عمرؓ قال ان اللہ ینھاکم ان تحلفوا بآبائکم (متفق علیہ) یہاں باپ کی قسم کھانے سے منع کرنا مثال کے طور پر ہے اصل میں اس کا مقصد غیر اللہ سے قسم کھانے کی ممانعت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم مقسم بہ کی تعظیم کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ حقیقۃً تعظیم ذات پاک کے ساتھ مختص ہے اور اللہ تعالیٰ کیلئے سزاوار ہے کہ وہ اپنی عظمت و جلالت کے اظہار کیلئے اپنی مخلوقات میں سے جس کی چاہے قسم کھائے۔

اعتراض | آنحضرت ؐ سے منقول ہے انہٗ علیہ السلام قال افلح و ابیہ ، -

جوابات | آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا باپ کی قسم کھانا اس ممانعت سے پہلے کا واقعہ ہے۔ (٢) مضاف محذوف ہے ای ورب ابیہ (٣) وابیہ کو کلام میں صرف تقریر و تاکید کیلئے اضافہ کیا گیا ہے اس سے قسم مقصد نہیں کما یزاد صیغۃ النداء لمجرد الاختصاص دون القصد الی النداء ،

فالحاصل انہٗ کان یقع فی کلامھم علیٰ وجھین احدھما للتعظیم و الآخر للتاکید و النھی انما وقع عن الاول (التعلیق ص ١٠٨/ج ٤، مرقاۃ ص ٢٣/ج ٧، مظاہر ص ٣٤/ج ٣، ق ٨) -

بذریعۂ کلمۂ توحید لات و عزیٰ کی قسم کا تدارک کرنا | فی حدیث ابی ھریرۃؓ قال من حلف فقال فی حلفہ باللات و العزیٰ فلیقل لا الٰہ الا اللہ، ومن قال لصاحبہ تعال اقامرک فلیتصدق (متفق علیہ)۔

لات و عزیٰ کی تعریف | یہ دو بتوں کا نام ہے "لات" تخفیف تاء اور تشدید تاء دونوں طرح ہے (لسان العرب) موضع "لات کے بارے میں مختلف فیہ اقوال ہیں، طائف، نخلہ، عکاظ، جوف الکعبۃ وغیرہ نامیں مورخین لکھتے ہیں لیکن طائف ہونا اصح ہے یہ قبیلۂ ثقیف کا بت تھا۔ ذکر ابن جریر فی وجہ تسمیتہ ان اللات ھی من اللہ، الحقت فیہ التاء فانثت، ارادوا ان یسموا الٰھتھم بلفظ اللہ فصرفھا اللہ الی اللات صیانۃ لھٰذ الاسم الشریف -

عزیٰ | یہ نخلۃ الشامیہ کی وادی "حراض" موضع میں تھی، یہ مؤنث بت کا نام ہے، قریش اس کی پرستش کرتے تھے ان دونوں کے علاوہ بے شمار بتوں کے مقامات پر مشرکین نے بڑے بڑے شاندار مکانات بنا رکھے تھے، جن کو کعبہ کی حیثیت دیتے تھے فتح مکہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو منہدم کر دیا۔

فلیقل لا الٰہ الا اللہ کی توضیح | اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے توبہ و استغفار کرے، اس حکم کے دو معنی ہو سکتے ہیں :- (١) اگر لات و عزیٰ کے نام کسی نومسلم کی زبان سے

سبقت لسانی یا غفلةً یا سہواً نکل جائے تو اس کے کفارہ کے طور پر کلمہ پڑھ لے، فان الحسنات یذھبن السیئات - پس یہ سہو اور غفلت کی توبہ ہوگی، نسائی اور ابن ماجہ کی درج ذیل حدیث اس کا مؤید ہے: عن سعید بن ابی وقاص قال کنا نذکر بعض الامر، وانا حدیث عھد بالجاھلیۃ، فحلفت باللات والعزّی، فقال لی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بئس ما قلت، ایت رسول اللہ صلعم فاخبرہ فانا لانراك الا قد کفرت، فاتیتہ فاخبرتہ، فقال لی: قل: لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریك لہ ثلاث مرات، وتعوّذ باللہ من الشیطان ثلاث مرات واتفل عن یسارك ثلاث مرات ولا تعد لہ:

(٢) اگر لات وعزّی کا نام ان کی تعظیم کے قصد سے نکلا ہوگا تو یہ صراحۃً ارتداد اور کفر ہے لہذا تجدید ایمان کیلئے کلمہ پڑھنا چاہیئے تاکہ زمرہ مسلمین میں شامل ہو جائے پس یہ توبہ عن المعصیۃ ہوگی۔

قولہ فلیتصدق | یعنی اس نے اپنے دوست کو جوا کھیلنے کی دعوت دیکر چونکہ ایک بڑی برائی کی ترغیب دی ہے تو اس کے کفارہ کے طور پر اپنے مال کا کچھ حصہ خدا کی راہ میں خرچ کرے یا جسقدر مال سے جوا کھیلنے کا ارادہ کیا تھا اس مال کو صدقہ و خیرات کردے۔ قال العینیؒ الامر بالصدقۃ محمول عند الفقھاء علی الندب، وذکر النوویؒ ان الاصح انہ لا یتعین لہ مقدار، فیتصدق بما تیسّر لہ، قال الطیبی انما قرن القمار بذکر الاصنام تاسیًا بالتنزیل فی قولہ تعالیٰ انما الخمر والمیسر والانصاب فان المیسر ھو القمار والانصاب ھی الاصنام فمن اراد تعظیم الاصنام فلیقل لا الٰہ الا اللہ ومن اراد القمار فلیتصدق: قال القاضیؒ فیہ دلالۃ لمذھب الجمھور علی ان العزم علی المعصیۃ اذا استقر فی القلب او تکلم باللسان یکتب علیہ (تکملۃ ص١٨٢ ج٢، مظاہر ص٣٥ ج٣ ق٨، مرقاۃ ص٢٤ ج٧)

ملّت غیر اسلام پر قسم کھانے کا مسئلہ | عن ثابت بن الضحاكؓ قال رسول اللہ صلعم من حلف علی ملۃ غیر الاسلام کاذبًا فھو کما قال، وفی حدیث بریدۃؓ من قال انی بریٔ من الاسلام فان کان کاذبا فھو کما قال۔

یعنی کسی نے یوں قسم کھائی اگر میں فلاں کام کروں تو یہودی یا نصرانی ہوں یا دین اسلام سے بیزار ہوں پھر اس نے اس قسم کو کذب کردیا بایں طور کہ اس نے وہ کام کرلیا جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو وہ ویسا ہی یعنی یہودی یا نصرانی وغیرہ ہوگیا حدیث کے اس ظاہری مفہوم کی بنا پر۔ (١) بعض شافعیہ نے کہا

(٢) وہ کافر ہو جائے گا کیونکہ وہ اس قسم کے خلاف کرکے کفر کو بر ضا و رغبت اختیار کیا ہے۔
احناف اور جمہور فقہاء کہتے ہیں وہ کافر نہ ہوگا بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بطور تہدید و تنبیہ فرمایا ہے کہ وہ شخص یہودیوں وغیرہ کے مانند عذاب کا مستوجب ہوگا جیسا کہ "مَنْ تَرَكَ الصلوٰة فقد كفر" کا مطلب بھی یہی ہے اور کفارہ واجب ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے

مذاہب (١) شافعیؒ، مالکؒ، ابو عبیدہؒ وغیرہم کے نزدیک ملت غیر اسلام پر قسم کھانے سے یمین منعقد نہ ہوگا لہذا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن گنہگار ہوگا: لحدیث ابی ھریرۃؓ من حلف فقال فی حلفه باللات والعزّٰی فليقل لا اله الا الله (متفق علیہ)

(٢) احنافؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، نخعیؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک یمین منعقد ہوگا اور حانث ہونیکی صورت میں کفارہ بھی واجب ہوگا (١) لان العرف شائع بذٰلك و بنى الايمان على العرف۔
(٢) قال ملّا علی قاریؒ ناقلاً عن صاحب الهداية لو قال ان فعلتُ كذا فهو يهودي الخ يكون يمينًا فاذا فعله لزمه كفارة يمين قياسًا على تحريم المباح فانه يمينٌ بالنص وذالك انه عليه السلام حرّم مارية قبطيةؓ او العسل على نفسه فانزل الله تعالٰى يا ايها النبى لم تحرم (الآية) ثم قال بعده قد فرض الله تحلة ايمانكم ففى هذا الآية جعل الله تعالٰى تحريم المباح يمينًا فيكون هذا ايضًا يمينًا لان فيه ايضًا تحريم المباح كما حققه ابن الهمام فى فتح القدير وقد مرّ هذا البحث مفصلًا۔

جب یہ یمین ہوا اور ہر یمین میں حنث کی صورت میں کفارہ لازم ہوتا ہے لہذا یہاں بھی کفارہ دینا لازم ہوگا۔ **الجواب** قال ملّا علی قاریؒ الظاهر المستفاد من حديث ابى هريرةؓ ان الحلف بالاصنام مذموم فينبغى ان يتدارك بامر معلوم (وهو كلمة التوحيد) وليس فيه دلالة على غير هذا" فلذا قال الاحنافُ الحلف بالاصنام لا ينعقد يمينًا كما هو مصرح فى كتبهم بخلاف الحلف بملة غير الاسلام فان ذالك ينعقد عندهم يمينًا، قوله ؏ ليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك قد مرّ هذا البحث مفصلًا ـــ

(ہدایہ ص ۴۸١ ج ٢، تکملہ ص ١٣٨ ج ٢، مرقاۃ ص ٢٤ ج ٧)

کفارہ قبل الحنث

(سس وفاق المدارس پاکستان سنہ ۱۴۱۰ھ ترمذی)

" فی حدیث ابی موسیٰ رضؓ لا احلف علی یمین فاریٰ غیرھا خیرًا منھا الا کفرت عن یمینی واتیت الذی ھو خیر " اگر کوئی شخص گناہ کی بات پر قسم کھائے مثلاً کہے: " خدا کی قسم میں اپنے باپ یا بیٹے سے کلام نہیں کروں گا ، میں نماز نہیں پڑھوں گا ، فلاں کو قتل کر ڈالونگا ایسی صورت میں قسم کو توڑ ڈالنا ہی واجب ہوگا اور حنث پر کفارہ دینا ہوگا یہ تو متفق علیہ بات ہے ، لیکن قبل الحنث کفارہ دینا جائز ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے ۔

مذاہب

① شافعیؒ ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک جائز ہے یہ ربیعہؒ ، اوزاعیؒ ، لیثؒ ثوریؒ ، ابن المبارکؒ ، حسنؒ ، ابن سیرینؒ وغیرہم سے بھی منقول ہے لیکن شافعیؒ فرماتے ہیں روزہ کی صورت میں قبل الحنث کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہاں کفارۂ مالی میں قبل از حنث جائز ہے ، اور مالکؒ فرماتے ہیں عتق اور صدقہ کی صورت میں حانث ہونے سے قبل کفارہ دینا جائز نہیں ۔

② ابو حنیفہؒ ، داود ظاہریؒ اور اشہبؒ مالکی کے نزدیک قبل الحنث کفارہ کی ادائیگی کسی صورت میں جائز نہیں ہے ۔ ③ ابن قاسم مالکی کا ایک تیسرا قول بھی ہے ۔

دلائل ائمۂ ثلٰثہ

① زیر بحث حدیث ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اولاً کفارہ کا ثانیاً اتیان ماھو خیر " کا ذکر کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا چاہیئے ۔ ② عَنْ ابی ھریرۃ رضؓ مرفوعًا قال صلی اللہ علیہ وسلم کفرت یمینی (ابو داود) یہاں کفارہ کی نسبت یمین کیطرف کی گئی ہے نہ کہ حنث کی طرف لہذا معلوم ہوا بعد الیمین قبل الحنث کفارہ دینا جائز ہے ③ ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مسٰکین (مائدہ آیت نمبر ۸۸) اس میں فاء تعقیب لاکر یمین کے بعد کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا گیا جسمیں حانث ہونے کا ذکر نہیں ۔

④ ذٰلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم (الآیۃ) یہاں ادائیگی کفارہ کا حکم حلف اٹھانے پر دیا ہے لہٰذا یہ قبل الحنث کفارہ جائز ہونے پر دال ہے ⑤ مسلک امام شافعیؒ کی نظیر تقدیم زکوٰۃ ہے کہ وجود نصاب کے بعد حولان حول کے پہلے اگر کوئی شخص زکوٰۃ ادا کردے تو بالاتفاق زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے پس جب یہاں وجود سبب کے بعد تقدیم زکوٰۃ علی الشرط جائز ہوتی تو یمین کا کفارہ بھی قبل الحنث جائز ہوگا

دلائل احنافؒ

عن عبد الرحمٰن بن سمرۃ رضؓ مرفوعًا و اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا خیرًا منھا فأت الذی ھو خیر وکفر عن یمینک (بخاری صفحہ ۹۹۵ ج ۲ فی باب الکفارۃ قبل الحنث وبعدہ)

یہاں "فاٰت الذی ھو خیر" کے ذریعہ حنث کا امر فرما کے کفارہ کا حکم دیا گیا لہٰذا قبل الحنث کفارہ کی ادائیگی درست نہیں۔ (۲) عن ابی ھریرۃؓ من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیاْت الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ (مسلم ص ۴۸/۲) اسطرح عدی بن حاتمؓ سے بھی مروی ہے۔

دلیل عقلی ولغوی کفارہ کفر سے ماخوذ ہے جس کے معنی ستر اور ما یغطی بہ الاثم (ستر جنایت) کے آتے ہیں بالاجماع قبل الحنث کوئی جنایت ہی نہیں جس کو کفارہ کے ذریعہ چھپایا جائے لہٰذا وقت کے پہلے جیسے نماز نہیں ہوتی، رمضان سے پہلے رمضان کا روزہ نہیں ہوتا اس طرح قسم توڑنے سے پہلے قسم کا کفارہ بھی ادا نہیں ہوگا۔

دلیل نظری یمین میں اسم ربّ ذی الجلال کی تعظیم ہوتی ہے اور حضرات انبیاءؑ اور آنحضرتؐ نے بارہا قسم اٹھائی ہے اور وہ سب معصوم ہیں، خود حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے " اذا احلفتم فاحلفوا باللہ " پس نفس یمین جنایت نہیں ہوسکتی حنث یہ جنایت ہے کیونکہ اسمیں نقض عہد اور اللہ کے نام کی حرمت کی ہتک لازم آتی ہے پس متعین ہوا کہ کفارہ کا سبب حنث ہے یمین نہیں۔

جوابات (۱) حدیث الباب اسطرح جن احادیث سے تقدیم کفارہ معلوم ہوتی ہے وہاں " واتیت " اکثر روایات میں حرف واؤ کے ساتھ ہے اور وہ محدثین کے نزدیک اصح بھی ہیں وہاں " واو محض جمع کیلئے ہے اس سے تقدیم وتاخیر کا مفہوم مراد نہیں ہے اور نہ حقیقۃً وہ تقدیم وتاخیر پر دلالت کرتی ہے (۲) تعارض احادیث کے وقت وہ روایات راجح ہوتی ہیں جو اصول ثابتہ اور قیاس کے زیادہ موافق ہوں احناف کی روایات لغت وقیاس اور قواعد کے موافق ہیں جس کا بیان ابھی گذر چکا لہٰذا کفارہ بعد الحنث کی روایات کی ترجیح ہوگی (۳) اس قسم کے مسئلہ میں احوط پر عمل کرنا چاہیئے، کفارہ بعد الحنث میں احتیاط ہے۔

دلیل دوم کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کو یمین کی طرف نسبت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ کیلئے یمین سبب ہو جیسا کہ کفارۂ فطر کی اضافت صیام کی طرف اور کفارۂ دم کی نسبت حج کیطرف کی جاتی ہے لیکن بالاجماع صیام اور حج کفارہ کا سبب نہیں ہوتا اسی طرح یمین بھی کفارہ کا سبب نہیں ہوگا۔

آیات کا جواب یہ ہے: کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبل الحنث کفارہ دینا تو جائز ہو اور بعد الحنث دینا مستحب ہے لیکن کسی کے نزدیک قبل الحنث کفارہ دینا واجب نہیں، نیز روایات میں تعارض بھی ہے اس لئے ابوبکر رازیؒ وغیرہ نے فرمایا آیات میں کلمہ " حنثتم " کو محذوف ماننا پڑے گا، ای

بما عقدتم الایمان وحنثتم فیہا فکفارتہ اسی طرح ذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم ای اذا حلفتم وحنثتم، محذوف ماننے کے نظائر تو قرآن وحدیث میں متعدد جگہ موجود ہیں جیسے من کان مریضا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر (الآیۃ) یہاں بالاجماع کلمہ " فافطر " محذوف ہے کیونکہ فعدۃ من ایام اُخر کا حکم وجوب افطار کی صورت میں ہے مطلقا سفر ومرض کی صورت میں نہیں، بعض محققین فرماتے ہیں مسئلہ مذکورہ کا اختلاف دوسری ایک مختلف فیہ اصل پر مبنی ہے۔ ائمہ ثلثہ کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کفارہ کو حنث پر مقدم کرنا واجب ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کے وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے ان کے نزدیک اس کا جواز رہ گیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کا جواز بالکل نہیں رہا۔ وہ اصل یہ ہے کہ شوافع نے فرمایا کوئی وجوب جس کا ثبوت امر سے ہوا ہے جب وہ منسوخ ہو جائے تو اس کے جواز کی صفت باقی رہتی ہے اور دلیل میں صوم عاشوراء کو پیش کیا ہے کیونکہ وہ پہلے فرض تھا پھر اس کی فرضیت رمضان کی فرضیت سے منسوخ ہو گئی اور اس کا استحباب اب تک باقی رہ گیا اور احناف کے نزدیک اس کے جواز کی صفت باقی نہیں رہتی ہے جس کا ثبوت وجوب کے ضمن میں ہوتا ہے جیسا کہ خطا کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا بنی اسرائیل میں واجب تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں باتیں منسوخ ہو گئیں۔ وغیرہ۔ اور رہا صوم عاشوراء کا اب تک جواز واستحباب، تو وہ دوسری مستقل نص اور دلیل سے ثابت ہے۔ اس نص سے نہیں ہے جس سے ادا واجب ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کفارہ بالصوم اور کفارہ بالمال کے مابین جو فرق کرتے ہیں یہ مناسب نہیں (۱) کیونکہ انہوں نے کفارہ بالصوم کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے حالانکہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ یہ کفارہ جنایت کی وجہ سے ہے اور زکوٰۃ میں تو جنایت نہیں ہے۔

(۲) زکوٰۃ میں سبب وجوب ملک نصاب ہے، حولان حول سبب وجوب ادا ہے اگر کوئی مالک نصاب نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ اس میں ملک نصاب کے بعد حولان حول سے قبل زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے۔ (مرقاۃ ص ۶۶ ج ۷، تکملہ ص ۱۸۸ ج ۲، بذل ص ۲۳ ج ۴، التعلیق ص ۱۱۱ ج ۴، احکام القرآن، نور الانوار)

تنازع کی صورت میں نیت مستحلف کے اعتبار ہونے کا مسئلہ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمینك علی مایصدقك صاحبك ، وفی روایۃ الیمین علی نیۃ المستحلف ، (مسلم ص ۴۸ ج ۲) یعنی قسم سچی ہونے کے سلسلے میں اس شخص کی نیت وارادہ کا اعتبار ہوگا جس نے تمہیں قسم دی ہے اور قسم کھانے والے کی نیت اور اس کے توریہ وتاویل کا اعتبار نہ کیا جائیگا مثلاً عمرو کے کچھ ٹکے خالد کے ذمہ ہیں لیکن خالد اس سے انکار کرتا ہے اور عمرو کے پاس گواہ نہیں ہیں جنکے ذریعہ اپنا حق ثابت کرسکے لہٰذا عمرو نے خالد کو قسم دی ، خالد نے قسم کھائی کہ میرے ذمہ تمہارے ٹکا نہیں ہیں اسوقت عمرو کی مراد یہ تھی کہ تم اس بات کی قسم کھاؤ کہ تمہارے ذمے میرے ٹکے نہیں ہیں لیکن خالد نے یہ قسم کھاتے وقت یہ نیت کی کہ بالفعل (یعنی اسوقت) میرے پاس تمہارے ٹکے نہیں ہیں اسکو توریہ تاویل کہتے ہیں ، اس صورت میں عمرو یعنی مستحلف کی نیت کا اعتبار ہوگا ، خالد یعنی حالف کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا ، ہاں اگر کسی کی حق تلفی کا کوئی معاملہ نہ ہو یا کوئی قاضی وحاکم قسم دینے والا نہ ہو تو توریہ میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بطور خاص جبکہ اس توریہ کیوجہ سے کسی کا فائدہ ہوتا ہو ، جیساکہ حضرت ابراہیم ؑ نے اپنی بیوی سارہ رضؓ کو ظالموں کے پنجہ سے بچانے کیلئے یہ ظاہر کیا کہ یہ میری بہن ہیں ، سارہ کو بہن کہنے سے حضرت ابراہیم ؑ کی مراد یہ تھی کہ یہ میری دینی بہن ہیں ' فلذا قیل ھذا الحکم مجمع علیہ عند الفقھاء (۱) فیما اذا کان الاستحلاف عند القاضی بحق (۲) وکان الیمین باللہ وصفاتہ ، (۳) دون الیمین بالطلاق والعتاق فاذا فات احد ھذہ الشروط الثلاثۃ جاز فیہ نیۃ الحالف وذلك ان لایکون الاستحلاف عند القاضی ، اویکون بغیر حق اویکون بالطلاق او العتاق . وھو مراد الحدیث فلذا اذا حلفہ القاضی بالطلاق اوبالعتاق تنفعہ التوریۃ ویکون الاعتبار نیۃ الحالف لان القاضی لیس لہ التحلیف بالطلاق والعتاق ، وانما یستحلف باللہ وصفاتہ تعالیٰ (حاشیۂ نووی ص ۴۸ ج ۲ ، تکملہ ص ۲۰۵ ج ۲ ، ... مظاہر حق ص ۴۰ ج ۳ ق ۸ ، مرقاۃ ص ۲۹ ج ۷)

یمین لغو ، غموس اور منعقدہ

عن عائشۃ رضؓ قالت انزلت ھذہ الاٰیۃ " لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم فی قول الرجل لاواللہ وبلیٰ واللہ (بخاری)

(۱) لغو بمعنی بے معنی یا بے ہودہ بات ، یمین کی تین قسمیں ہیں ، (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ ۔ یمین لغو کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے ۔

مذاهب (۱) شافعیؒ، عکرمہؒ، شعبیؒ، اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک بات بات پر لفظ باللہ، لَا وَاللہ استعمال کرنا یمین لغو ہے، کیونکہ زیر بحث حدیث میں عائشہؓ سے یہ تفسیر مروی ہے ۔

(۲) احنافؒ، حسن بصریؒ، مجاہدؒ، نخعیؒ، زہریؒ، سلیمانؒ، قتادہؒ، سدیؒ، مکحولؒ وغیرہ کے نزدیک کسی گذشتہ یا حالیہ بات پر اپنے گمان کے موافق صحیح جان کر جھوٹی قسم کھانا، مثلاً پرسوں بارش نہیں ہوئی مگر زید کا غالب گمان یہ ہے کہ بارش ہوئی تھی پس زید کا یہ کہنا "وَاللہِ پرسوں بارش ہوئی تھی" یہ یمین لغو ہے یہ تفسیر ابن عباسؓ، ابوہریرہؓ اور بہت جلیل القدر تابعین سے مروی ہے (ابن کثیر ج۱ ص۲۶۷)

اس یمین لغو پر کوئی گناہ نہیں : لقولہ تعالیٰ : "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللہُ باللغو فی ایمانکم"۔

(۲) یمین غموس اس قسم کو کہتے ہیں جسمیں کسی گذشتہ یا حالیہ بات پر عمداً جھوٹی قسم کھالی جائے مثلاً زید جانتا ہے کہ فلاں شخص نہیں آیا اور پھر قسم کھاکر کہے وَاللہ فلاں شخص آیا تھا "یمین غموس اور یمین لغو میں احنافؒ کے نزدیک صرف فرق یہ ہے کہ غموس میں عمد کذب اور لغو میں عدم عمد کذب، ماضی وحال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ احنافؒ، مالکؒ اور لیثؒ کے نزدیک یمین غموس پر حسب ارشاد باری " ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم " (بقرہ آیت ۲۲۵) گناہ ہے جس کا علاج توبہ اور استغفار ہے، دنیا میں اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے کیونکہ جھوٹ بولنے پر گناہ ہوتا ہے نہ کہ کفارہ،

شوافع فرماتے ہیں یمین غموس میں کفارہ واجب ہوتا ہے کیونکہ سورۂ مائدہ میں بجائے " بما کسبت قلوبکم " کے " بما عقدتم الایمان " آیا ہے معلوم ہوا کہ "ما کسبت قلوبکم" اور "ما عقدتم" سے ایک ہی معنی مراد ہیں، اور اسمیں کفارہ صراحۃً مذکور ہے لہٰذا مواخذہ سے مراد کفارہ دینا ہے،

احنافؒ کے نزدیک " وَلکن یؤاخذکم " میں اخروی مواخذہ مراد ہے کفارہ مراد نہیں اور " بما عقدتم الایمان فکفارتہ (الآیۃ) میں مواخذہ دنیویہ یعنی کفارہ مراد ہے لیکن یہ مواخذہ یمین منعقدہ کے متعلق فرمایا گیا ہے نہ کہ غموس کیلئے ۔

(۳) یمین منعقدہ آئندہ فعل کے متعلق قصداً قسم کھانے کو کہا جاتا ہے کہ کرونگا یا نہیں کرونگا، اسی قسم کے توڑنے پر بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے اور سورۂ نور کی آیت ۲۲ " وَلَا یَأتَلِ اولو الفضل منکم و السعۃ ان یؤتوا اولی القربیٰ و المسٰکین و المهاجرین فی سبیل اللہ میں بھی یمین منعقدہ کا ذکر ہے اور یمین منعقدہ میں وجوب کفارہ متعدد احادیث سے ثابت ہے ۔

قال علیہ السلام من حلف علیٰ یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیأت الذی ھو خیر

ولیکفر عن یمینہ (مسلم ص۴۸ ج۲) لیکن یمین غموس کے بارے میں عدم کفارہ کا ذکر ہے ......
عن ابن مسعودؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من حلف علی یمین وھو فیھا فاجر لیقطع بھا مالا لقی اللہ وھو علیہ غضبان (رواہ الشیخان)
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس کے عاصی ہونے کو بیان فرمایا کفارہ کا ذکر تو نہیں فرمایا، اگر کفارہ واجب ہوتا تو ذکر کرنا قرین قیاس تھا ۔ (مرقاۃ ص۳۰ ج۷ ، بذل ص۲۳۳ ج۴ التعلیق ص۱۱۲ ج۴ ہدایہ ص۴۷۸ ج۲ ، معارف القرآن کاندہلوی ص۲۳۱ ج۱)

حلف بالامانۃ کا مسئلہ عن بریدۃؓ من حلف بالامانۃ فلیس منا ، ......
آیت قرآنی : " اِنا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات (احزاب آیت ۷۲) میں امانۃ کی تفسیر میں صحابہ وتابعین سے احکام شرعیہ اور امانات اموال وغیرہ مروی ہے، اسی طرح لا ایمان لمن لا امانۃ لہ حدیث میں بھی ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امانۃ ، اللہ کی صفات میں سے نہیں ہے ، لہٰذا اس کے ساتھ قسم کھانا غیر اللہ کی قسم کے حکم میں ہے ۔ ہاں اگر کوئی شخص اُقسِمُ بِاَمَانَۃِ اللہِ کہکے قسم کھائے تو اس کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب ائمہ ثلاثہ وغیرہ فرماتے ہیں اس سے یمین منعقد نہ ہوگا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا ، کیونکہ حدیث الباب مطلق ہے ۔ (۲) ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں اس سے یمین منعقد ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ایک امین ہے امانۃ اللہ کے ساتھ حلف کرنا گویا کہ اللہ کی ایک صفت سے حلف کرنا ہے ان کے نزدیک زیر بحث حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیطرف اضافت کئے بغیر محض امانۃ کی قسم کھانا منع ہے اور آیت مذکورہ میں تو الامانۃ کی تفسیر کلمۂ توحید اور مکلف ہونے کی صلاحیت واستعداد بھی بعض محققین سے مروی ہے ۔

قسم کے ساتھ انشاء اللہ کہنے کا حکم عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من حلف علی یمین فقال انشاء اللہ فلا حنث علیہ " یعنی جس قسم کے ساتھ انشاء اللہ کہہ دیا جائے وہ قسم منعقد نہ ہوگی مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی واللہ میں زید سے نہ بولونگا اور متصلاً یا سکتۂ یسیرہ کے بعد انشاء اللہ کہدیا تو اسکی قسم باطل ہوگی زید کے ساتھ گفتگو کرنے سے حانث نہ ہوگا ، ائمہ اربعہؒ ، ثوریؒ ، ابو عبیدہؒ ، اسحٰقؒ ، یعنی جمہور علماء نے اتصال یا سکتۂ یسیرہ کی شرط لگائی ہے کیونکہ قسم کے بعد منفصلاً انشاء اللہ کہنا مبطل یمین نہیں ہے ......

(۲) عبداللہ عباسؓ سے مروی ہے کہ استثناء منفصل بھی مبطل یمین ہے۔

دلائل جمہور (۱) حدیث الباب ہے، علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں: الفاء فی قوله "فقال انشاء الله" یشعر بالاتصال فانها موضوعة لغیر التراخی (۲) وایضا استدل لقوله علیه السلام من حلف، فاستثنیٰ فان شاء رجع وان شاء ترك غیر حنث (ابوداؤد) قوله علیه السلام من حلف فاستثنیٰ هذا یقتضی کونه عقیبه ولان الاستثناء من تمام الکلام فاعتبر اتصاله به کالشرط وجوابه وکخبر المبتدأ والاستثناء بالّا۔ (۳) وقال احمدؒ حدیث النبیؐ لعبد الرحمٰن بن سمرةؓ: اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها فکفر عن یمینك ولم یقل فاستثن ولو جاز الاستثناء فی کل حال لم یحنث حانث به۔

جواب ابن عباسؓ کی روایت معمول بہا نہیں ہوسکتی کیونکہ اس سے تمام عقود مشروعہ کا غیر ملزم ہونا لازم آتا ہے جو ظاہر البطلان ہے، امام غزالیؒ فرماتے ہیں ابن عباسؓ سے یہ نقل صحیح نہیں۔

حکایت لطیفہ منصور دوانقیؒ جو خلفاء عباسیہ میں سے ہیں ان کے پاس محمد بن اسحٰق اپنی کتاب "المغازی" پڑھا کرتے تھے اتفاق سے ایک روز امام ابو حنیفہؒ بھی اس مجلس میں تھے محمد بن اسحٰق نے خلیفہ کو امام صاحب کے خلاف بھڑکانے کی غرض سے کہا کہ یہ شیخ (امام اعظم) استثناء منفصل کے سلسلہ میں آپ کے جد امجد (ابن عباسؓ) کی مخالفت کرتا ہے خلیفہ نے امام اعظمؒ سے کہا کہ تمہارا یہ رتبہ کہاں سے ہے کہ ہمارے دادا کی مخالفت کرتے ہو؟ امام صاحب نے فرمایا کہ یہ شخص (یعنی محمد بن اسحٰق) آپ کی سلطنت مٹانا چاہتا ہے کیونکہ جب استثناء منفصل ہوگا تو لوگ قسمیں کھاکر آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے اور باہر نکل کر ان شاء اللہ کہیں گے اور حانث نہ ہوں گے خلیفہ نے اس جواب کو بہت پسند کیا اور اظہار خفگی کے ساتھ محمد بن اسحٰق کو اپنے پاس سے اٹھا دیا اور امام صاحبؒ سے کہا کہ اس راز کو مخفی رکھنا (تکملہ فتح الملہم ص ۲۱۴ ج ۲، معدن الحقائق ص ۳۸۸ وغیرہ)

بَابٌ فِی النُّذُور

نذور نذر کی جمع ہے، نذر کی مختلف اقسام کے اعتبار سے اس کو جمع استعمال کیا گیا ہے خصوصی طور پر اس باب میں نذر کے موضوع سے متعلق احادیث نقل کی گئی ہیں گو پہلے باب میں اس کا ذکر ایمان کے ساتھ ضمنا آچکا تھا: عن ابی ہریرۃ رض و ابن عمر رض قالا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تنذروا فان النذر لا یغنی من القدر شیئاً وانما یستخرج بہ من البخیل (متفق علیہ) حدیث کے آخری جزو کے ذریعہ خدا کی راہ میں اپنا مال خرچ کرنیکے سلسلے میں سخی وبخیل کے درمیان ایک بڑا لطیف فرق بتایا گیا ہے کہ سخی کی شان تو یہ ہوتی ہے کہ وہ بلا واسطہ نذر از خود خدا کی راہ میں اپنا مال خرچ کرتا ہے لیکن بخیل کو اس کی توفیق نہیں ہوتی ہے اگر اسے کچھ مال خرچ کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے نذر کو واسطہ بناتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر میرا فلاں کام ہو گیا تو میں خدا کے نام پر اتنا مال خرچ کرونگا اسی طرح سخی تو "ایثار" کا وصف اختیار کرتا ہے اور بخیل "غرض" کی راہ اختیار کرتا ہے (۱) علامہ قاضی عیاض رح اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رح فرماتے ہیں یہاں نذر منہی عنہ سے وہ نذر مقید مراد ہے جسمیں نذر کو مؤثر حقیقی مانا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے جس کام کو مقدر نہیں کیا ہے وہ نذر سے ہو جائے گا ایسا اعتقاد فاسد رکھنا، ہاں اگر ناذر یہ اعتقاد رکھے کہ حق تعالیٰ نافع وضار ہے اور نذر بمنزلہ وسیلہ ہے تو یہ نذر جائز ہے اس کا پورا کرنا طاعت ہے۔

(۲) ابن الاثیر جزری رح ابو عبید رح اور خطابی رح فرماتے ہیں: قولہ "لا تنذروا" کا مطلب یہ ہے کہ نذر ماننے کے بعد اسکو پورا کرنے میں سستی و کاہلی نہ کی جائے کیونکہ اس کو پورا کرنا واجب ہو گیا لہذا اس کی ادائیگی میں تاخیر مناسب نہیں،

قیل فی ہذا القول اعتراضات شتی مثلاً ان ادنی مایثبت بالنہی ہو الکراہۃ وان ہذا القول ینفی الحرمۃ والکراہۃ جمیعاً فلو لم تکن فی النذر کراہۃ ولو تنزیہاً لم یبق للنہی معنیً۔

الجواب ان النہی محمول علی الشفقۃ لا علی التعبد، فیہ مافیہ، قولہ علیہ السلام لا یغنی من القدر شیئاً، ای ان النذر لا یؤثر فی انجاز مایریدہ الانسان حتی فی درجۃ الاسباب فان المقدر لا یتغیر بخلاف الدعاء فانہ مؤثر فی درجۃ الاسباب، ولذلک قیل فانہ یرد القضاء المعلق، فالمسنون الماثور للعبد اذا عرضتہ حاجۃ ان یدعوا اللہ سبحانہ ویعبدہ ویتصدق لوجہہ فان جمیع ذلک مفید لدفع البلاء، واما ان یعلق عبادتہ بحصول مایرید فانہ بظاہرہ ینافی اخلاص العبادۃ واللہ اعلم۔

(تکملۃ فتح الملہم ص ۱۵۳ ج ۲، الکوکب ص ۴۱۲ ج ۱، مظاہر حق ص ۴۵ ج ۳، مرقاۃ ص ۲۹ ج ۷)

کفارۂ نذرِ معصیت | س: وفاق المدارس پاکستان، ابوداؤد، نسائی ١٣٨٥ھ

فی حدیث عائشة رض من نذر ان یعصیه فلا یعصه (بخاری ص ٩٩١ ج ٢)

وفی روایة عمران بن حصین رض لا وفاء لنذر فی معصیة - وفی روایة لا نذر فی معصیة الله (مسلم ص ٤٥ ج ٢) وفی روایة من نذر ان یعصی الله فلا یعصه - یعنی اگر کوئی شخص گناہ کرنے کی نذر مانے مثلاً یوں کہے کہ اگر میری فلاں حاجت پوری ہوگئی تو میں ناچ اور گانے کی محفل منعقد کرونگا - یا کسی نے اپنے لڑکا ذبح کرنے کی نذر مانی ایسی نذریں بالاتفاق معتبر نہیں اس کو پورا کرنا حرام اور موجب عذاب ہے، احادیث مذکورہ اس پر صراحۃً دال ہے نیز حکم نذر وجوب منذور ہے، فعل معصیت کا واجب ہونا محال ہے لہٰذا اس کا انعقاد بھی محال ہے لیکن اس میں کفارہ واجب ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے -

مذاہب | (١) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ (فی روایة) اور زفرؒ کے نزدیک نذر معصیت منعقد ہی نہیں ہوتی بلکہ وہ لغو ہو جاتی ہے، لہٰذا ایسی نذر کا نہ ہی ایفاء ضروری ہے اور نہ ہی کفارہ، یہ قول مسروقؒ اور شعبیؒ سے بھی منقول ہے -

(٢) احمدؒ (فی روایة مشہورة) کے نزدیک اس پر کفارۂ یمین واجب ہے، یہ قول ابن مسعودؓ ابن عباسؓ، جابرؓ، عمران بن حصینؓ اور سمرہ بن جندبؓ سے بھی منقول ہے -

(٣) امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر معصیتِ منذورہ حرام لعینہا ہو جیسا کہ قتل، شربِ خمر، زنا، عمل قوم لوط، سرقہ، وغیرہا تو وہ منعقد نہیں ہوگی لہٰذا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا، اور اگر معصیت منذورہ حرام لغیرہا ہو جیسا کہ یوم نحر اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا وغیرہا تو نذر صحیح اور منعقد ہوگی لیکن ایفاء ناجائز ہے کیونکہ اسمیں دعوت خداوندی سے اعراض لازم آتا ہے لہٰذا ناذر کیلئے ضروری ہے کہ بعد میں اس کی قضا کرے اگر قضا نہ کرے تو کفارہ ادا کرے، اور اگر نذر سے یمین کا ارادہ کرے اسوقت حرمت لعینہا اور لغیرہا دونوں صورتوں میں حانث ہونا اور کفارہ دینا واجب ہے (تکملہ ص ١٦٣ ج ٢، اعلاء السنن ص ٢٩٣ ج ١١) -

دلائل شافعی وغیرہ | احادیث مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر نذر فی المعصیة کے ترک ایفاء میں کفارہ واجب ہوتا تو آنحضرت ﷺ یقیناً بیان فرماتے لیکن جب آپ نے بیان نہیں فرمایا تو معلوم ہوا ترک ایفاء میں کفارہ واجب نہیں

دلائل احمدؒ وغیرہ | (١) عن ابن عباسؓ ومن نذر نذرًا فی معصیۃٍ فکفارتہٗ کفارۃ یمین (ابوداؤد)

(٢) عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "لا نذر فی معصیۃ اللہ فکفارتہٗ کفارۃ یمین (ترمذی، نسائی)

(٣) فی حدیث عمران ومن کان نذر فی معصیۃ فذٰلک للشیطان ولا وفاء فیہ ویکفرہ مایکفر الیمین (نسائی شریف)

یہ تینوں احادیث نذر فی المعصیۃ کے کفارہ میں نصِ صریح ہے ..... "قولہٗ لانذر فی معصیۃ" کے معنی ہیں وفاء نذر معصیۃ کے ہیں یعنی نذر معصیت کے ایفاء ضروری نہیں ۔

دلائل احنافؒ | معصیت منذورہ حرام لعینہا ہونے کی صورت میں احناف دلائل شوافع یعنی وہ احادیث جسمیں کفارہ کا ذکر نہیں ان کو پیش کرتے ہیں اور معصیت منذورہ حرام لغیرہا ہونیکی صورت میں دلائل احمدؒ یعنی (١) حدیث ابن عباس (٢) حدیث عائشہ کو پیش فرماتے ہیں ۔

نذرِ معصیت میں وجوب کفارہ کے متعلق مذہب حنفیہ کا قول محقق

قال الشیخ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ: "ولو قال للہ ان اصوم یوم النحر او ایام التشریق یصح نذرہ عند اصحابنا الثلٰثۃ ویفطر ویقضی (یومًا مکانہٗ والا فلیکفر) وقال الشافعیؒ وغیرہ لایصح نذرہ لہما انہٗ نذر بمعصیۃ لان الصوم فی ہذہ الایام منہی عنہ والمنہی عنہ معصیۃ والنذر بالمعاصی لایصح ولنا انہ نذر بقربۃ مقصودۃ فیصح ودلیل ذٰلک النص والمعقول ۔

(٢) اما النص قولہ علیہ السلام خبرًا عن اللہ تعالٰی جل شانہٗ الصوم لی وانا اجزی بہٖ من غیر فصل، واما المعقول فہو انہٗ سبب التقوٰی والشکر ومواساۃ الفقراء وھٰذہ المعانی موجودۃ فی صوم ھٰذہ الایام ایضًا وانہا معانٍ مستحسنۃ عقلًا وشرعًا والنہی لایرد عما عرف حسنہٗ عقلًا لما فیہ من التناقض فیحمل النہی علٰی غیر مجاورٍ لہٗ (ویقال ان صوم ھٰذہ الایام قربۃ فی نفسہٖ محرم لغیرہٖ) صیانۃ لحج اللہ تعالٰی عن التناقض عملًا بالدلائل بقدر الامکان ولا یخفٰی ان اعمال الحدیثین اولٰی من اعمال احدہما واہمال اٰخر

وقال الشیخ تقی عثمانی مدظلہٗ بطلان النذر وعدم لزوم الکفارۃ عند الحنفیۃ فیما اذا کان المنذور معصیۃ لعینہا ھو الصحیح المذکور فی اکثر کتب الحنفیۃ ولکن

ربما يشتبه الامر بما حكاه ابن الهمامؒ فی فتح القدیر ص۷۴ ج۴، من عبارة الطحاویؒ قال الطحاویؒ اذا اضاف النذر الی سائر المعاصی کللّٰہ علیّ ان اقتل فلانًا کان یمینًا ولزمہ الکفارۃ بالحنث وکذا وضع محمدؒ بابًا فی موطاہ وصرّح فیہ ان من نذر بذبح ولدہ علیہ ان یحنث ویذبح شاۃً فلا ادری ان ھٰذا المختار ھما فقط او تعددت الروایات عن صاحب المذھب ؟ واللہ اعلم بالصواب۔

(تکملہ فتح الملہم ص۱۶۴ ج۲، عرف الشذی ص۴۷۹، اعلاء السنن ص۲۹۴ ج۱۱، وغیرہ)

مشی الی بیت اللہ کی نذر ماننے کا حکم

فی حدیث انسؓ وامرأۃ ان یرکب

اس میں دو مسئلے ہیں (۱) جس نے مشی الی بیت اللہ کی نذر کی ہے یہ بالاتفاق صحیح ہے اگر اسکو حج یا عمرہ ادا کرنے کیلئے مشی پر طاقت ہو تو وہ پیادہ پا جائے اور اگر طاقت نہ ہو تو سوار ہو کر جائے، حدیث الباب کی بنا پر اس حد تک مسئلہ متفق علیہ ہے۔ لیکن سواری کے ذریعہ سفر کرنے کی صورت میں بطور کفارہ کیا واجب ہے؟ اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) حنابلہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ کفارۂ یمین واجب ہوگا (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ (فی روایۃ مشہورۃ) احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک دم یعنی کم از کم بکری یا اس کے مثل ذبح کرنا واجب ہوگا۔ یہ ابن عباسؓ عطاءؒ، قتادہؒ، مجاہدؒ سے بھی منقول ہے اس مسئلہ میں علیؓ، ابن عمرؓ، ابن الزبیرؓ، اور مالکؒ سے بھی مختلف اقوال منقول ہیں۔ اس کے لئے مطولات ملاحظہ ہوں۔

دلیل حنابلہ (۱) فی حدیث عقبۃ بن عامرؓ انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اخت لہ ان تحج حافیۃ غیر مختمرۃ فقال مروھا، فلتختمر ولترکب ولتصم ثلاثۃ ایام (سنن اربع، دارمی)

وفی روایۃ لابی داودؒ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لایصنع بشقاء (مشقت) اختک شیئًا فلترکب ولتحج وتکفر یمینھا (مشکوٰۃ ص۲۹۸ ج۲) فرماتے ہیں یہاں روزہ رکھنے کا حکم اس لئے فرمایا کہ قسم کے کفارہ کی جو کئی قسمیں ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے لہٰذا اس سے کفارۂ یمین کا وجوب ثابت ہوا۔

دلائل احناف و شوافع وغیرہ (۱) عن عمران بن حصینؓ قال ماخطبنا رسول اللہ صلعم خطبۃ الا امرنا بالصدقۃ ونھانا من المثلۃ، وقال ان من المثلۃ ان ینذر ان یحج ماشیًا فمن نذر ان یحج ماشیًا فلیھد ھدیًا ولیرکب (صححہ الحاکم فی المستدرک) یہ حدیث اس پر صریح دلیل ہے کہ سوار ہونے کی جزا ہدی ہے یعنی بکری یا گائے یا اونٹ ذبح کرنے کیلئے حرم میں بھیجا جائے

خواہ ناذر پیادہ پا چلنے پر قادر ہو یا نہو اس پر ھدی واجب ہے، یہ شوافع کا صحیح اور مشہور قول ہے، گو شافعیؒ سے یہ بھی منقول ہے اگر رکوب بعذر ہو تو ہدی واجب نہیں۔ (۲) عن ابن عباسؓ ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تحج ماشية وانها لا تطيق ذلك فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الله لغنی عن شیٔ اختك فلتركب ولتهد بدنة (بعيرًا او بقرة عند الاحناف وابلًا عند الشوافع) وفی رواية لابی داؤد فامرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تركب وتهد هديًا (ابوداؤد، دارمی) اسطرح بیہقی، ابن حبان، حاکم وغیرہم سے چند روایات ہیں، اس حدیث میں بدنہ ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ بطور استحباب کے ہے۔

الاجوبة (۱) بان الصوم او الكفارة فی حديث عقبة بن عامر راجع الى الاختمار لا الى الركوب فانها نذرت بترك الاختمار وهو معصية وكفارة نذر المعصية كفارة يمين (هذا الجواب مبنی على ان النذر فی المعصية مطلقا يجب الحنث فيه والكفارة عنه)

(۲) واما امره اياها بالاختمار والاستتار فلان النذر لا ينعقد فيه لان ذلك معصية لعينها والنساء مامورات بالاختمار والاستتار، واما المشی حافيًا فيصح النذر فيه فلعلها عجزت عن المشی واللازم حينئذٍ الهدی فلعله ترك الراوی اختصارًا بل قد روی ذالك من رواية ابن عباسؓ۔

(۳) قيل عجزت عن الهدی فامرها بالصوم (حاشية ابی داؤد ص۲۶ ج۲)

(۴) قيل ان اخت عقبة بن عامر جمعت بين النذر واليمين فامرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم الهدی لاجل النذر كما فی رواية عكرمة رضؓ عن ابن عباسؓ ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشی الى البيت وامرها ايضًا بالكفارة من اجل اليمين كما فی رواية كريب عن ابن عباسؓ قال فلتحج راكبة ولتكفر يمينها (ابوداؤد ص۲۶ ج۲)

(۵) وهناك احتمال آخر وهو ان يكون النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرها بالدم فقط فاطلق عليه الراوی لفظ "الكفارة" كما اطلق على النذر لفظ "اليمين" لان الدم جابر للجناية كالكفارة ثم زعمه بعضهم كفارة اليمين وعبر عنها بالصوم ثلثة ايام۔

(۶) او يقال المراد بالتكفير كفارة الجناية ای الهدی لا كفارة اليمين وانما نسبت

الیٰ الیمین لانہا سبب لوجوبہا عند حنثہا۔

یہ تاویلات اس لئے کی جاتی ہیں تاکہ یہ دوسری روایات کے مطابق ہوجائیں۔

(۲) دوسرا مسئلہ: اگر کسی نے نذر مانی کہ پیادہ پا حرم یا مسجد حرم جانا مجھ پر لازم کرلیتا ہوں، پس اسمیں اختلاف ہے۔

(۱) جمہور کے نزدیک اس سے حج یا عمرہ واجب ہوجاتا ہے۔ (۲) امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ قال ابن الہمامؒ ان ھذا یرجع الی اختلاف العرف لان العرف ھو مدار الاحکام فی الایمان والنذور فکلما کان العرف شائعًا بارادۃ الحج او العمرۃ بالمشی الی الحرم او الی المسجد الحرام صحّ النذر بھذہ الالفاظ وعلیہ یحمل قول الجمہور، واما اذا لم یتعارف فی زمان او مکان لم یصح النذر بہا وھو محمل قول ابی حنیفۃؒ (فتح القدیر ص۹۲ ج۴، تکملہ ص۱۶۸ ج۲، مرقاۃ ص۳۷ ج۷، ۴۳)

ام سعدؓ کی نذر کے متعلق اختلاف عن ابن عباسؓ ان سعد بن عبادۃؓ استفتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی نذر کان علی امہ نتوفیت قبل ان تقضیہ فافتاہ ان یقضیہ عنہا۔ وفی روایۃ مسلم فاقضہ عنہا بصیغۃ الامر "

ام سعدؓ نے نذر معین، صوم یا عتق یا صدقہ مانی تھی یا نذر مبہم اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں، ابن حجرؒ نے فرمایا نذر معین ہونا راجح ہے، جامع الاصول میں یہ روایت ہے: ان سعدؓ اتے النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان امی ماتت وعلیہا نذر افیجزی عنہا ان اعتق عنہا قال اعتق عن امکؓ، اس سے نذر معین (عتق) ہونا ثابت ہوتا ہے، قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ انہوں نے یا تو مالی نذر مانی تھی یا نذر مبہم مانی تھی چنانچہ اس کی تائید میں یہ روایت شاہد ہے۔ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لسعدؓ استق عنہا (دارقطنی) —

ناذر کے ورثاء پر ایفاء نذر واجب ہے یا نہیں

مذاہب (۱) اصحاب ظواہر کے نزدیک میت کی نذر کی قضا ورثاء پر واجب ہے۔

(۲) احناف اور جمہور کے نزدیک اگر نذر مالی ہو اور میت نے مال بھی چھوڑا ہو اور قضاء نذر کی وصیت بھی کی ہو تو اس کے ثلث مال سے قضاء نذر واجب ہے، اگر میت نے نہ مال چھوڑا نہ وصیت کی تو اسوقت قضاء نذر واجب نہیں البتہ مستحب ہے، اگر وہ نذر مالی نہ ہو بلکہ عبادت بدنیہ

محضہ کی نذر ہو تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ۔

دلیل اصحاب ظواہر حدیث الباب ہے، نیز فاقضہ عنہا کی روایت سے بقاعدۂ اصول" الامر للوجوب کی بناء پر واجب ثابت ہوتا ہے ۔

دلیل احناف وجمہور عن ابن عباسؓ قال اتی رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ ان اختی نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان علیها دین اکنت قاضیه قال نعم قال فاقض لله فهو احق بالقضاء (البخاری) طریق استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے نذر کو دین کے ساتھ تشبیہ دی ہے حالانکہ قضاء دین میت کے ورثاء پر واجب نہیں جبتک اتنا مال نہ چھوڑکر جائے جس سے قضاء دین ہو سکے ۔ لہٰذا وفاء نذر بھی واجب نہ ہوگا حالانکہ حدیث مذکور میں نذر حج جو عبادات مرکبہ میں سے ہے عبادت مالیہ محضہ تو نہیں، مرکبہ میں بحالت عجز نیابت جائز ہے ۔ اور بحالت قدرت جائز نہیں اس کے باوجود بھی وہاں قضاء نذر کو واجب نہیں قرار دیا گیا ۔

دلیل عقلی اس نذر کو ورثاء نے تو اپنے اوپر لازم نہیں کیا لہٰذا یہ ورثاء پر زیادہ سے زیادہ مستحب ہو سکتا ہے واجب کسطرح ہو؟ اور ایفاء نذر غیر مالی جو عبادات محضہ کے قبیل سے ہو سکے عدم وجوب پر دلیل نقلی یہ ہے ۔

(۱) قال علیه السلام : لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد (نسائی)

(۲) عن ابن عمرؓ رجل مات وعلیه صیام قال یطعم عنه عن کل یوم مسکین (ترمذی، دارقطنی)

اور دلیل عقلی یہ ہے کہ عبادات بدنیہ محضہ میں اصل غرض یہ ہوتی ہے کہ افعال مخصوصہ سے روح اور بدن پر محنت اور مشقت پڑے تاکہ نفس امارہ کی سرکوبی اور روح کی صفائی اور قرب الٰہی حاصل ہو اور یہ چیزیں نائب کے فعل سے حاصل نہیں ہو سکتی ہیں ۔

جوابات (۱) احتمال ہے کہ ام سعدؓ کا مال موجود تھا اور انہوں نے حکم بھی کیا ہو ۔

(۲) تبرعًا یہ حکم دیا گیا (۳) مجیب کا جواب بمقتضیٰ سوال ہوتا ہے اگر مقتضیٰ سوال اباحت کا ہے تو جواب بھی اباحت کیلئے ہوگا ۔ یہاں قرینۂ اباحت موجود ہے یہ " قولهم انصلی فی مرابض الغنم قال صلوا فی مرابض الغنم کے مانند سوال ہے یہاں جسطرح امر اباحت کیلئے ہے وہاں بھی ۔

(۴) نیز " فاقضہ عنہا " کے ساتھ شعیبؒ متفرد ہے ۔ ابن حجرؒ نے فرمایا یہ زہریؒ کا کلام ہے یہ بھی احتمال ہے زہری کے شیخ کا کلام ہو، واللہ اعلم بالصواب (تکملہ فتح الملہم ص ۱۴۹ ج ۲ ، مرقاۃ ص ۳۸ ج ۷) ۔

کعب بن مالکؓ کا واقعہ اور تصدق بجمیع مال کی نذر کا مسئلہ

عن کعب بن مالکؓ رضؓ ان انخلع من مـالی الخ ۔ جبکہ تمام قابل جنگ اہل ایمان کو جنگ کیلئے نکل آنے کا حکم دیا گیا اسوقت کعب بن مالکؓ، مرارہ بن ربیعؓ اور ہلال بن امیہؓ آنحضرت ؐ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں نہیں گئے تھے، بعد میں اس لغزش پر نادم ہوکر انھوں نے توبۂ خالص کی جب اللہ تعالےٰ نے ان کی توبہ قبول کر کے درج ذیل آیت نازل فرمائی " وَعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا ، (سورہ توبہ آیت ۱۱۸) توکعب بن مالکؓ نے عرض کیا یارسول اللہ ! میری توبہ میں یہ بھی شامل ہے کہ میں اپنا سارا مال خدا کی راہ میں صدقہ کردوں آنحضرت ؐ نے فرمایا " اَمْسِكْ بعض مالكؓ " یعنی کچھ رہنے دو یہ تمھارے لئے بہتر ہے میں نے اس ارشاد کے مطابق اپنا خیبر کا حصّہ رکھ لیا، یہ واقعہ اپنے اندر بہت سے سبق رکھتا ہے ۔

(۱) ان حضرات کو اللہ تعالےٰ کے دربار سے جو معافی ملی ہے اور اس معافی کے انداز بیان میں جو رحمت و شفقت ٹپکی پڑرہی ہے اس کی وجہ ان کا وہ اخلاص ہے جس کا ثبوت انہوں نے پچاس دن کی سخت سزا کے دوران میں دیا تھا ۔

(۲) اگر کسی نے اپنے تمام مال صدقہ کرنے کی نذر کی ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کا خرچہ کے اندازہ رکھکر دوسرے مال صدقہ کرنا چاہیئے، وغیرہ ،

اعتراض ۱ : ابوبکر صدیق رضؓ نے جب اپنے سارا مال واسباب اللہ کی راہ میں صدقہ کردیا تو آپؐ نے اسکو قبول کیا تھا اور کعبؓ کو کچھ مال رکھ لینے کا حکم کیوں دیا ؟

جواب : ابوبکرؓ اور کعبؓ کے درمیان فرق ہے اگر کعبؓ سارا مال صدقہ کردے تو صبر و توکل کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹ جانے کا احتمال تھا بخلاف صدیق اکبرؓ کے کیونکہ ان کی شان بالکل جداگانہ تھی، شاعر نے خوب کہا ، ے

پروانہ کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس ؛ صدیق کیلئے اللہ کا رسول بس ۔

اعتراض ۲ : کعبؓ نے نذر نہیں کی تھی بلکہ شکریۂ تصدق کا ارادہ فرمایا تھا ، اب اس حدیث کو باب النذور کے ساتھ کیا مناسبت ہے ؟

جواب : چونکہ ایک مخصوص صورت حال یعنی قبولیت توبہ کی بناء پر غیر واجب چیز کو حضرت کعبؓ نے اپنے اوپر واجب کرلیا تھا اس حیثیت سے یہ نذر کے مشابہ ہوا لہذا اسکو باب النذور میں لانا مناسب ہوا

من نذر نذرًا لم یسمہ کی تعیین مراد | عن ابن عباسؓ من نذر نذرًا لم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین۔

مذاہب | (۱) نوویؒ نے فرمایا شوافع کے نزدیک اس سے نذر لجاج مراد ہے مثلًا اگر کسی نے یوں کہا "إن کلّمت زیدًا فللّٰہ علیّ حجۃ" اس نذر لجاج کی صورت میں اگر ناذر نے زید سے کلام کرلیا تو کفارہ یمین ادا کرے یا چاہے شیٔ منذور یعنی حج ادا کرے۔

(۲) احمدؒ کے نزدیک اس سے نذر معصیت مراد ہے جس کی تفصیل پچھلی صفحات میں گذر چکی ہے۔

(۳) احنافؒ اور موالکؒ کے نزدیک اس سے نذر غیر معین مراد ہے مثلًا کسی نے کہا للّٰہ علیّ نذرٌ اسمیں صلوٰۃ وحج کسی چیز کی تعیین نہیں تو اس نذر کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے۔

توجیہ احناف وموالک کی وجوہ ترجیح | (۱) قولہٗ "لم یسمہ" یہ نذر غیر معین ہونے پر صراحۃً دال ہے (۲) یہ روایت مسلم میں اسطرح ہے: کفارۃ النذر کفارۃ یمین، ترمذی میں ہے کفارۃ النذر اذا لم یسمہ کفارۃ یمین، طبرانی میں ہے، النذر یمینٌ وکفارتہٗ کفارۃ الیمین: اب زیر بحث حدیث کے مطلب کو روایات مذکورہ نے تعیین کردیا ہے کہ اس سے نذر غیر معین ہی مراد ہے لہٰذا نذر لجاج وغیرہ مراد لینا مناسب نہیں۔

(۳) قولہٗ من نذر نذرًا فی معصیۃٍ کو "من نذر نذرًا لم یسمہ" پر عطف کرنے سے ثابت ہوا کہ اس سے نذر معصیت مراد لینا بھی صحیح نہیں، واللّٰہ اعلم بالصواب۔

(تکملہ ص۱۷۳ ج۲، مرقاۃ ص۲۹ ج۳)

دف بجانے کی نذر کو پورا کرنے کا حکم مع اعتراضات وجوابات | فی حدیث عمرو بن شعیب انی نذرت ان اضرب علیٰ رأسك بالدف قال علیہ السلام اوفی بنذرك الخ وفی روایۃ بریدۃؓ، جاءت جاریۃ سوداء فقالت یا رسول اللّٰہ انی کنت نذرت إن ردك اللّٰہ صالحًا ان اضرب بین یدیك بالدف واتغنی فقال لها رسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان کنتِ نذرتِ فاضربی والا فلا فجعلت تضرب ثم دخل عمرؓ فالقت الدف تحت استها ثم قعدت علیها فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان الشیطان لیخاف منك یا عمر الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ص۵۵۸ ج۲)

اعتراض | احادیث مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دف بجانا اور گانا مباح ہے۔

جوابات: | (۱) یہ واقعہ دف بجانے اور گانے کی ممانعت مشروع ہونے سے پہلے کا ہے۔

(۲) یا کہا جائے یہ دف بجانے اور گانے کی نذر کفار کی ہزیمت اور آنحضرت ﷺ

معرکۂ جہاد سے بخیر و عافیت واپس تشریف لانے کے اظہار خوشی پر تھی اس حیثیت سے ضرب دف اور شعر خوانی گویا من قبیل الطاعۃ تھی یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ؐ نے جہاں کہیں بھی دف بجانے کی اجازت دی ہے وہیں ایک طرح کی قید اور حد بندی بھی کر دی ہے جیسے زیر بحث حدیث میں " اگر نذر مانی ہے تو پوری کر لے ورنہ رہنے دے "

اعتراض ۲ : جب باندی نے دف بجانے کی اجازت مانگی تو آنحضرت ؐ نے اجازت دے دی جس سے معلوم ہوا یہ امر مباح ہے، لیکن بعد میں جب عمر رضؓ تشریف لائے اور باندی نے دف بجانا بند کر دیا تو آنحضرت ؐ نے ارشاد فرمایا " عمر! شیطان تم سے ڈرتا ہے " جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ باندی جو کام کر رہی تھی ایک شیطانی عمل تھا اور عمر رضؓ کی آمد سے بند ہو گیا ،

جوابات : (۱) عمر رضؓ کی طبیعت میں قہر اور سختی کا غلبہ تھا آپ برائی کے ادنیٰ شائبہ کو بھی برداشت نہیں کرتے تھے، " اور " اشدھم فی امر اللہ عمر " کا کامل نمونہ تھے اور آپ کے مزاج میں سدّ ذرائع کے جذبات موجزن تھے اسی وجہ سے آپ کسی ایسی چیز کو بھی ناپسند کرتے تھے جس میں بجائے خود تو برائی نہیں مگر آگے چل کر برائی کا سبب بن سکتی ہو اور آپکی پوری زندگی میں ایسے بہت سے واقعات ہیں، جنہیں آپ نے کسی عمل سے صرف اس لئے روک دیا کہ آگے چل کر وہ چیز ہوا پرستوں کیلئے مستدل اور فتنہ کا سبب نہ بن جائے چنانچہ امہات المؤمنین جیسی بزرگ ہستیوں کے بارے میں حضور ؐ سے حجاب کیلئے کہنا محض سدّ ذرائع کیلئے ہی تھا کہ کہیں مستقبل میں یہ چیز نفس پرستوں کیلئے مرد و زن کے آزادانہ اختلاط اور بے حیائی اور بے غیرتی پھیلانے میں ممدّ نہ بن جائے ،

زیر بحث حدیث میں بھی صورتحال یہ تھی، کہ جسقدر گانا اس باندی نے گایا وہ تو جواز کی حدود میں تھا، اسی لئے آپ ؐ نے اسکی اجازت بھی دے دی تھی، لیکن باندی سمجھتی تھی کہ حضرت عمر رضؓ اپنے سد ذرائع کے مذکورہ مزاج کیوجہ سے اس کو بھی گوارا نہیں فرمائیں گے اس لئے اس نے خوفزدہ ہو کر گانا بند کر دیا اور دف چھپالیا چونکہ حضرت عمر رضؓ کا یہ مزاج دین ہی کی خاطر تھا، اور معاشرے میں ایسے مزاج کے حضرات کی ضرورت ہے اس لئے آپ ؐ نے حضرت عمر رضؓ کو اس مزاج پر ملامت کرنے کے بجائے ایک طرح سے انکی ہمت افزائی یہ کہکر فرما دی کہ " عمر! شیطان تم سے ڈرتا ہے " اس کا مقصد یہ نہیں کہ اب تک جو کچھ ہو رہا تھا وہ شیطانی فعل تھا بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس قسم کے عمل کو حد سے بڑھا کر شیطان کو خوش کرنے کی جو ہوس ہو سکتی تھی وہ بھی تمہاری وجہ سے ختم ہو گئی ہے ۔

(۲) حدیث بریدہؓ کو یحییٰ بن سعید القطان ضعیف قرار دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حسین بن علیؓ واقدی ہیں جو ضعیف راوی ہیں۔

ایک بڑا مغالطہ | حدیث بریدہؓ کی تشریح میں انتہائی جسارت سے کام لیتے ہوئے بعض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ حدیث غنا کے وجوب یا سنت پر دلالت کرتی ہے" ان کا کہنا یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نذر صرف اسی کام کی منعقد ہوتی ہے جو شرعًا واجب ہو۔

جواب | فی الحقیقۃ انکو اتنی واقفیت حاصل نہیں کہ حنفیہ کے اس اصل کا مطلب صرف یہ ہے کہ نذر پوری کرنا واجب اسوقت ہوتا ہے جب کسی ایسے کام کی نذر کی جائے جس کی جنس کا کوئی کام کسی نہ کسی وقت شرعًا واجب ہوتا ہو لیکن جہاں تک نذر پورا کرنے کے جواز کا تعلق ہے اس کیلئے کوئی شرط نہیں، بلکہ بقول علامہ شوکانیؒ صرف اتنا کافی ہے کہ وہ معصیت نہ ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ اگر میرا گم شدہ لڑکا مل گیا تو میں دس روزے رکھونگا تو نذر صحیح ہے جب اسکا لڑکا مل جائے تو اسپر واجب ہے کہ وہ دس روزے رکھے اس نذر کا پورا کرنا اس لئے واجب ہے کہ روزوں کی جنس میں سے رمضان کے روزے بھی ہیں جو فرض ہیں لیکن اگر نذر کسی ایسے کام کی مانی جائے جس کی جنس کا کوئی کام بھی شرعًا کسی وقت بھی واجب نہو تو اس نذر کو پورا کرنا واجب نہیں ہاں جائز ضرور ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ اگر میرا بیمار بھائی صحت یاب ہوگیا تو میں بیت المقدس کی زیارت کیلئے جاؤنگا تو جب اس کا بھائی صحت یاب ہوجائے، تو اس شخص پر واجب نہیں کہ وہ بیت المقدس کی زیارت کیلئے جائے کیونکہ بیت المقدس کی زیارت کو جانا کسی وقت کسی کیلئے بھی واجب نہیں لیکن اگر اس نذر کو پورا کرنا چاہے اور بیت المقدس چلا جائے تو کوئی حرج بھی نہیں اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی ہے کہ یہ دعویٰ کرنا کہ دف بجانا سنت یا واجب ہے کسی طرح صحیح نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ دف بجانا ایک لہو اور مکروہ عمل ہے، لیکن آنحضرتؐ نے اس کو مباح کس لئے قرار دیا تھا اس کی وجہ آگے گذر چکی (اسلام اور موسیقی ص۱۲۰)

واقعہ ابولبابہ رضؓ اور تہائی مال سے زیادہ صدقہ کرنیکی ممانعت

ان من توبتی ان اھجر دار قومی ... وان انخلع من مالی کلہ صدقۃ

ابولبابہ رضؓ کا واقعہ اسلامی تاریخ کا ایک عدیم المثال واقعہ ہے کہ آنحضرتؐ اور صحابہ کرام نے بنو قریظہ کا محاصرہ کیا تھا جو یہودیوں کا قبیلہ تھا، بنو قریظہ نے یہ پیغام بھیجا کہ آپؐ اپنے صحابی ابولبابہ کو

ہمارے پاس بھیجد یجئے تاکہ ہم اس معاملہ میں اُن سے مشورہ کریں جب ابولبابہؓ کو ان کے پاس بھیجدیا انہوں نے پوچھا کہ آنحضرت صلعم ہمارے ساتھ کیا معاملہ کریں گے چونکہ اسوقت ابولبابہؓ کے مال وعیال اُن کے پاس تھے اسلئے مقتضائے بشریت ابولبابہؓ نے حلق کیطرف انگلی سے اشارہ کیا یعنی تم سب کو قتل کرڈالیں گے ابولبابہؓ یہ اشارہ کرتو گذرے مگر فوراً متنبہ ہوا کہ میں نے خدا اور رسول کے ساتھ خیانت کی، واپس آکر اپنے آپکو مسجد نبوی کے ایک ستون سے باندھ دیا اور عہد کیا کہ نہ کچھ کھاؤنگا اور نہ پیونگا حتی کہ موت آجائے یا اللہ میری توبہ قبول کرلے، سات آٹھ دن یونہی بندر ہے فاقہ سے غشی طاری ہوگئی آخر بشارت پہونچی کہ حق تعالٰے نے تمہاری توبہ قبول کی کہا گیا آپ اپنے کو کھولدو انہوں نے کہا خدا کی قسم جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود آکر رسی نہ کھولیں گے اسوقت تک میں اپنے آپکو نہ کھولونگا، فجاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فحلہ بیدہ فقال ان من توبتی الخ ۔ اکثر مفسرینؒ کے نزدیک : یا ایھا الذین اٰمنوا لا تخونوا اللہ والرسول (انفال آیت ۲۷) ان کی شان میں نازل ہوئی

قولہ ان اھجر دار قومی : اس گھر چھوڑنے کے بارے میں آنحضرتؐ نے کیا حکم دیا اس کا حدیث میں کوئی ذکر نہیں ہے، بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ابولبابہؓ کا گھر چھوڑ دینا طاعت کی قسم سے تھا اس لئے آپؐ نے اسکو جائز رکھا البتہ صدقہ کے بارے میں آپؐ نے یہ حکم دیا کہ سارا مال خیرات کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اپنے سارے مال کا تہائی حصہ خیرات کرنا حصول مقصد کیلئے کافی ہے (مرقاۃ ص۴۲ ج۷، مظاہر ص۵۴ ج۳ ق۸ اور کتب تفاسیر)

مخصوص جگہ میں ادا رصلوٰۃ کی نذر ماننے کا مسئلہ فی حدیث جابر ان فتح اللہ علیک مکۃ ان اصلی فی بیت المقدس رکعتین قال علیہ السلام صلِّ ھٰھُنا ۔

مذاہب (۱) شوافع کے نزدیک اگر کسی جگہ نماز پڑھنے کی نذر مانی جائے اور اس نماز کو ایسی دوسری جگہ پڑھ لیا جائے جو اس جگہ سے افضل ہو تو پوری ہوجائے گی ۔

(۲) زفرؒ اور ابویوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جس مکان مخصوص کیلئے نذر مانی تھی اس کے علاوہ اور کہیں نذر پوری کرنا جائز نہ ہوگا ۔

(۳) امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ابن الہمامؒ کے قول کے مطابق اگر صلوٰۃ منذورہ کو کسی ایسی دوسری جگہ پڑھ لے جو اس جگہ سے باعتبار فضیلت ادنٰی ہو تو بھی نذر پوری ہو جائے گی ۔

دلیل شوافع حدیث الباب ، قالوا ان الصلوٰۃ فی المسجد الحرام افضل من الصلوٰۃ ببیت المقدس فلذا قال علیہ السلام صلِّ ھٰھُنا ۔

دلیل زفرؒ ان ایجاب العبد یعتبرها بایجاب اللہ تعالیٰ و ما اوجب اللہ تعالیٰ مقیدًا بمکان لا یجوز اداء فی غیرہ کالنحر فی الحرم و الوقوف بعرفۃ والطواف بالبیت والسعی بین الصفا والمروۃ کذا ما اوجبہ العبد ۔

دلیل احناف ان المقصود من النذر ھو التقرب الی اللہ فلا یدخل تحت نذرہ الا ما ھو قربۃ و المکان انما ھو محل اداء القربۃ فلم یکن لنفسہ قربۃ فلا یدخل المکان تحت نذرہ فلا یقید بہ فکان ذکرہ والسکوت عنہ بمنزلۃ واحدۃ ۔

الجواب قال النبی علیہ السلام صل ھھنا لانہ اسھل لا لانہ افضل و القیاس لا یقابل الحدیث (انوار المحمود ص ۲۷۶ ج ۲ ، مرقاۃ ص ۴۲ ج ۷ ، مظاہر حق ص ۵۴ ج ۳)

اپنی جان کی قربانی کی نذر کے متعلق مسروقؒ کا فتویٰ اور ذبیح اسمٰعیلؑ ہے نہ کہ اسحٰقؑ اس کی تحقیق نفیس

فی حدیث محمد بن المنتشر ان رجلاً نذر ان ینحر نفسہ قال مسروقؒ واشتر کبشا فاذبحہ للمساکین، قال اسحٰق خیر منک ۔ الخ ۔

(۱) مسروقؒ خلفاء راشدین اور عائشہؓ سے علم حاصل کیا تھا اس لئے ابن عباسؓ رئیس المفسرین ہونے کے باوجود سائل کو مسروقؒ سے مسئلہ پوچھنے کیلئے فرمایا یہ مسروق کی فضیلت اور ابن عباسؓ کی غایت احتیاط پر دال ہے ۔

(۲) مسروق کا حاصل کلام یہ ہے اپنے آپکو قتل کر دینا نہ صرف یہ کہ نامشروع ہے بلکہ غیر معقول بھی ہے لہٰذا اگر کسی نے اپنے آپ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ لغو ہوگی، امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ایک بکری ذبح کرنا واجب ہوگا، بطور دلیل انہوں نے یہ حدیث پیش کی

قولہ اسحٰق خیر منک : یہ قول مسروق نیز ابن جریرؒ اور نحاسؒ وغیرہم کی تصریح ہے : یابنی انی اری فی المنام انی اذبحک (الصّٰفّٰت آیت ۱۰۲) میں ذبیح اللہ اسحٰق علیہ السلام ہونا معلوم ہوتا ہے، صحابہ کرام اور تابعین وغیرہم کا ایک فریق مثلاً عمرؓ، ابن عمرؓ، علیؓ (فی روایۃ) عبداللہ بن مسعودؓ، عباسؓ، ابن عباسؓ (فی روایۃ) ابوہریرۃؓ (فی روایۃ) قتادہؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ (فی روایۃ) سدیؒ وغیرہم کے نزدیک ذبیح حضرت اسحٰقؑ تھے یہ یہود اور نصاریٰ کا بھی دعویٰ ہے

دوسرا فریق ابوبکرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابوہریرہؓ، ابوالطفیلؓ، عامر بن واثلہؓ،

معاویہؓ، مجاہدؒ، سعیدؒ بن المسیبؒ، محمدؒ بن کعبؒ القرظیؒ، یوسف بن مہرانؒ، ضحاکؒ، محمدؒ الباقرؒ، ربیع بن انسؒ، احمد بن حنبلؒ، وغیرہم کے نزدیک وہ اسمٰعیل علیہ السلام تھے۔

قول فریق ثانی کی وجوہ ترجیح | علامہ عماد الدینؒ درج ذیل آیت کے تحت فرماتے ہیں:

فبشرناها باسحٰق ومن وراء اسحٰق یعقوب۔ (ہود آیت ۷۱)

یمنع ان یکون الذبیح اسحٰق لانہ وقعت البشارۃ بہ وانہ سیولد لہ یعقوب،

(ابن کثیر ص۴۵۲ ج۲) یعنی اسحٰقؑ کی پیدائش کی بشارت دیتے ہوئے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی خوشخبری دے دیگئی تھی کہ ان کے ہاں یعقوبؑ جیسا بیٹا پیدا ہوگا پھر کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ حضرت اسحٰق ذبیح ہوں؟ گویا نبی بنائے جانے اور اولاد عطا کئے جانے سے پیشتر ہی ذبح کر دیئے جائیں۔

(۲) بیٹے کی قربانی کا پورا واقعہ نقل کرنے کے بعد حضرت اسحٰق علیہ السلام کی بشارت: وبشرناہ باسحٰق نبیا من الصالحین (الصّٰفّٰت آیت ۱۱۲) سے دی ہے، اس سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے ذبیح حضرت اسحٰق علیہ السلام کے علاوہ کوئی اور تھے۔

(۳) قرآن حکیم میں جہاں حضرت اسحٰقؑ کی خوشخبری دی گئی وہاں ان کے لئے "غلام علیم" (بڑے عالم لڑکے) کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں: وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (الذاریات ص۲۸)

لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (حجرات آیت ۲۵) لیکن ذبیح کے قصہ کے ابتدائی بیان میں غلام حلیم (بردبار) کے الفاظ استعمال کئے گئے" فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (الصّٰفّٰت آیت ۱۰۱) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کی نمایاں صفات الگ الگ تھیں اور ذبح کا حکم غلام علیم کیلئے نہیں بلکہ غلام حلیم (اسمٰعیلؑ) کے لئے تھا۔

(۴) خود قرآن حکیم میں دونوں بیٹوں کی ترتیب اسطرح ہے الحمد للہ الذی وھب لی علی الکبر اسمٰعیل واسحٰق (ابراہیم آیت ص۳۹) اور جس بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم ہوا تھا وہ ابراہیم کا پہلا بیٹا تھا کیونکہ انہوں نے اپنے وطن سے ہجرت کرتے وقت ایک بیٹے کیلئے دعا مانگی تھی، اس کے جواب میں حق تعالٰی نے انکو ایک حلیم بیٹے کی بشارت دی پھر اس بیٹے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب وہ باپ کے ساتھ چلنے پھرنے کے قابل ہوگیا تو اسے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا یہ سارا سلسلۂ واقعات بتا رہا ہے کہ وہ لڑکا حضرت ابراہیمؑ کا پہلا بیٹا تھا اور یہ متفق علیہ بات ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کے پہلے صاحبزادے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام ہیں اور موجودہ تورات سے ثابت ہے

کہ جو لڑکا حضرت ابراہیمؑ کی دعا سے پیدا ہوا وہ حضرت اسمٰعیلؑ تھے ۔

(۵) حضرت اسمٰعیلؑ کو صابر اور صادق الوعد کے القاب سے خطاب کیا گیا ہے : وَاِسْمٰعِیْلَ وَاِدْرِیْسَ وَذَاالْکِفْلِ کُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِیْنَ (انبیاء آیہ ۸۵) اِنَّهٗ کَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ (مریم آیت ۵۴) یہ بھی قرینہ ہے کہ ذبیح اسمٰعیلؑ تھے ۔

(۶) قال النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم اَنَا ابْنُ الذَّبِیْحَیْنِ : یعنی میں اسمٰعیلؑ اور عبداللہؓ دو ذبیح اللہ کا فرزند ہوں ۔

(۷) یہ بات بھی مسلّم ہے کہ بیٹے کی قربانی کا یہ واقعہ مکّہ مکرّمہ کے آس پاس پیش آیا تھا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صاحبزادے کے فدیہ میں جو مینڈھا جنت سے بھیجا گیا اس کے سینگ سالہا سال تک کعبہ شریف کے اندر لٹکے رہے تھے (ابن کثیر ج ۴ ص ۱۸) ۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ ذبح کا حکم حضرت اسمٰعیلؑ ہی سے متعلق تھا ورنہ یہ واقعہ بیت المقدس وغیرہ میں ہوتا ۔

(۸) عمر بن عبدالعزیزؒ نے یہودیوں سے سوال کیا تھا ذبیح اللہ کون ہے انہوں نے جواب دیا وہ اسمٰعیل (علیہ السلام) ہے لیکن ہم نے تحریف کیا ۔ واللہ اَعْلَمُ ۔۔۔۔۔۔

(فتح القدیر مصنفہ شوکانی ج ۴ ص ۴۰۳ ، ابن جریر ج ۲۳ ص ۴۴ ، فوائد عثمانی ص ۵۷۱ ، قصص القرآن ج ۱ ص ۲۳۶ وغیرہ)

کتابُ القِصَاص

قصاص کے معنی لغوی و شرعی

قصاص بمعنی قاتل کی جان لینا ، گناہ کی سزا ، مماثلت یعنی جتنا ظلم کسی نے کسی پر کیا ہے اتنا ہی بدلہ لینا ، شریعت میں قصاص کہا جاتا ہے قتل کرنے اور زخم لگانے کی اس سزا کو جس میں مساوات اور مماثلت کی رعایت کی گئی ہو ، یہ قَصّ یا قَصَص سے مشتق ہے جس کے معنی کسی کے پیچھے پیچھے جانے کے ہیں چونکہ مقتول کا ولی قاتل کا پیچھا پکڑتا ہے تاکہ اسے مقتول کے بدلہ میں قتل کرائے اس لئے قاتل کی جان لینے کو قصاص کہا جاتا ہے ۔

واضح رہے کہ اولیاء مقتول کو خود قصاص لینے کا اختیار نہیں بلکہ حق قصاص حاصل کرنے کے لئے اسلامی حکومت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے کیونکہ قصاص کی جزئیات بہت دقیق ہیں ،

اور اندیشہ ہے کہ اولیاء مقتول مساوات کی رعایت نہ کرکے زیادتی کرڈالیں اور یہ حکم قصاص متعدد آیات قرآنیہ اور احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔

وجہ قصاص | قال اللہ تعالیٰ ولکم فی القصاص حیوٰۃ یا اولی الالباب

یعنی جنگ و جدال سے باز رکھنے کیلئے قصاص مشروع ہوا۔

حکم قصاص عام ہے یا خاص | فی حدیث ابن مسعودؓ النفس بالنفس:

یعنی بغیر حق عمداً قتل کرنے میں خون کے بدلہ خون یعنی قصاص لیا جائے۔

مذاہب | (۱) امام شافعیؒ مالکؒ، احمدؒ وغیرہ فرماتے ہیں حکم قصاص قاتل مقتول دونوں آزاد ہونے کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا آزاد کو بمقابلہ غلام اور مرد کو بمقابلہ عورت قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ دیت لے جائے گی۔

(۲) امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جسطرح غلام بدلہ میں آزاد کے اور عورت بدلہ میں مرد کے قتل کی جائے گی اسی طرح آزاد بدلہ میں غلام کے اور مرد بدلہ میں عورت کے قتل کیا جائے گا اور مسلم کو ذمی کے بدلہ میں بھی۔

دلیل شوافع | قولہ تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ:

آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غلام آزاد کے برابر نہیں اور عورت مرد کے برابر نہیں سو آیت کریمہ اس کے حکم سے ساکت ہے، لہٰذا آزاد کو بمقابلہ غلام اور مرد کو بمقابلہ عورت قتل نہیں کیا جائے گا۔

دلائل احناف | (۱) قولہ تعالیٰ: وکتبنا علیھم ان النفس بالنفس و العین بالعین (مائدہ آیت ۴۵) (۲) کُتِبَ عَلَیکُمُ القصاصُ فی القتلیٰ (بقرہ آیت ۱۷۸) یہ دونوں آیتیں مطلق اور عام ہیں (۳) قال علیہ السلام العمد قود۔

(۴) حدیث الباب، یہاں نفس مقتول کے بدلہ میں نفس قاتل کو قتل کرنے کا حکم ہے چاہے وہ مقتول حر ہو یا غلام چاہے وہ عورت ہو یا مرد۔

(۵) **دلیل عقلی** | قصاص کا اصل خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دار الاسلام کے ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں، لہٰذا غلام کے بدلہ میں حر اور عورت کے بدلہ میں مرد قتل ہونا عقل کا تقاضا ہے۔

جوابات | (۱) مفہوم مخالف کی دلالت ظنی ہے لہٰذا یہ نص صریح اور منطوق کے مقابلہ میں اعتبار نہیں

(۲) اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ الخ سے جو بظاہر قصر مفہوم ہوتا ہے وہ قصر اضافی پر محمول ہوگا یعنی رسم جاہلیت کے مقابلہ میں قصر ہے قصر حقیقی مراد نہیں کیونکہ ایام جاہلیت میں مقتول کے بدلہ میں قاتل کی جان لینے سے اولیاء مقتول کا دل ٹھنڈا نہ ہوتا تھا بلکہ وہ اپنے ایک آدمی کے بدلہ سینکڑوں جان لینا چاہتے تھے اس کے سدباب کا حکم دیتے ہوئے ارشاد ہوا صرف قاتل ہی کی جان لی جائے قطع نظر اس سے کہ قاتل کون ہے اور مقتول کون یہ رسم جاہلیت موجودہ زمانہ کے ایسی قوموں میں نظر آتی ہے جو نہایت مہذب ہونے کے مدعی ہیں وہ بسا اوقات کہتے ہیں کہ ہمارا ایک آدمی مارا جائے گا تو ہم قاتل کی قوم کے سینکڑوں آدمیوں کی جان لیں گے ۔

قولہ : الثیب الزانی کی توضیح | شادی شدہ کوئی عاقل و بالغ اور آزاد مسلمان زنا کا مرتکب ہو تو اسکو سنگسار کر دیا جائے اور ان چار صفات سے متصف ہونے والے مرد کو شریعت میں محصن کہا جاتا ہے اور عورت جب ان صفات سے موصوف ہو اسکو محصنہ کہا جاتا ہے ۔ رجم میں ان شرائط کا ہونا اس لئے مقرر ہوا کیونکہ رجم ایک شدید سزا ہے اور ان صفات کا شمار بڑی نعمتوں میں سے ہے ۔

(۱) یہ ظاہر ہے کہ بڑی نعمتوں کے ساتھ جرم کا ارتکاب عقوبت شدیدہ کا موجب ہونا چاہیئے ۔

(۲) یہ امور خاص طور سے زنا سے مانع ہیں، چنانچہ نکاح صحیح کے بعد وطی پر قادر رہے اور حلال سے سیر ہونا حرام سے خود مانع ہے ۔

"تارک للجماعۃ" کی تشریح | قولہ علیہ السلام : المارق لدینہ التارک للجماعۃ جو مسلمان دین سے نکل جائے یعنی مرتد ہو جائے اسکو قتل کر دینا بھی جائز ہے، قال ابن حجرؒ و المراد بالجماعۃ جماعۃ المسلمین ○ - ای فارقھم وترکھم بالارتداد فھی صفۃ للمارق لا صفۃ مستقلۃ والا لکانت الخصال اربعًا قیل لعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر ترک الجماعۃ کصفۃ کاشفۃ لمروق الاسلام لبیان ان الردۃ لا تختص برفض الاسلام صراحۃ بل الزنادقۃ الذین یدعون الاسلام ولکنھم یفارقون جماعۃ المسلمین بانکار احدی ضروریات الدین ، فحکمھم وحکم من رفض الاسلام سواء ولو اقتصر علیٰ مروق الدین فقط ولم یذکر ترک الجماعۃ ربما توھم متوھم ان قتل المرتد انما یختص بمن یمرق عن الدین صراحۃ ولا یعم الزنادقۃ المدعین للدین فلما اعقب مروق عن الدین بترک الجماعۃ شمل الزنادقۃ اجمعین ، ومما یدل علیٰ ذٰلک ایضا ان ھٰذہ الاصناف الثلاثۃ

مستثناة فی الحدیث ممن یشهد بالتوحید والرسالة والاصل فی الاستثناء ان یکون متصلاً، فتبین ان الردة قد تجامع شهادة التوحید والرسالة والاقرار بالاسلام فحکمها وحکم رفض الاسلام سواء (فتح الباری بتغییر یسیر ص۲۱۰ ج۱۲ تکملہ ص۳۵۶ ج۲)

حکم عورت مرتدہ | مذاہب : (۱) ائمہ ثلاثہؒ، لیثؒ، زہریؒ، نخعیؒ، حمادؒ، مکحولؒ وغیرہ فرماتے ہیں اگر کوئی عورت مرتد ہو جائے خواہ وہ آزاد ہو یا باندی تو اسکو بھی قتل کر دیا جائیگا (۲) احناف فرماتے ہیں نہیں بلکہ قید خانہ میں رکھا جائے گا اور بار بار توبہ طلب کی جائے گی۔

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم | (۱) حدیث مذکورہ کی عمومیت (۲) من بدل دینہ فاقتلوہ (بخاری)

دلائل احنافؒ | قولہ علیہ السلام نھی عن قتل النساء (الصحاح الا ابن ماجة) ۲ وفی حدیث معاذؓ .. ایما امرأة ارتدت عن الاسلام فادعُها فان تابت فاقبل توبتها وان ابت فاستتبها (طبرانی) لہٰذا عند الاحناف روایات مذکورہ احادیث عامہ کے مخصص ہیں۔

دلیل عقلی | نیز عورتیں ناقصات العقل ہونے کیوجہ سے فی الجملہ معذور کا حکم دیکر قتل نہ کیا جانا اولیٰ ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں سزاؤں کے متعلق اصل یہ ہے کہ دار آخرت کے واسطے مؤخر ہو کیونکہ فی الحال سزا دیا جانا معنی امتحان کیلئے مُخل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال جنگ و جدال دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے، پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہو گئی، یعنی جیسے اصلیہ کافرہ جہاد میں قتل نہیں کی جاتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہ ہو گی۔ (ہدایہ مع الدرایہ ص۶۰۱ ج۱، ابن کثیر ص۶۲، ۲۱۰ ج۲، ج۲، ج۱، مرقاة ص۴۷ ج۷، مظاہر ص۶ ج۳ وغیرہ۔

کلمہ پڑھ لینے سے معصوم الدم ہو جانا | فی حدیث المقداد : فَاِنْ قَتَلْتَهٗ فَاِنَّهٗ بمنزلتك قبل ان تقتلہ الخ کلمۂ اسلام پڑھنے سے پہلے اس شخص کو کافر ہونے کیوجہ سے قتل کر دینا درست تھا اب مسلمان ہو جانے کے بعد اس کو قتل کر دینے کے سبب سے تمہیں قتل کر دینا درست ہو گا کیونکہ جنگ کے اُن حالات میں دلائل پر غور کرنے کی کسی کو فرصت نہیں ہو سکتی ہے اسلئے اسوقت فقط تقلیدی اسلام ہو سکتا ہے، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ ایمان

کیلئے دلائل کا حاصل کرنا کوئی ضروری امر نہیں ہے صرف اطمینان قلبی اور آئندہ اطاعت کا عزم کر لینا کافی سمجھا جاتا ہے اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ڈر کر اسلام لے آنا بھی معتبر ہے ،

قاضی عیاض رہ نے یہ توضیح کی ہے کہ حق کی مخالفت اور ارتکاب معاصی کے اعتبار سے امی مقداد تم اس کے مشابہ ہو جاؤ گے اگرچہ مخالفت اور معصیت کے انواع مختلف ہوں ، لیکن نفس مخالفتِ حق اور ارتکاب معاصی میں دونوں برابر ہیں اختلاف انواع کی بناء پر اس کے گناہ کا نام کفر ہے اور تمہارے گناہ کا نام معصیت اور فسق ہوگا ۔

ابن قصار مالکیؒ فرماتے ہیں اے مقداد تیرا عذر کرنا کہ اس نے جان بچانے کیلئے کلمہ پڑھا تھا قابل قبول نہوگا اور اس کے قصاص سے نہ بچ سکے گا ۔

اب اشکال ہوتا ہے کہ اس کی متصل حدیث اسامہ بن زیدؓ میں تو ایسی حالت میں قتل کر دینے کے باوجود اُسامہ پر نہ قصاص کا حکم ہوا نہ دیت کا ۔

جوابات (۱) اسامہؓ سے خطائے اجتہادی ہوگئی تھی اور مجتہد اپنی خطائے اجتہادی میں معذور ہوتا ہے اسی لیے شبہ کی بناء پر قصاص کا حکم نہیں دیا گیا لان الحدود تندرئ بالشبہات ۔ (۲) اسوقت اسامہؓ تنگدست تھے شاید اس لئے دیت کی ادائیگی تونگر ہونے تک مؤخر کر دیگئی ، خود آنحضرتؐ نے اس کے بیان میں تاخیر کی ہے کیونکہ یہ علی الفور فیصلہ کرنا واجب نہیں تھا ۔ (فتح الملہم ص۲۵۹ ج۱) مرقاۃ ص۹۹ ج۷ ، مظاہر ص۶۲ ج۳ قسط ۸)

خودکشی کا حکم | فی حدیث ابی هریرةؓ مَن تحسّی سمًّا قتل نفسَهٗ فسمه فی یدہٖ یتحسّاہ فی نار جہنم خالداً مخلداً فیہا ابداً سُمّ مثلث السین بم زہر اور بالضم بمعنی گرم ، نیز جس شخص نے زہر پی کر خودکشی کی تو اس کا زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا جسے وہ دوزخ کی آگ میں چوستا رہے گا اور وہ آتش دوزخ میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا ۔

مذاہب | (۱) معتزلہ کہتا ہے مرتکب گناہ کبیرہ ابدی طور پر جہنم میں رہیں گے ، کیونکہ حدیث الباب میں خالداً مخلداً فیہا ابداً کے الفاظ اس پر صراحۃً دال ہیں ۔

(۲) اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہے لہٰذا دائمی طور پر وہ دوزخ میں نہیں رہے گا کیونکہ بہت سی آیات اور احادیث متواترہ سے

اہل توحید کا گناہوں کی سزا بھگتنا اور مبتلائے عذاب ہو نیکے بعد پھر نکلنا ثابت ہے، لہذا حدیث کا مطلب یہ ہے ① طویل ترین مدت تک (جس کے علم اللہ تعالیٰ کو ہے) جہنم میں رہنا ہے، جیسے کہا جاتا ہے خلّد اللہ لک السلطان یعنی اللہ تعالیٰ دیر تک تیری بادشاہی برقرار رکھے۔

② ان گناہوں کی سزا کا تقاضا تو یہی تھا مگر اللہ تعالیٰ موحدین کے ساتھ اکرام کا معاملہ کرتے ہوئے ان کی توحید کے باعث انہیں جہنم سے نکالے گا، ترمذیؒ نے اسی طرح کی روایت بحوالہ سعید المقبریؒ اور ابو الزنادؒ نے بواسطہ اعرج ابوہریرہؓ سے نقل کی ہے وہاں خالدًا مخلدًا کے الفاظ نہیں ہے ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ دونوں روایتیں زیادہ صحیح ہیں۔

③ جو لوگ خودکشی کو حلال جان کر اس کا ارتکاب کریں گے وہ دائمی طور پر عذاب میں مبتلا کئے جائیں گے۔

④ اصولی حضرات نے لکھا ہے کہ جو الفاظ مدح و ذم کے موقعہ پر مستعمل ہوں انکو مسئلہ کا مدار نہ سمجھنا چاہیئے۔ چنانچہ آیت انما المشرکون نجسٌ میں مشرکین کیلئے نجاست کا لفظ سلسلۂ مذمت میں استعمال کیا گیا ہے اس لئے فقہاء نے صرف اس لفظ کیوجہ سے ان پر نجاست کے تمام مسائل جاری نہیں کئے ہکذا ابہنا۔

⑤ ابن عباسؓ فرماتے ہیں یہ قول تغلیظ و تشدید پر محمول ہے تاکہ لوگ اس وعید کو سنکر اس فعل شنیع کا مرتکب نہ ہو۔

⑥ خالدًا مخلدًا الخ یہ سب حال مطلقہ نہیں بلکہ حال مقیدہ (بکونہم فی النار) ہیں یعنی جب تک نار جہنم میں رہنا ان کے مقدر رہیں اسوقت تک ہمیشہ وہاں رہے گا، درمیان میں کبھی خلاصی اور رستگاری نہیں ملے گی یعنی ایسا نہو گا کہ اس دوران میں کچھ وقت عذاب جہنم میں اور کچھ وقت راحت و آرام میں ہو لہذا میعاد مقدر کے بعد جہنم سے خلاصی پانا اس کا منافی نہیں ہے۔

فان قیل انہ قد وقع فی حدیث جندبؓ الاٰتی قال اللہ تعالیٰ بادرنی عبدی بنفسہ حرّمت علیہ الجنۃ قلنا ھو حکایۃ حال لا عموم لھا اذ یحتمل ان الرجل کان کافرًا اوارتدّ من شدۃ الجراحۃ اوقتل نفسہ مستبیحًا (فتح الملہم صفحہ ۲۶۵ ج ۲، مرقاۃ صفحہ ۵۲ ج ۲ وغیرہ)

اولیائے مقتول قصاص و دیت لینے میں مختار ہیں یا نہیں

فی حدیث ابی شریح من قتل بعدہ قتیلاً فاھلہٗ بین خیرتین ان احبوا قتلوا و ان احبوا اخذوا العقل ؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شرعی قانون بیان فرمایا کہ اولیاء مقتول دو باتوں کے مختار ہیں ۔

(۱) چاہے تو قاتل کو مار ڈالیں (۲) چاہے اس سے دیت لیں ۔

مذاہب (۱) ابن عباسؓ، اسحٰقؒ، شافعیؒ، احمدؒ، ابن سیرینؒ، قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک اولیاء مقتول کو بغیر رضاء قاتل ان دو چیزوں کے درمیان اختیار رہے گا چاہے قصاص لیں یا دیت

(۲) امام اعظمؒ، مالکؒ، نخعیؒ، حسن بصریؒ اور شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اولیائے مقتول کو قصاص لینا متعین ہے ہاں انکو دیت لینے کا حق اس وقت حاصل ہوگا جبکہ قاتل خود بھی اس پر راضی ہو

دلیل فریق اوّل زیر بحث حدیث، کیونکہ وہاں قصاص اور دیت کے مابین اختیار دیا گیا ۔

دلائل فریق ثانی (۱) قولہٗ تعالےٰ : کُتِبَ علیکم القصاص فی القتلیٰ (مائدہ آیت ۱۷۸) ۔ یعنی قتل عمد میں تم پر قصاص مفروض کیا گیا پس موجب اصلی اس میں قصاص ہے اور دیت کی طرف عدول کرنا فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیہِ شیءٌ الخ (آیت ۱۷۸) یعنی عفو میں داخل ہے ،

۔ صاحب عنایہ لکھتے ہیں طریق استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے قتل خطا کیلئے دیت کو واجب کیا لہٰذا قتل عمد جو ضد الخطا ہے اس کیلئے قصاص ہی واجب ہونا متعین ہوتا ہے ۔

(۲) عن ابن عباس العمد قود (سنن اربعہ) (۳) عن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ قال علیہ السلام العمد قود و الخطاء دیۃ (طبرانی) العمد میں الف لام جنسی ہو کر جنس عمد کا موجب قصاص ہی میں منحصر ہونا ثابت ہوتا ہے ۔ (۴) قال علیہ السلام من قتل عمداً فھو قود (سنن اربعہ)

(۵) فی حدیث انسؓ قال کتاب اللہ القصاص (ولم یخیرہ حتی رضی القوم علی الدیۃ) فقال علیہ السلام ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لاَبَرَّہٗ ۔ (مشکوٰۃ ص ۳۰۰) اگر اولیائے مقتول کو خیار ہوتا تو ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو اطلاع دیتا ۔

دلیل عقلی مقتول کی جان اور مال دیت میں مماثلت نہیں کیونکہ مقتول مالک مال ہے اور مال مملوک ہے لہٰذا قتل عمد کے موجب اصلی مقتول کے مثل یعنی قاتل کو قتل کیا جانا ہونا چاہئے، ہاں اگر قاتل دیت دینے پر راضی ہو جائے تو اولیائے مقتول کیلئے مال لینا جائز ہوگا، نیز قاتل جب

جان سے مایوس ہے (اس حالت میں اولیائے مقتول دیت پر راضی ہوجانا تو قاتل کا عین مطلوب اور اس کے لئے نعمت غیر مترقبہ ہے) پس اس کی طرف سے رضامندی پایا جانا یقینی ہے لیکن بین الائمہ اختلاف فقط اسمیں ہے کہ قتل عمد کا موجبِ اصلی کیا ہے۔ فریق ثانی فرماتا ہے قصاص ہے اور دیت عفو میں داخل ہے۔

جوابات (۱) حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کے ورثاء کو اختیار رہے کہ چاہے وہ قاتل کو قتل کردے چاہے اس سے دیت لیں اگر دیت انکو دیجائے۔

(۲) یا یہ مبنی ہے اس پر کہ قاتل عموماً دیت پر راضی ہوجاتا ہے۔ (۳) لفظ کُتِبَ بھی قصاص پر دلالت کرتا ہے لہٰذا خبر واحد کے ذریعہ اثبات خیار زیادت علی الکتاب ہے جو جائز نہیں

(مظاہر ص ۲۷۴/۳، ہدایہ ص ۵۴۳/۴، مرقاۃ ص ۵۴/۷، فتح الباری)

قتل بالمثقل قتل عمد میں داخل ہے یا نہیں — فی حدیث انسؓ فجیئ بالیھودی فاعترف فامر بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض رأسہ بالحجارۃ : یعنی یہودی کے اقرار کے بعد اس کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا۔

مسائل (۱) یہودی کے قتل کے اقرار کے بعد قصاص لینا یہ دلیل ہے کہ بغیر اقرار یا بغیر شہادت قصاص لینا جائز نہیں۔ (۲) مقتول عورت کے بدلے میں اس کے مرد قاتل کو بھی قتل کردیا جائیگا کما قال عامۃ أھل العلم الا ما حکی عن الحسن البصریؒ و عطاء۔ ہاں ایسی بھاری پتھر سے کسی کو ہلاک کردینا جس کی ضرب سے عام طور پر ہلاکت واجب ہوجاتی ہے یہ قصاص کا موجب ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، نخعیؒ، زہریؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کے نزدیک جو شخص پتھر یا بڑی لکڑی یا عصائے کبیرہ سے مقتول ہو وہ بھی قتل عمد میں داخل ہو کر موجب قصاص ہوگا۔ (۲) امام اعظمؒ، حسنؒ، شعبیؒ، ابن مسیبؒ، عطاءؒ، طاؤسؒ وغیرہ کے نزدیک یہ قتل عمد نہیں بلکہ شبہ عمد میں داخل ہے لہٰذا یہ موجب دیت ہے نہ کہ قصاص۔ اقسام قتل کا ذکر آگے آرہا ہے۔

دلائل ائمہ ثلثہ وغیرہ (۱) حدیث الباب، کیونکہ وہاں قصاص کی تصریح ہے۔

(۲) عن ابی ھریرۃ رضؓ ومن قتل لہ قتیل فھو بخیر النظرین

اما یودی واما ان یقاد (متفق علیہ) یہاں تلوار اور حجر وغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں بتایا۔

دلائل امام اعظمؒ وغیرہ (۱) عن عبد اللہ بن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالعصاء ماۃ من الابل منہا اربعون فی بطونہا اولادھا (ابو داؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص۳۰۲ ج۲) یعنی قتل خطا جس سے مراد شبہ عمد ہے جو کوڑے اور لاٹھی کے ذریعہ واقع ہوا ہو اسکی دیت سو اونٹ ہیں جنمیں چالیس گابھن اونٹنیاں ہیں۔

(۲) عن عبد اللہ بن عمرؓ فی خطبۃ فتح مکۃ انہ علیہ السلام قال الا ان دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالسوط او العصا مائۃ من الابل (ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، احمد، شافعی، اسحٰق فی مسانیدہم ...)

ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے، جو صغیر و کبیر یعنی چھڑی اور لاٹھی سب کو شامل ہے پس صغیر و حقیر کی قید لگانا خلاف اطلاق اور ناجائز ہے، عصا اگرچہ بڑا ہو وہ قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے۔

(۳) عن ابی بکرۃؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قود الا بالسیف (ابن ماجہ، طحاوی)

(۴) عن علیؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قود الا بحدیدۃ (دارقطنی، ابن ابی شیبۃ)

ان احادیث کی روشنی میں امام اعظمؒ وغیرہ فرماتے ہیں قتل بالمثقل عمد میں داخل نہیں اس طرح باب الدیات کی دوسری اور تیسری حدیث جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اور چوتھی حدیث جو مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کیونکہ ان احادیث میں پتھر اور خیمہ کی چوب سے مارنا مذکور ہے جن سے عام طور پر انسان کو ہلاک کیا جا سکتا ہے اس کے باوجود عورت جانیہ کو شبہ عمد کا مرتکب گردانا گیا ہے نہ کہ عمد کا۔

جوابات (۱) یہودی اس قسم کے معاملہ اس سے پہلے بار بار کیا ہوگا گویا یہ اسکی عادت بن گئی چونکہ یہ غایت درجہ کا فساد فی الارض ہے لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاسۃً اس قسم کی سزا دی۔ (۲) یہودی نے اسکی زیورات کے لالچ سے عمداً دو پتھروں کے درمیان اس کے سر کو کچل کر مار ڈالا تھا اور امام اعظمؒ کا قول محقق بھی یہی ہے جو آگے آرہا ہے کہ

کہ اگر قاتل اتلاف جان کا قصد کرتے ہوئے آلۂ مثقلہ غیر محدّدہ سے بھی قتل کرے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ (۳) حجر کبیر اور عصائے کبیر جسطرح آلات قتل کے اعتبار سے استعمال ہوتا ہے اس طرح غیر قتل میں بھی، بخلاف سلاح اور تلوار کے۔

(۴) حدیث الباب کا حکم احادیث مذکورہ کے ذریعہ منسوخ ہے۔

تنبیہ فی تحقیق مذہب ابی حنیفہ رح | ثم ان اباحنیفۃ انما لایوجب القصاص بالقتل بغیر المحدّد اذا لم یثبت ان القاتل قصد ازهاق الروح واما اذا ثبت انہ قصد القتل وازھاق الروح فان ذٰلک عمدٌ موجبٌ للقصاص عندہ ایضًا وھٰذا مما غفل عنہ کثیرٌ ممن یعترض علی الامام ابی حنیفۃ فی ھٰذا الباب۔ مع ان ذٰلک موجودٌ صریحًا فی کتب الحنفیۃ۔

وانّما سمّی ھٰذا النوع شبہ عمدٍ لان فیہ قصد الفعل، لا القتل فکان عمدًا باعتبار نفس الفعل وخطاءً باعتبار القتل۔ (تکملۃ فتح الملہم ج۲ ص۳۳۶، مرقات ج۷ ص۵۵، رد المحتار ج۵ ص۴۶۸، عینی ج۱۲ ص۱۰) ۔

فعل قاتل کے مثل سے قصاص لینے کا مسئلہ | **مذاہب:** (۱) شوافع اور موالک رح فرماتے ہیں قاتل نے جسطریقے سے قتل کیا ہو اس طریقہ سے قاتل کو قتل کیا جائے۔

(۲) امام اعظم رح فرماتے ہیں جان لینے کا جو فعل قاتل نے مقتول کے ساتھ کیا ہے اسمیں صرف نفس قتل میں برابری کی جائے نہ کہ قتل کی کیفیت میں۔

دلائل شوافع وموالک | (۱) حدیث الباب۔ (۲) وانْ عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ (نحل آیت ۱۲۶)

(۳) فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم (بقرہ ۱۹۴)

(۴) وجزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا (الشوریٰ آیت ۳۹)

دلائل امام اعظم رح | (۱) بعینہ وہی آیات مذکورہ ہیں جنکا ماحاصل یہ ہے کہ قاتل نے جو کیا اس سے زیادتی مت کرو یہ مماثلت نفسِ فعل سے ہوسکتی ہے طریق مخصوص اور کیفیت مخصوصہ سے مماثلت نہیں ہوسکتی کیونکہ لوگوں میں ایسا شخص بھی ہے

جو ایک ضرب سے مرجاتا ہے اور بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو چند اور شدید ضرب کے بغیر نہیں مرتے ہیں لہٰذا اگر قاتل نے ایک ضرب سے مار ڈالا تھا اور قصاص کے وقت قاتل کو ایک ضرب سے نہیں مار سکا بلکہ اس کو چند ضرب لگانے کا محتاج ہوا پس یہ فعل قاتل پر زیادتی ہوئی لہٰذا یہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم کے مطابق نہیں ہوا ۔

(۲) قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ (بقرہ ع۲۲ ۱۷۸) یہاں اللہ تعالیٰ نے فی القتلیٰ (مقتولین) فرمایا فی القتل نہیں فرمایا لہٰذا یہ جائز نہیں کہ آگ سے جلانے والے کو آگ میں جلایا جائے اور پانی میں غرق کرنے والے کو پانی میں غرق کرکے مارا جائے ۔

(۳) قولہ تعالیٰ النفس بالنفس یعنی قصاص نفس میں مماثلت ہے نہ کہ جان نکالنے کے طریقے میں ۔ (۴) قال علیہ السلام لا قود الا بالسیف (ابن ماجہ، طحاوی) اس کا مطلب یہ ہونا زیادہ راجح ہے کہ تلوار ہی کے ذریعہ قصاص لیا جائے ۔

(۵) تلوار سے قتل کا اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے لیکن قاتل نے اگر مثلاً آگ میں جلا کے بے رحمی کی تھی تو یہ اسکی بیہودگی اور خباثت تھی، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ (مشکوٰۃ ص۳۵۷ ج۲) جب تم کسی کو (قصاص میں) قتل کرو تو خوبی سے قتل کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے قتل کیلئے بنائی ہوئی چیز یعنی تلوار ہی سے قتل کیا جائے ۔

جوابات (۱) مزیر بحث حدیث ایک جزئی واقعہ پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ اصل کلی پر کیونکہ یہودی کے ساتھ یہ معاملہ سیاسۃً کیا گیا تھا ۔

(۲) قولی روایت کو ترجیح ہوتی ہے فعلی پر، ہماری روایت تو قولی ہے (تکملہ ص۳۳۹ ج۲، مرقاۃ ص۸ ج۷، ہدایہ)

اہل بیت کو کوئی خصوصی علم نہ دیا جانا

فی حدیث ابی جحیفۃ قال علی رض ما عندنا الا ما فی القرآن یعنی ابو جحیفہ رض نے علی رض سے جو سوال کیا اسکی بنیاد یہ تھی کہ شیعہ کہا کرتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل بیت کے مخصوص افراد خصوصاً علی رض کو علم وحی کے کچھ ایسے اسرار و رموزات بتائے ہیں جو ان کے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں بتائے گئے، علی رض نے قسم کھا کر بتایا یہ بالکل غلط ہے بلکہ میرے پاس بھی وہی قرآن ہے جو دوسروں کے پاس ہے اس سے زیادہ میرے پاس کچھ نہیں ہے ہاں مجھ میں اور دوسروں میں جو علمی تفاوت ہے اسکی بنیاد فہم اور استعداد استنباط ہے اور یہ مجھ ہی پر منحصر نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ جسکو چاہے نوازتا ہے ۔

ذمی مقتول کے بدلے میں مسلمان قاتل کو قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں

فی حدیث أبی جحیفۃ رض و ان لا یقتل مسلم بکافر۔ کسی مسلمان اگر کافر حربی کو قتل کرے اسوقت بالاجماع مسلمان کو قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا لیکن ذمی کافر کو اگر مسلمان نے قتل کیا اسوقت مسلمان کو قصاصاً قتل کئے جانے نہ جانے میں اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ فرماتے ہیں، مسلمان کو بمقابلۂ ذمی قتل نہیں کیا جائے گا یہ عمرؓ، علیؓ، عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے ۔

(۲) احنافؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، وغیرہ فرماتے ہیں بمقابلہ کافر ذمی مسلمان کو قتل کیا جائے گا ۔

دلائل شوافع وغیرہ (۱) حدیث الباب ، یہ عام ہے کافر حربی ہو یا ذمی کسی کے بدلہ میں مسلمان قتل نہ کیا جائے گا ۔ (۲) بوقت صدور جرم قتل قاتل و مقتول میں مساوات نہیں ہے ۔

دلائل احناف وغیرہ (۱) روی ابو حنیفۃ رح عن ربیعۃ رح عن عبد الرحمٰن قال قتل النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسلمًا بمعاهد وقال علیہ السلام انا احق من وفی بذمتہ وروی ابو داؤد من وجہ اٰخر قتل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر (وفی روایۃ یوم حنین) مسلمًا بکافر قتلہ غیلۃ وقال علیہ السلام انا اولی واحق من اوفی بذمتہ (طحاوی)

(۲) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل بذمی (درایۃ) اس طرح اور بھی مرفوع روایات ہیں ۔

(۳) عن علیؓ وابن مسعودؓ قالا اذا قتل المسلم یهودیًا او نصرانیًا قتل بہ (ابن ابی شیبہ)

(۴) دلیل عقلی : دونوں دار الاسلام کے باشندہ ہوئے اور حکومت اسلامیہ انکی جان و مال کی ذمہ داری لینے کیوجہ سے وہ معصوم الدم ہیں لہٰذا مساوات فی العصمۃ کے لحاظ سے ایک کے بدلہ میں دوسرے سے قصاص لیا جانا چاہیئے ۔

جواب (۱) حدیث الباب میں حربی کافر مراد ہے یعنی کوئی امان لیکر آیا اور اسکو مسلمان نے قتل کر دیا اسپر سیاق حدیث دال ہے کیونکہ نسائی اور ابو داؤد کی روایت میں حدیث کو تمام اس طرح ذکر کیا الا لا یقتل مسلم بکافر ولا ذو عهد فی عهده (مشکوٰۃ ۲ / ۳۰۱) یعنی وہ کافر بھی قتل نہ کیا جائے جو عہد لئے ہو درآنحالیکہ وہ اپنے عہد پر قائم ہو، پس اگر اول کافر میں ذمی معاہد بھی داخل رہے تو تکرار لازم آئے گی حالانکہ عطف تو مغایرت کیلئے آتا ہے پس ذو عہد سے

ذمی کافر ہی مراد ہے، اور بکافر سے دوسرے قسم کا کافر مراد ہے یعنی حربی غیر مستامن۔ (مرقاۃ صفحہ ۵، ہدایہ ۵۴۳ ج ۴)

قتل ناحق ناقابل معافی جرم عن ابی الدرداء رض عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کل ذنب عسی اللہ ان یغفرہ الا من مات مشرکا او من یقتل مؤمنا متعمدا۔ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے شرک کے گناہ کے مانند قتل عمد کے گناہ بھی ناقابل معافی ہے۔

مذاہب (۱) خوارج کہتے ہیں مرتکب کبیرہ (کالقتل) کافر ہو کر مخلد فی النار ہوگا (۲) معتزلہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج تو ہوگا مگر کفر میں داخل نہ ہوگا لیکن مخلد فی النار ہوگا۔ (۳) اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں اگر بغیر توبہ مرجائے تو وہ مشیت خداوندی پر موقوف ہے اگر چاہے رحم و کرم فرما کر بخش دیگا یا گناہ کی سزا دیکر بہشت میں داخل کریگا۔

دلائل خوارج و معتزلہ (۱) حدیث الباب (۲) قولہ تعالیٰ من یقتل مومنا متعمدا فجزائہ جہنم خالدا فیھا (نساء آیت ۹۳)

دلائل اہل السنۃ والجماعۃ (۱) قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذلک لمن یشاء۔ یعنی شرک کے علاوہ اور گناہوں کو جسے چاہے بخش دیتا ہے (۳) عن ابی ھریرۃ رض انہ ؑ من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ، قال ابوذر رض وان زنی وان سرق قال علیہ السلام وان زنی وان سرق ثلاث مرات (بخاری مسلم)

اس طرح وہ تمام احادیث جن میں فقط ایمان پر دخول جنت کو مرتب کیا گیا۔

جوابات (۱) جو شخص قتل مسلم کو حلال جانکر قتل کرے گا اسکو نہیں بخشا جائے گا کیونکہ وہ تو کافر ہے۔ (۲) جو شخص کسی مومن کو اس لئے قتل کرے کہ وہ مومن ہے تو اسکی معافی نہ ہوگی۔ (۳) یہ تغلیظ و تشدید پر محمول ہے جس طرح آیات قرآنی ہے۔ (۱) وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا ومن کفر فان اللہ غنی عن العلمین (آل عمران آیت ۹۶) (۲) یاایھا الذین امنوا انفقوا مما رزقنکم من قبل ان یاتی یوم لا بیع فیہ ولا خلۃ ولا شفاعۃ والکفرون ھم الظلمون (البقرہ آیت ۲۵۴) میں تارک حج و زکوۃ کو زمرہ کافرین میں

تغلیظ و تشدید کی بنا پر داخل قرار دیا گیا تاکہ مسلمان اسی سے احتراز کریں ۔ (۴) خلود سے مکث طویل مراد ہے قاتل کے خلود اور کافر کے خلود میں فرق یہ ہے کہ کافر کا خلود ابدی ہے اس لئے قرآن میں کافروں کے خلود کے ساتھ (ابدًا) کا لفظ آیا ہے قاتل کا خلود غیر ابدی ہے (مرقاة ج ۷ ص ۶۱، فتح الملہم وغیرہ) اگر توفیقِ خداوندی شامل حال ہو تو اسکی تفصیلی بحث مشکوٰۃ اوّل کی کتاب الایمان میں لکھنے کا ارادہ ہے ۔

باپ سے اولاد کا قصاص نہ لیا جانا

فی حدیث ابن عباسؓ ولا یقاد بالولد الوالد اگر کوئی باپ اپنی اولاد کو قتل کر دے تو اسکو مقتول اولاد کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اگر بیٹا اپنے والدین یا دادا، دادی کو قتل کر دے تو اسپر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ بیٹے کو بطور قصاص قتل کیا جائے گا لیکن اگر والدین میں سے کوئی اپنے بیٹے کو یا دادا دادی میں سے کوئی اپنے پوتے کو قتل کر ڈالے تو اس میں اختلاف ہے

مذاہب

(۱) امام مالکؒ فرماتے ہیں اگر باپ نے لڑکے کی طرف تلوار پھینکی جس سے لڑکا مقتول ہوا تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ وفور شفقت کی بنا پر لڑکا کو ادب دینے کے شبہ پر حد ساقط ہو جائے گی اور اگر لڑکا کو قصدًا ذبح کر کے مارا تو قصاص میں باپ کو قتل کیا جائے گا (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ، وغیرہم فرماتے ہیں باپ وغیرہ نے فرزند کو قصدًا ذبح کیا ہو یا قتل کیا ہو بہرصورت بدون قید کے یہ حکم ہے کہ باپ وغیرہ سے قصاص نہ لیا جاوے ۔

دلیل مالک رحمہ اللہ

قولہ تعالیٰ اِنَّ النفسَ بالنّفسِ یہ عام ہے چاہے قاتل والد ہو یا غیر ۔

دلائل ائمہ ثلثہ

(۱) حدیث الباب (۲) انہ علیہ السلام قال لرجلٍ انت ومالك لوالدك ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۲۹۱/۲) ایسی اور بھی روایات و آیات قرآنی ہیں جنمیں ولد کو والد کی طرف اضافت کی گئی جس سے معاملہ قصاص میں شبہ پیدا ہو گیا ۔

(۳) نهى النبى صلى الله عليه وسلم حنظلة بن ابى عامرٍ عن قتل ابيه وكان كافرًا مشركًا محاربًا لله ورسوله فلو جاز للابن قتل ابيه فى حالٍ لكان اولى الاحوال بذلك هذا الحال ولكن النبى عليه السلام نهى عن ذلك كيف وقد قال الله تعالى

وبالوالدین احسانًا (الآیۃ) ووصینا الانسان بوالدیہ (الآیۃ) اعلم ان الوالدۃ کالوالد
والجد والجدۃ کالوالدین

دلیل عقلی باپ اس کے احیاء کا سبب بنا لہذا محال ہے کہ بیٹا اسکی فنا کرنے کا موجب ہو یعنی اس کیلئے حق قصاص ثابت ہو نیز باپ وغیرہ کی والہانہ شفقت و محبت اور بے غرضانہ تربیت سراپا رحمت قصاص کا مانع ہے

جواب حدیث الباب نصوص قرآنیہ کے موافق اور تلقی بالقبول ہونے کیوجہ سے آیت مذکورہ کیلئے مخصص بننے میں کوئی اشکال نہیں ہوسکتا (مظاہر ص ۳۴۳ ج ۳، مرقاۃ ص ۶۲ ج ۷، ہدایہ ص ۵۴۷ ج ۴)

غلام کے قصاص میں مولیٰ کو قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

عن الحسن عن سمرۃ رض قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قتل عبدہ قتلناہ ۔

مذاہب (۱) نخعیؒ اور ثوریؒ کے نزدیک اگر کسی نے اپنے غلام کو قتل کردیا تو غلام کے بدلے میں اس کو قتل کردیا جائے گا (۲) جمہور ائمہ فرماتے ہیں اپنے غلام کو قتل کرنے پر مولیٰ سے قصاص نہیں لیا جائیگا۔

دلیل نخعیؒ و ثوریؒ حدیث الباب ۔

دلائل جمہور (۱) عن عمر رض انہ علیہ السلام قال لا یقاد المملوک من مولاہ و الولد من والدہ (نسائی) (۲) مولیٰ مملوک کے مالک ہونیکی بنا پر قصاص لئے جانے کے متعلق شبہ پیدا ہوگیا والحدود تندریٔ بالشبہات، لہٰذا مولیٰ سے قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے ۔

جوابات (۱) حدیث الباب زجر و تشدید پر محمول ہے (۲) غلام سے مراد وہ شخص ہے جو کبھی غلام رہا ہو پھر آزاد کردیا گیا ہو سابق حال کے اعتبار سے اس کو یہاں غلام سے تعبیر کیا گیا ۔ (۳) حدیث الباب الحر بالحر والعبد بالعبد (الآیۃ) کے ذریعہ منسوخ ہے (۴) خود راوی حدیث حسن رض کا فتویٰ اس کے خلاف ہے لہٰذا یہ ضعیف ہے ۔

دوسرے کے غلام کو قتل کردینے کا مسئلہ

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے غلام کو قتل کردے اور قاتل حُر ہو تو اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) جمہور فرماتے ہیں اس میں قصاص نہیں ۔ (۲) احناف فرماتے ہیں قصاص ہے ۔

دلیل جمہور قولہ تعالیٰ الحر بالحر الخ اس کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے غلام کے بدلہ میں حر کو قتل نہیں کیا جائے گا ۔

دلائل احناف (۱) قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس الخ (۲) کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ (الآیۃ) ان دونوں آیات میں مقتول عام ہے حُر ہو یا عبد الغیر ہو لہٰذا عبد الغیر کو قتل کرنے میں بھی قصاص واجب ہونا چاہیے۔

جوابات: (۱) جمہور کا استدلال صرف مفہوم مخالف سے ہے اور احناف کا استدلال منطوق سے ہے لہٰذا اس کی ترجیح ہونی چاہیے۔

(۲) حُر کو حُر کے مقابلہ میں لانے سے قصاص الحُر بعبد الغیر کی نفی تو نہیں ہوتی لان تخصیص الشیٔ بالذکر لا یدل علی نفی ما عداہ (مرقاۃ ص۶۲ ج۷ ہدایہ ص۵۴۶ ج۴ وغیرہما)

مقدار دیّت مغلظہ کی نوعیّت میں اختلاف فی حدیث عمرو بن شعیب قال علیہ السلام من قتل متعمدًا دفع الیٰ اولیاء المقتول فان شاؤا قتلوا وان شاؤا اخذوا الدیۃ وھی ثلثون حقۃ وثلثون جذعۃ واربعون خلفۃ وما صالحوا علیہ فھو لھم۔

یعنی قتل عمد میں ورثاء مقتول چاہے بقضاء قاضی قاتل کو قتل کردیں یا چاہے اس سے دیت یعنی خون بہا لیں، امام اعظمؒ اور شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد کی دیت شبہ عمد کی طرح ہے (گو امام مالکؒ وغیرہ سے مختلف روایات ہیں) یعنی دیت مغلظہ جس میں صرف اونٹ واجب ہوتے ہیں وہاں بالاجماع سوّ اونٹ ادا کرنے ہوں گے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ وہ سوّ اونٹ کس نوعیت کے ہوں گے۔

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور محمدؒ کے نزدیک تین قسم کے اونٹ دینے ہونگے (۱) تیس ۳۰ حقے یعنی جو تین سال گذر کر چوتھے سال میں داخل ہوئے ہوں۔ (۲) تیس ۳۰ جذعے یعنی جو چار سال گذر کر پانچویں سال میں پڑے ہوں۔ اور چالیس ۴۰ خلفات یعنی وہ اونٹنیاں جو حاملہ ہوں۔

(۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک چار قسم کے اونٹ دینے ہوں گے (۱) پچیس ۲۵ بنت مخاض یعنی جس کے ایک برس ختم ہوکر دوسرا برس شروع ہوا ہو (۲) بنت لبون یعنی جس کے دوسرا برس گذر کر تیسرا برس شروع ہوا ہو۔ (۳) پچیس ۲۵ حقے (۴) پچیس ۲۵ جذعے۔

دلیل شافعیؒ حدیث الباب۔

دلائل ابو حنیفہؒ وغیرہ (۱) عن السائب بن یزید قال کانت الدِّیَةُ علےٰ عهد رسول الله صلی الله علیہ وسلم اربعًا خمسًا وعشرین جذعة وخمسًا وعشرین حِقّة وخمسًا وعشرین بنت لبون وخمسًا وعشرین بنت مخاض (المغنی، لمعات)

(۲) قال عبد الله بن مسعودؓ فی شبه العمد خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وخمس وعشرون بنات لبون وخمس وعشرون بنات مخاض (ابوداؤد، دارقطنی ۲/۵۱۶، مرقاة ۷/۴۲) قال مُلّا علی قاریؒ هذا وان کان موقوفا الا انه فی حکم المرفوع لان المقادیر لا تعرف بالرای ۔

جوابات حدیث الباب کے متعلق صحابہ کرام کے مابین اختلاف تھے کیونکہ حضرت علیؓ سے روایت اس طرح ہے فی شبه العمد ثلاث وثلثون حقة وثلاث وثلثون جذعة واربع وثلثون خلفة نیز دوسرے صحابہ سے بھی مختلف روایات ہیں ۔ ۔ ۔ فلذا قال العلامة رشید احمد الکنکوهی اختلف الروایات فیها ۔ ففی بعضها ذکر الخلفات ثلثة و اربعین وفی الاخری ذکرها اربعة وثلثین وفی بعضها الخلفات اربعون فقط وذکر فی بعضها ان تکون الکل خلفات فلما لم یتعین بهذه الروایات شئ اخذنا بروایة ابن مسعودؓ وفیه من کل قسم خمس وعشرون لانها روایة فقیه مع ان فیه تغلیظًا بالنسبه الیٰ دِیَةِ الخطاء (الکوکب الدری ص۳۹۶) وایضًا اخذنا بروایة السائب بن یزید لان فیه من کل قسم خمس وعشرون ، هٰذا اولےٰ للعمل لانهٗ متیقن (التعلیق ۴/۱۳۲ ہدایہ ۴/۵۶۸)

ویسعیٰ بذمتهم ادناهم کی تشریح فی حدیث علیؓ قال علیه السلام المسلمون تتکافأ دماءهم ویسعٰی بذمتهم ادناهم ویرد علیهم اقصاهم الخ ۔

یعنی قصاص اور دیت کے لینے دینے میں سب مسلمان برابر ہیں ، امیر و غریب اور مرد و عورت میں کوئی فرق نہیں ہے : قولہ یسعیٰ بذمتهم ادناهم کا مطلب یہ ہے کہ اگر مسلمانوں میں کوئی ادنیٰ ترین فرد مثلاً غلام یا عورت کسی کافر کو امان دیدے تو سب مسلمانوں کیلئے ضروری ہے کہ اس کافر کو امان دیدیں ۔

قولہ علیہ السلام ویرد علیهم اقصاهم کے دو مطلب ہیں (۱) اگر کسی ایسے مسلمان نے جو دار الحرب سے

دور رہا ہے، کسی کافر کو امان دے رکھی ہے تو ان مسلمانوں کیلئے جو دار الحرب کے قریب ہیں یہ جائز نہیں ہے کہ اس مسلمان کے عہد امان کو توڑیں (۲) جب مسلمانوں کا لشکر دار الحرب میں داخل ہو جائے اور مسلمانوں کا امیر لشکر کے ایک دستہ کو کسی دوسری سمت بھیج دے اور پھر وہ دستہ مال غنیمت لیکر واپس آئے تو وہ مال غنیمت صرف اسی دستہ کا حق نہیں ہوگا بلکہ وہ سارے لشکروں کو تقسیم کیا جائے گا یعنی اسی صورت میں یُرَدّ کا مفعول محذوف ہے ای ویردّ الغنیمۃ علیھم (مظاہر حق ۳۷۶ ج ۳، مرقاۃ ص ۶۵ ج ۷)۔

اندھا دھند مارے جانے کا حکم

س: سنہ ۱۳۹۶ھ ۱۳۹۹ھ
وفاق المدارس پاکستان - ابو داود، موطا محمد -

فی حدیث طاؤس۔ قال علیہ السلام من قتل فی عِمِّیَّۃ فی رمی یکون بینھم بالحجارۃ او جلد بالسیاط او ضرب بعصًا فھو خطاء وعقلہ عقل الخطاء۔

یعنی جو شخص لوگوں کے درمیان پتھراؤ میں یا کوڑوں اور لاٹھیوں کی مار میں اندھا دھند مارا جائے تو یہ قتل خطاء کے حکم میں ہوگا اور اس کی دیت قتل خطاء کی دیت ہے۔

امام اعظمؒ وغیرہ فرماتے ہیں یہاں پتھر وغیرہ کا ذکر اتفاقی ہے، مراد یہ ہے کہ کسی بھی مثقل (بھاری) چیز کی ضرب سے مر جائے تو یہ قتل قصاص کو واجب نہیں کرتا بلکہ اس میں دیت قتل خطاء واجب ہوتی ہے، انکی اصطلاح میں اس قتل کو "شبہ عمد" کہا جاتا ہے لہٰذا ان کے نزدیک مذکورہ چیزیں پتھر اور لاٹھی اپنے مطلق معنی پر محمول ہیں خواہ وہ ہلکی ہوں یا بھاری لیکن شافعیؒ اور صاحبینؒ وغیرہم کے نزدیک یہ چیز ہلکی اور غیر مثقل ہونے پر محمول ہیں کیونکہ جو قتل کسی ایسی چیز سے ہو جس سے اکثر ہلاکت واقع ہو جاتی ہو تو وہ ان کے نزدیک قتل عمد میں داخل ہوگا۔

اقسام قتل مع احکام

معلوم رہے کہ وہ قتل جس سے قصاص، دیت، کفارہ یا وارثت سے محرومی جیسے شرعی احکام متعلق ہیں اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطاء (۴) قتل جاری مجرائے خطاء (۵) قتل بالسبب

تعریف قتل عمد کسی شخص کو جان بوجھ کر بالقصد آلۂ قتل "ہتھیار" یا کسی ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے تفریق اجزاء ہوتی ہے، جیسے تلوار، چھری، بندوق کی گولی، توپ کا گولا، یا بم وغیرہ

حکم قتل عمد (۱) قاتل کو قصاصًا قتل کیا جائے گا۔ (۲) مگر یہ کہ اگر مقتول کے ورثاء اس کو معاف کردیں یا دیت لینے پر راضی ہوجائیں تو عندالاحناف کوئی کفارہ بھی واجب نہیں ہاں عندالشوافع کفارہ واجب ہے۔ (۳) وہ مقتول کی وراثت سے محروم ہوجائے گا۔
(۴) قاتل جہنم کی طویل ترین سزا کا مستحق ہوگا کیونکہ یہ اکبرالکبائر ہے۔

تعریف قتل شبہ عمد امام اعظمؒ کے نزدیک شبہ عمد یہ ہے کہ قاتل ایسے آلات سے قتل کرے جو عام طور پر قتل کیلئے موضوع نہیں نیز اس سے گوشت اور چمڑا بھی نہ کٹتا ہو جیسے پتھر، لکڑی، وغیرہ، شافعیؒ ابویوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک کسی کو ایسے پتھر یا لکڑی، یا ایسی ہلکی چیز سے قتل کرنا جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہ ہو۔

حکم اس کا حکم یہ ہے بطور کفارہ مومن غلام یا مومنہ باندی آزاد کرنا ہوگا، قاتل کے عاقلہ (برادری کے لوگوں) پر دیت مغلظہ واجب ہوگی جس کی تفصیل پچھلی صفحے میں گذرچکی (۳) وراثت سے محروم ہوجائے گا (۴) آخرت میں مستحق عذاب ہوگا۔

قتل خطاء اس کی دو قسمیں ہیں (۱) خطاء فی القصد (۲) خطاء فی الفعل۔
پہلی قسم کی صورت یہ ہے مثلاً ایک چیز کو شکار گمان کر کے تیر یا گولی کا نشانہ بنایا گیا مگر وہ آدمی نکلا یا کسی کو حربی کافر سمجھ کر تیر مارا مگر وہ مسلمان نکلا دوسری قسم کی مثال یہ ہے کسی خاص نشانہ پر تیر یا گولی چلائی گئی لیکن وہ کسی آدمی کو جالگی اور وہ مرگیا۔

حکم (۱) دیت اور کفارہ دونوں واجب ہونگے (۲) اور یہ دیت بالاتفاق تین سال میں عاقلہ ادا کریگا۔ (۳) وراثت سے محروم ہوگی۔ (۴) عزیمت اور مبالغہ فی الاحتیاط کو ترک کرنے کی وجہ سے فی الجملہ گناہگار ہوگا۔

قتل جاری مجریٰ خطاء یعنی فعل قتل قاتل کے قصد کے بغیر پایا جائے، مثلاً ایک شخص نیند میں کسی شخص پر گرے اور اسے ہلاک کردے یا پہلو بدلے اور اپنے ہمسائے کو نیند میں اپنے بھاری پن کیوجہ سے کچل ڈالے۔
اس کا حکم قتل خطاء کے مانند ہے۔

قتل بالسبب یعنی کسی شخص کے قتل کا سبب بننا، مثلاً کوئی شخص غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر مملوکہ جگہ میں پتھر رکھدیا پس گڑھے میں کوئی شخص گر کر مرگیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھاکر مرگیا۔

حکم عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں آتا اور مقتول کے وارث ہونیکی صورت میں وراثت سے محروم نہ ہو گی (مظاہر حق ص۴۸ ج۳ ق۸، ہدایہ ص۵۴۳ ج۴ وغیرہما)۔

زہر اور جادو سے قتل کا حکم کھانے میں زہر ملا کر یا جادو سے قتل کر دیا جائے تو یہ بھی قتل کیطرح ہے بلکہ اس سے بھی بدتر ہے قتل تو بر ملا ہوتا ہے اس سے نجات بھی ممکن ہے لیکن ان چیزوں سے بچنا بہت مشکل ہے، دنیوی احکام جاری کرنا تو دشوار ہے لیکن ضرور جہنم کی طویل ترین سزا کا مستحق ہوگا۔

بَابُ الدِّيَاتُ

دیت کے لغوی معنیٰ اصطلاحی معنیٰ اور نصاب دیت

دیة باب ضرب یضرب کا مصدر ہے بمعنی خون بہا دینا، اصطلاح شریعت میں دیت اس مال کا نام ہے جو کسی مقتول کی جان یا کسی کے اعضاء وجوارح کو ناقص (مجروح) کرنے کے بدلے میں دیا جائے، یہ بقول ابن العربی امت محمدیہ کے لئے خاص ہے اور یہ قرآن وحدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے ہاں نصاب دیت میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) احناف کے نزدیک نصاب دیت تین چیزیں ہیں (۱) سو ۱۰۰ اونٹ (۲) ایک ہزار ۱۰۰۰ دینار (۳) دس ہزار درہم، یہ باعتبار وزن سبعہ کے ہیں جس کی مقدار باعتبار وزن ستہ کے بارہ ہزار ہیں۔

(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک کپڑے کے دو سو ۲۰۰ جوڑے، ایک ہزار ۱۰۰۰ بکریاں اور دو سو ۲۰۰ بھینسیں بھی نصاب میں شامل ہیں، اگر ان چیزوں کے بدلے میں انکی قیمت ادا کر دی جائے تب یہ بھی بالاجماع جائز ہے۔

اقسام دیت دیت دو طرح کی ہوتی ہے (۱) دیت مغلّظہ (۲) دیت مخفّفہ

دیت مغلّظہ میں صرف اونٹ واجب ہوتے ہیں اور یہ صرف دو صورتوں میں ادا کی جائیگی۔

(۱) قتل شبہ عمد (۲) قتل عمد بشرطیکہ اولیاء مقتول قصاص نہ لیکر دیت پر رضامندی ظاہر کریں جس کی تفصیلی بحث پچھلے صفحات میں گذر چکی ہے۔

(۲) دیت مخفّفہ یہ ہے کہ اگر سونے کی قسم سے دیجائے تو ایک ہزار دینار، اور اگر چاندی کی قسم سے دیجائے تو دس ہزار درہم ہے اور یہاں بھی اگر اونٹ ادا کئے جائیں تو پانچ طرح کے سو ۱۰۰ اونٹ

ادا کرنے ہونگے یعنی بیس ۲۰ ابن مخاض بیس ۲۰ بنت مخاض، بیس ۲۰ بنت لبون، بیس ۲۰ حقہ اور بیس ۲۰ جذعہ یہ دیت مخففہ قتل خطاء، قتل جاری مجرای خطاء اور قتل بالسبب میں ادا کی جاتی ہے خواہ دیت مخففہ ہو یا مغلظہ یہ تین سالوں میں ادا کی جائے گی۔ (ہدایہ ص ۵۶۸ ج ۴، مظاہر حق ص ۵ ج ۳ ق ۹ وغیرہما)

حمل کے بچہ کی دیت عن ابی هريرة رض قال قضىٰ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فى جنين امرأةٍ من بنى لحيان سقط ميتًا بغرة عبد او امة ثم ان المرأة التى قضىٰ عليها بالغرة توفيت الخ یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بنی لحیان کی ایک عورت کے اس بچہ کی دیت میں جو مرکر اس کے پیٹ سے گر پڑا تھا (عاقلہ پر) غرہ واجب کیا تھا اور غرہ سے مراد غلام یا لونڈی ہے پھر وہ عورت (کہ جس کے عاقلہ پر غرہ واجب کیا تھا) مرگئی

جنین کی تحقیق جب تک عورت کا حمل پیٹ میں رہے وہ جنین ہے اگر وہ زندہ جنا تو وہ ولد ہے اور اگر مردہ یا ناتمام پیدا ہوا تو وہ سقط (بکسر السین وسکون القاف) ہے۔

قولہ امرأة من بنى لحيان اور اس کی متصل روایت میں جو "امرأتان من هذيل" ہے اس کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ بنی لحیان ہذیل کی ایک شاخ ہے۔

قولہ سقط ميتًا یہ قید احترازی ہے کیونکہ اگر زندہ پیدا ہو کر مرگیا اسوقت تو پوری دیت ادا کرنی ہوگی جس کی تفصیلی بحث آگے آرہی ہے۔

غرۃ کی توضیح غرۃ اصل میں تو اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے پھر سفید رنگ کے غلام یا لونڈی کو بھی غرۃ کہا جانے لگا اسی بناء پر حدیث بالا میں عبد او امۃ اگر رفع کے ساتھ ہو تو ھی مبتداء محذوف کی خبر ہے اور جر کے ساتھ ہو تو غرۃ سے بدل ہے یا اس کا مضاف الیہ ہے، اگرچہ سفید رنگ کے غلام اور لونڈی کو غرۃ کہا جاتا ہے تاہم تمام فقہاء کرام (سوائے ابو عمرو بن العلاء) کے نزدیک اس سے مطلق غلام یا لونڈی مراد ہے یعنی پانچ اونٹ یا پانچ سو درہم یا پچاس دینار جو دیت کا بیسواں حصہ ہے:۔ كما روى انه عليه السلام قال فى الجنين غرة عبد او امة قيمته خمس مائة وعن النخعى الغرة خمس مائة درهم وعن زيد بن اسلم ان عمر بن الخطاب رض قوم الغرة خمسين دينارا، ذكره الزيلعى فى نصب الراية ص ۳۸۱ ج ۴۔

دیتِ جنین غرّہ ہونیکی حکمت | جنین ذوجہتین چیز ہے ایک حیثیت سے وہ نفوسِ بشریہ سے ایک نفس ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسکی دیت میں نفس دیا جائے اور دوسری جہت سے وہ ماں کا ایک عضو ہے وہ مستقل کوئی ذات نہیں کیونکہ وہ بغیر والدہ نہیں بچ سکتا اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسکو دیت میں اعضاء کے منزلہ میں قرار دیا جائے لہٰذا ان دونوں جہت کی رعایت کرتے ہوئے اس کی دیت غرّہ یعنی غلام یا لونڈی کو مقرر کیا گیا کیونکہ ان دونوں میں مالیت اور نفس دونوں جہتیں موجود ہیں ۔

عبدًا او امۃً یہ کلام کس کا ہے | بعض نے کہا یہ کلامِ راوی ہے لیکن قول محقق یہ ہے کہ یہ نبی علیہ السلام کا کلام ہے ۔

دلیل | یہ واقعہ ابوہریرۃؓ مغیرۃؓ، ابن عباسؓ، حمل بن مالکؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ، ابوالملیحؓ، اور عویمؓ ان آٹھ صحابہ سے صحاح ستہ وغیرہ میں روایت ہے، یہ بہت بعید ہے کہ یہ تمام صحابہؓ متفق ہوکر اسکو تفسیر کیلئے داخل کر دیا ہو !

امرأۃ متوفاۃ جانیہ ہونے کی صورت میں اشکال مع جوابات | قولہ علیہ السلام : ان المرأۃ التی قضٰی علیھا بالغرۃ توفیت ۔ ظاہر تو یہ ہے کہ متوفاۃ جانیہ ہے لیکن اشکال یہ ہے اس کی متصل آنے والی روایت میں تو یہ صریح ہے فقتلھا وما فی بطنھا یعنی وہ عورت بھی مرگئی اور اسکے پیٹ کا بچہ بھی مرگیا یعنی مجنی علیہا متوفاۃ ہے ۔

جوابات | (۱) مجنی علیہا اور جنین دونوں مر جانے کے بعد جانیہ بھی مرگئی، اسوقت قضٰی علیھا سے قضٰی علٰی عاقلۃ الجانیۃ مراد ہے حذف مضاف کی وجہ یہ ہے کیونکہ ہر حال میں غرّہ عاقلہ پر واجب ہوتا ہے اور قولہٗ بنیھا، زوجھا، وعصبتھا میں ھا ضمیر جانیہ کیطرف راجع ہے ۔ (۲) اگر ثانی روایت کے قرینہ پر امرأۃ متوفاۃ مجنیہ کو کہا جائے تو قضٰی علیھا بالغرۃ کے معنی قضٰی لھا بالغرۃ ہوں گے یعنی علٰی بمعنی لام ہے کما فی قولہ تعالٰی ویکون الرسول علیکم شھیدًا ای شھیدًا لکم لتضمین معنی الرقیب، یہاں حفظ کے معنی کی تضمین کے طور پر عبارت ایسی ہے فیحفظ علیھا حقّھا قاضیا لھا بالغرۃ ۔ (۳) دونوں حدیثوں کا واقعہ دو مختلف عورتوں سے متعلق ہے ۔

عاقلہ میراث کے مستحق نہیں | قولہٗ بان میراثھا لبنیھا وزوجھا والعقل علی

عصبتها ، یعنی عورتِ جانیہ کی میراث اس کے بیٹوں اور خاوند کیلئے ہے اور اسکی دیت اس کے عاقلہ پر ہے اور عصبہ سے مراد عاقلہ ہے اس جملہ سے یہ واضح کرنا مقصد ہے کہ اگرچہ اس کی دیت عاقلہ پر واجب ہو گی لیکن وہ عاقلہ اس کی میراث کے وارث نہیں قرار پائیں گے بلکہ اس کی میراث تو انہی لوگوں کو ملے گی جو اس کے شرعی وارث ہیں جس پر اگلی حدیث کے الفاظ " ورثها ولدها ومن معهم " دال ہیں لہٰذا یہاں صرف بیٹوں اور خاوند کی تخصیص اس بنا پر ہے کہ اس کے ورثاء صرف یہی لوگ موجود تھے

مصداق عاقلہ میں اختلاف | قولہٗ والعقل علیٰ عصبتها ، عقل کے معنی باندھنا ہے[1] چنانچہ بر فنا را اولیاء مقتول قاتل دیت کے اموال یعنی اونٹ کو مقتول کے فناء دار میں لاکر باندھ دینے کی عادت عرب میں معروف تھی اس لئے دیت کو عقل کہا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے دیت کے ادا کرنے والے عصبہ کو عاقلہ کہا جاتا ہے ، یا یہ کہا جائے کہ عقل کے معنی[2] روکنے اور منع کرنے کے ہیں اور دیت کے طریق کار سے لوگوں کی جانیں مفت میں چلی جانے سے محفوظ ہو جاتی ہیں اس لئے خون بہا کو عقل کہتے ہیں اور مصداق عاقلہ میں اختلاف ہے ۔

مذاہب | ① امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں قاتل کے عاقلہ عصبہ یعنی اس کا قبیلہ ، خاندان اور رشتہ برادری سے متعلق رکھنے والے مخصوص افراد ہیں ۔

② امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مصداق ہم پیشہ جماعت جو ایک دوسرے کی امداد و تناصر کرتے ہیں

دلائل شافعیؒ و احمدؒ | قالا ① ان العقل کان علیٰ عشیرۃ القاتل فی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا نسخ بعدہ (٢) عن الشعبی قال جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عقل قریش وعقل الانصار علی الانصار (ابن ابی شیبہ ، الدرایۃ)

ادلۂ احناف | ان عمرؓ لما دوّن الدواوین جعل العقل علیٰ اهل الدیوان وکان ذٰلک بمحضر من الصحابۃ من غیر نکیر منهم ولیس ذٰلک بنسخ بل هو تقریر معنیً لان العقل کان علیٰ اهل النصرۃ وقد کانت بانواع کالقرابۃ وغیر ذٰلک (الدرایۃ) " حضرت عمرؓ نے حکومت کے ہر ہر شعبہ کیلئے دواوین مرتب فرمائے تھے اور دیت ان اہل دیوان پر لازم کر دی تھی ، یہ بات صحابہ کرام کے مجمع میں واقع ہوئی کسی سے انکار نہیں پایا گیا یہ آنحضرت ﷺ کے قول کا نسخ نہیں بلکہ باعتبار معنی آنحضرت ﷺ کی بات کی تقریر ہے کیونکہ دیت تو ہر شخص کے مددگاروں پر واقع ہوتی تھی آنحضرت ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں اس

نصرت کے اسباب مختلف ہوتے تھے چنانچہ قاتل کے ساتھ انکا رشتہ داری ہے یا ولاء کا تعلق ہے وغیرہ وغیرہ الغرض دواوین مرتب ہونے کے بعد مددگاری اور نصرت باعتبار معنی اہل دیوان پر عائد ہوگئی اسی بنا پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر آج کل تناصر وتعاون پیشوں کے طریق پر رائج ہوتا ہو تو ایک پیشہ میں منسلک افراد عاقلہ قرار دئے جائیں گے نیز جب عصر حاضر میں تناصر ٹریڈ یونیین {শ্রমিক জোট সমূহ - Trade union } اور سیاسی پارٹیوں میں پایا جارہا ہے تو اگر کسی پارٹی کے کسی فرد نے کسی دوسرے پارٹی کے فرد کو قتل کر دے تو یہ دیت پارٹی پر لازم ہوگی ۔

مصداق عاقلہ ہم پیشہ جماعت ہونیکی حکمتیں (۱) قاتل جب فعل قتل کا ارتکاب کرتا ہے تو اس اقدام میں خارجی قوت وطاقت کو بڑا دخل ہوتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ قتل کی پاداش میں جب میں پکڑا جاؤں گا تو میرے حمایتی (ہم پیشہ جماعت یا پارٹی وغیرہ) میری مدد کو پہنچیں گے اس لئے دیت کی ادائیگی ان پر لازم کردیجائے گی تاکہ یہ لوگ اپنے میں سے ناسمجھ اور بیوقوف لوگوں کو اس قسم کی حماقتوں سے روکیں ۔ (۲) خون بہا کا مال بھی کافی مقدار میں ہوتا ہے اس لئے سب پر ڈالنے سے وصولی میں بھی آسانی ہو جاتی ہے ہر ایک شخص ادا بھی اس خیال سے کردیتا ہے کہ کل اگر مجھ سے بھی اس قسم کا فعل سرزد ہوگیا تو یہی لوگ میرا خون بہا ادا کردیں گے (جواہر الفقہ صـــ ۲۱۲/۲)

اگر قاتل کیلئے اسی مددگار جماعت نہ ہو تو دیت بیت المال ادا کرے گا اگر بیت المال کا انتظام ہی نہیں تو قاتل کے اموال سے ادا کرائے ۔

جواب : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رضؓ کے زمانہ میں جو خاندان اور برادری والوں پر دیت لازم ہوتی تھی یہ دواوین مرتب ہونے سے پہلے کا حکم ہے اور حضرت عمر رضؓ کے فیصلہ پر تو صحابۂ کرام کا اجماع متحقق ہوا (رد المحتار صـــ ۵۶۶/۵ ، تکملۂ فتح الملہم صـــ ۳۸۰/۲ ، ہدایہ صـــ ۶۲۹/۴ ، المبسوط للسرخسی وغیرہا)

قطع اعضاء کے متعلق قاعدۂ کلیہ | فی حدیث ابی بکر بن محمد ، وفی الانف اذا اوعب جدعه الدیة مائة من الابل الخ ۔ اور ناک کی دیت (جبکہ وہ پوری کاٹی گئی ہو) ایک سو اونٹ ہیں اور دانتوں کی دیت (جبکہ وہ سب توڑ گئے ہوں) پوری دیت ہے آنحضرت ﷺ نے دیت کے سلسلے میں یہ ضابطۂ کلیہ بیان فرمادیا ہے کہ اگر اعضاء جسم کے کسی ایک عضو کی

جنس منفعت بالکل زائل کردی جائے یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے اس کو پورا مٹا دیا جائے تو ایسی صورت میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ ایک طرح کا جانی نقصان ہے اسکو انسانی عظمت کی وجہ سے پورا نفس تلف کرنے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اس ضابطہ کی بنا پر آنحضرت صلعم نے ان مخصوص اعضاء جن کے نقصان سے انسان کے جمال و کمال میں فرق آجاتا ہے اور آدمی کی عظمت تخلیق مجروح ہوتی ہے جیسے ناک، زبان اور آنکھیں وغیرہ کی پوری دیت دینے کا حکم فرمایا ہے اور اس قاعدہ پر اور بھی بہت فروعی مسائل نکلتے ہیں، مثلاً اگر ناک کا نرمہ یا ناک کا کوئی نتھنا کاٹا تو پوری دیت واجب ہوگی ہاں اگر ناک کے نرمہ کے ساتھ بانسا بھی کاٹ دیا گیا تو ائمہ کے مابین اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک ناک کا نرمہ کاٹنے پر ایک دیت ہے اور بانسا کاٹنے پر حکومت عدل کے ماتحت علیحدہ ضمان دینا ہوگا کیونکہ یہاں دو اعضاء کی منفعت اور جمال ختم کر دیا گیا ہے۔ (۲) احنافؒ، موالکؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک ایک دیت واجب ہوگی کیونکہ (۱) حدیث الباب میں پوری ناک کاٹنے پر ایک دیت کا حکم دیا گیا ہے (۲) ایک ہڈی ہونے کی حیثیت سے عضو واحد قرار دیتے ہوئے ایک دیت واجب ہونا چاہئے۔

جواب حدیث صریح کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں۔

مسائل مختلفہ (۱) منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک ایسے شخص پر چار دیتیں واجب کی تھیں جس نے ایک شخص کو اگرچہ ایک ہی زخم پہونچایا تھا مگر اس ایک زخم کی وجہ سے اسکی عقل، سماعت، بصارت اور اس کی بول چال کی قدرت یعنی چاروں چیزیں زائل ہوگئی تھیں (۲) اگر کوئی شخص کسی کی ڈاڑھی مونڈ ڈالے اور پھر وہ نہ نکلے تو اس کی وجہ سے مونڈنے والے پر دیت لازم ہوگی کیونکہ اس نے اپنی اس حرکت سے چہرۂ انسانی کے جمال و موزونیت کو ختم کر دیا کیونکہ ڈاڑھی اپنے وقت پر باعث حسن و جمال ہے اس طرح سر کے بال اکھاڑ ڈالے اور بال نہ جمے تو اسپر پوری دیت واجب ہے کیونکہ بال باعث حسن ہے چنانچہ جن لوگوں کو سر پر خلقۃً بال نہیں ہوتے وہ بتکلف اپنے سر کو چھپائے رکھتے ہیں اس لئے ان کے ازالہ میں دیت واجب ہونی چاہئے (مرقاۃ ص۷ ج۷، ہدایہ ص۵۷ ج۴، مظاہر حق ص۶۱ ج۳ ق۹)

مسلمان اور ذمی کافر کی دیت فی حدیث عمرو بن شعیب دیة الکافر نصف دیة المسلم لاجلب ولاجنب الخ

مذاہب (۱) مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے (۲) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور اسحٰقؒ کے نزدیک کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا ثُلث (تہائی) ہے (۳) احنافؒ، ثوریؒ، حمادؒ، نخعیؒ، عطاءؒ، مجاہدؒ اور علقمہؒ کے نزدیک مسلمان کیطرح اس کی بھی پوری دیت ہے یہ اختلاف ذمّی کافر کے بارے میں ہے حربی کافر کی بالاجماع کوئی دیت نہیں ہے ۔

دلیل مالکؒ حدیث الباب ۔

دلائل شافعیؒ وغیرہ (۱) عن عمرؓ انہٗ قال دیۃ الیھودی والنصرانی اربعۃ آلاف ودیۃ المجوسی ثمان مائۃ درھم وفی روایۃ انہٗ قضٰی فی الیھودی والنصرانی اربعۃ آلاف درھم وفی المجوسی ثمان مائۃ درھم (مسند امام شافعیؒ)

(۲) عن عمرو بن شعیب ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فرض علی کل مسلم قتل رجلاً من اھل الکتاب اربعۃ آلاف درھم (مصنف عبدالرزاق، دارقطنی، زیلعی)

دلائل احنافؒ وثوریؒ وغیرہم (۱) قولہ تعالٰی وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ (نساء آیت ۹۲) مفسّرین کی ایک جماعت تحریر فرماتے ہیں کہ ”بینهم میثاق“ کی ضمیر ایسے مقتول کافر کی طرف راجع ہے جو ذمی یا معاہد ہو لہٰذا اس سے کافر ذمی اور معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کی برابر ہونا ثابت ہوا کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ دیت سے دیت معہودہ مراد ہے اور وہ مومن کی دیت ہے (تفسیر قرطبی ص۳۲۵ ج۵، احکام القرآن للجصاص ص۲۳۹-۲۴۴ ج۲ وغیرہ) ۔

(۲) عن ابن المسیّب قال علیہ السّلام دیۃ کل ذی عھد فی عھدہٖ الف دینار (کذا فی الھدایۃ واخرجہٗ ابو داؤد فی مراسیلہ)

دیت مسلم الف دینار ہے اور آنحضرتؐ نے دیت ذمی بھی الف دینار قرار دی لہٰذا دونوں کی دیت برابر ثابت ہوئی ۔

(۳) عن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمٰن قال کان عقل الذمی مثل عقل المسلم فی زمن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وزمن ابی بکرؓ وزمن عمرؓ وزمن عثمانؓ (رواہ ابو داؤد فی مراسیلہ ومحمدؒ فی آثارہ)

(۴) عن ابن مسعودؓ دیة المعاهد مثل دیة المسلم (زیلعی، مصنف عبدالرزاق)

(۵) ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، علیؓ اور اسامہ بن زیدؓ سے بھی اس قسم کی روایات ہیں۔ (احکام القرآن للجصاص ص۲۳۹ ج۲ وغیرہ)۔

دلیل عقلی | لان الذمی حرّ معصوم الدم فتکمل دیتہ کالمسلم۔

جوابات | (۱) موالکؒ اور شوافع کی روایات سے ہماری روایات زیادہ مشہور اور قوی ہیں کیونکہ ان پر صحابہؓ اور خلفاء راشدین کا عمل پایا گیا ہے۔

(۲) آیت قرآنی کے مقابلے میں خبر واحد قابل حجت نہیں۔ (۳) قولہ علیہ السلام، اموالھم کاموالنا ودماؤھم کدمائنا، اس حدیث صحیح کے ذریعہ انکی احادیث منسوخ ہیں (ہدایہ ص۵۷ ج۴ مرقاة ص۷۹ ج۷ التعلیق ص۱۴۲ ج۴)

لاجلب ولاجنب کی تشریح | جلب کے معنی یہ ہیں کہ زکوٰة وصول کرنے والے مویشیوں کی زکوٰة لینے کیلئے جائے تو وہ کسی ایسی جگہ قیام کرے جو مویشیوں کے مالکوں کے مکانات سے دور ہو اور ان کو حکم دے کہ اپنے اپنے جانور لے کر اس کے پاس حاضر ہو "جنب" کے معنی یہ ہیں کہ مویشیوں کے مالک اپنی اپنی مویشی لے کر زکوٰة وصول کرنے والے کی قیامگاہ سے دور چلے جائیں اور زکوٰة وصول کرنے والے سے کہیں کہ وہ ان کے پاس پہنچکر زکوٰة کے مویشی حاصل کرے، آپؐ نے ان دونوں باتوں سے منع فرمایا کیونکہ پہلی صورت میں مویشیوں کے مالکوں کو تکلیف ہوگی اور دوسری صورت میں زکوٰة وصول کرنے والا تکلیف ومشقت میں مبتلا ہوگا اس کی تفصیلی بحث انشاء اللہ کتاب الزکوٰة میں آئے گی (مظاہر حق ص۱۴ ج۳ ق۱۹)

دیت خطا کے بارے میں اختلاف | عن خشف بن مالك عن ابن مسعودؓ قال قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی دیة الخطاء عشرین بنت مخاض وعشرین ابن مخاض ذکور وعشرین بنت لبون وعشرین جذعة وعشرین حقة۔

مذاہب | شعبیؒ، نخعیؒ، حسن بصریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کے علاوہ سب علماء متفق ہیں کہ دیت الخطا اگر اونٹوں سے ادا کی جائے تو پانچ قسم کے سو۱۰۰ اونٹ ادا کرنے ہوں گے لیکن اختلاف صرف اس قدر ہے کہ (۱) شوافعؒ موالکؒ اور لیثؒ کے

نزدیک بیس ابن مخاض کی جگہ میں بیس ابن لبون ہوں گے۔ (۲) امام اعظمؒ اور احمدؒ وغیرہ کے نزدیک بیس ابن مخاض ہیں نہ کہ ابن لبون۔

دلیل شوافع وموالکؒ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودی قتیل خیبر بمائة من ابل الصدقة ولیس فی اسنان ابل الصدقة ابن مخاض انما فیها ابن لبون (شرح السنة، مشکوٰة ج۲ ص۳۰۳) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے ان اونٹوں میں کوئی اونٹ ابن مخاض (ایک برس ختم ہوکر دوسرا برس شروع ہوا ہو) نہ تھا بلکہ ابن لبون تھا یعنی جس کا دوسرا برس گذر کر تیسرا برس شروع ہوا ہو لہٰذا قتیل خیبر کے مانند دوسرے قتیل کی دیت میں بھی ابن لبون ہونا چاہیئے۔

دلیل احناف حدیث الباب اس میں ابن مخاض کی تصریح ہے۔

جوابات (۱) ابن مسعودؓ کی حدیث میں جو ابن مخاض ہے یہ بنسبت ابن لبون کے اقل اور اہون ہے لہٰذا یہ حالت خطا سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ مخطی معذور ہوتا ہے، اور اقل یقینی ہوتا ہے

(۲) ابن مخاض موجود نہیں تھے اس لئے اس کی جگہ میں ابن لبون دئے تھے جس پر حدیث شرح السنة بھی دال ہے۔ (۳) ابن مسعودؓ افقہ ہیں لہٰذا انکی روایت کی ترجیح ہونی چاہیئے۔

اعتراض صاحب مصابیح نے دلیل احناف پر دو اعتراض کئے (۱) یہ حدیث ابن مسعودؓ پر موقوف ہے (۲) اس کے راوی خشف غیر معروف شخص ہے جو صرف اس حدیث کیذریعہ پہچانے جاتے ہیں۔

جوابات (۱) یہ اگر حدیث موقوف بھی تسلیم کی جائے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ تعادیر کے متعلق حدیث موقوف حکماً مرفوع ہے (۲) خشف بن مالک نے ابن مسعودؓ، عمرؓ اور اپنے باپ مالک سے روایت کی ہے پس وہ معروف ہے لان اقل المعروف ان یروی عن اثنین، قال التوربشتیؒ والعجب من مؤلف المصابیح کیف یشهد بصحته موقوفاً ثم طعن فی الذی یرویه (ای خشف) عنه۔ (۳) ونقل الخطابیؒ عن البخاریؒ ان سماع خشف عن عمرؓ بن مسعودؓ لا یجعله من المشهورین قال ملا علی قاریؒ لا یجعله من المشهورین لکن یخرجه من المجهولین (مرقاة ج۷ ص۸۱ بذل ج۵ ص۱۷۶، التعلیق ج۴ ص۱۴۳، ہدایہ ج۴ ص۵۶۸)

دیت ادا کرنے کی بنیادی چیزیں تین ہیں

فی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان الابل قد غلت قال ففرضها عمر علی اھل الذھب الف دینار و علی اھل الورق اثنی عشر الفا وعلی اھل البقر مائتی بقرة وعلی اھل الشاۃ الفی شاۃ وعلی اھل الحلل مائتی حلۃ الخ

دیت کی بنیاد فقط اونٹ پر ہے نہ اس کے ساتھ اور دوسری چیز بھی مشترک ہے، اسمیں اختلاف ہے

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور ابن المنذرؒ کے نزدیک دیت کے اندر ابل ہی اصل ہے اور سونا چاندی کی جو مقدار بیان کی گئی ہے وہ اس زمانہ میں سو اونٹ کی قیمت کا حساب لگا کر بیان کی گئی تھی اسی بناپر اونٹ کے اختلاف قیمت کے اعتبار سے سونا اور چاندی کی مقدار میں فرق ہوسکتا ہے (۲) ابویوسفؒ، محمدؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک دیت کی بنیادی اشیاء چھ ہیں، اونٹ، سونا، یعنی دینار، چاندی یعنی درہم، گائے، بکری، کپڑا۔

(۳) مالکؒ کے نزدیک اگر قاتل دیہات کے باشندہ ہو تو دیت کی بنیاد اونٹ پر ہے اور اگر قاتل سونا کا مالک ہو جیساکہ مغربی ممالک والے تو اس کیلئے ایک ہزار دینار دیت کا اصل ہوگا اور اگر چاندی والے ہو چنانچہ ایرانی اور عراقی تو بارہ ہزار درہم دیت کیلئے اصل ٹھرے گا۔ (۴) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) شافعیؒ (فی الروایۃ القدیمۃ) کے نزدیک دیت کی بنیادی چیزیں تین ہیں، اونٹ، سونا، چاندی۔

دلیل شافعیؒ و احمدؒ فی حدیث عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالسوط و العصا مائۃ من الابل الخ (سنن اربعہ، مشکوۃ ص ٣٠٣ ج ٢) اس سے معلوم ہوتا ہے دیت کی بنیاد اونٹ پر ہے۔

دلیل ابویوسفؒ و محمدؒ حدیث الباب۔

دلیل مالک رحمہم اللہ حدیث الباب ہے کیونکہ بعض روایت میں درج ذیل عبارت کا اضافہ ہے ان عمرؓ ھکذا اجعل علی اھل کل مال منھا (رواہ محمدؒ فی الآثار) یعنی عمرؓ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اسطرح مقدر فرمایا لہذا قاتل کے مناسب حال پر اصل دیت کا حکم ہونا چاہیئے۔

دلائل امام اعظمؒ (۱) قال محمد بن حسن بلغنا عن عمرؓ انہ فرض علی اھل الذھب فی الدیۃ الف دینار ومن الورق عشرۃ آلاف درھم (بیہقی، مرقات) (۲) وعن ابی ضبغۃ عن الھیثم عن الشعبیؒ قال فقال اھل المدینۃ فرض عمرؓ علی اھل القرن اثنی عشر الف درھم قال محمد بن الحسن ولکنہ فرضھا اثنی عشر الفا

اس سے سونا چاندی بھی دیت کی بنیادی چیز ہونا ثابت ہوتا ہے ۔

جوابات (۱) شافعیؒ کی دلیل میں فقط ابل کا تذکرہ ہونے سے یہ مستلزم نہیں کہ سونا چاندی دیت کیلئے بنیادی چیز نہ ہو صرف ابل ہی پر منحصر ہو کیونکہ دوسری صحیح احادیث سے سونا چاندی بھی اصل دیت ہونا ثابت ہوئی لان تخصیص الشئی بالذکر لایدل علی نفی ما عداہ ۔

(۲) اور ابو یوسفؒ، محمدؒ اور مالکؒ کی حدیث میں چھ چیزوں کا جو ذکر ہے اُن میں گائے، بکری اور حلہ ایسی چیزیں ہیں جنکی مالیت مجہول ہے لہذا ان چیزوں کے ساتھ کسی تاوان کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے گو اونٹ کی مالیت بھی مجہول اور غیر مقرر ہے لیکن اونٹ کے ساتھ اندازہ کرنا آثار مشہورہ سے ثابت ہوا ایسے آثار دوسرے اموال کے متعلق موجود نہیں اس لئے یہ ما فوق العقل ہونے کے باوجود بھی اس کو دیت کی بنیادی چیز قرار دی گئی ۔

(۳) اور " جعل علی اھل کل مال منھا " سے اونٹ، سونا، اور چاندی ہی مراد ہے تاکہ تمام احادیث کے مابین تطبیق ہو جائے (ہدایہ ص۵۶۹ ج۴، مرقات ص۸۳ ج۷، التعلیق ص۱۴۴ ج۴)

عورت مضروبہ اور جنین کی چند صورتیں عن سعید بن المسیبؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی الجنین یقتل فی بطن امہ بغرۃ عبد او ولیدۃ ۔

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیٹ سے مردہ بچہ گرانے پر ایک غرّہ یعنی ایک غلام یا ایک لونڈی مقرر فرمائی ہے ۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جنین (پیٹ کا بچہ) مذکر ہو یا مؤنث مردہ ہوکر باہر آجائے تو ضارب کے عاقلہ پر اس کی دیت میں غرّہ (جسکی قیمت پانچسو۵۰۰ درہم) واجب ہوگا اور اگر جنین زندہ باہر آجائے پھر مرجائے تو اس صورت میں کامل دیت واجب ہوگی ۔

عورت مضروبہ اور موتِ جنین کے متعلق چار صورتیں ہیں ۔

(۱) اگر عورت مضروبہ (یعنی ماں) زندہ رہی اور جنین زندہ نکل کر مر گیا پھر مضروبہ بھی مر گئی اسوقت جنین اور مضروبہ کی پوری دیت دینا واجب ہوگی ۔

(۲) اگر ماں زندہ رہی اور جنین مردہ باہر آیا پھر ماں مر گئی تو ضارب پر ماں کی دیت واجب ہے اور جنین کیلئے غرّہ واجب ہے ۔

(۳) اگر ماں مرگئی پھر جنین زندہ نکلنے بعد مرگیا اس صورت میں ماں اور جنین دونوں کیلئے دیت واجب ہوگی کیونکہ قاتل نے دو شخص کو قتل کر کے مارا۔

(۴) اگر ماں مرگئی پھر جنین مردہ باہر آیا تو ضارب پر ماں کی دیت واجب ہوگی اور جنین کے بارے میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) امام شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں صورت مذکورہ میں جنین کے واسطے بھی غرّہ واجب ہوگا (۲) احنافؒ و موالکؒ فرماتے ہیں جنین کے بارے میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔

دلیل شافعیؒ کیونکہ بظاہر جنین کی موت اس ضرب سے واقع ہوئی جس ضرب سے ماں مرگئی گویا وہ ایسا ہوگیا کہ ماں نے زندہ رہنے کی حالت میں اس جنین کو مردہ گرایا پس ثالث صورت کیطرح یہاں بھی دو چیز دینا ضروری ہوگیا یعنی دیت اور غرہ اور بقول اطباء یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسمیں پیٹ سے نکلنے تک حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہیں تھا پس خروج کے بعد یا حالت خروج میں موت واقع ہوئی اس لئے ہم نے اسکو مردہ گرنے کے باوجود زندہ قرار دیا ہے۔

دلیل احنافؒ و موالکؒ کیونکہ جنین کے مرنے کے دو سبب ہیں (۱) جنین یا صدمۂ ضرب سے مرا (۲) یا ماں کی موت سے، اگر صدمۂ ضرب سے مرا ہو تو اس کیلئے غرّہ واجب ہوتا اور اگر ماں کے مرنے سے مرا یعنی جب ماں مرگئی تو جنین کا سانس لینا بھی بند ہوگیا کیونکہ جنین کے سانس لینا ماں کے سانس لینے پر موقوف ہوتا ہے پس شک کیوجہ سے تاوان واجب نہ ہونا چاہیے۔

جواب قول اطباء تو مشکوک ہے، وہ حجت کسطرح بنے؟ یہ بھی واضح رہے کہ شوافع، حنابلہ، زہری اور قتادہ وغیرہم کے نزدیک بچہ باہر آنے کے بعد رونا ہی علامت ہے اور احناف کے نزدیک بچہ کا سانس لینا، دودھ چوسنا اور رونا وغیرہ جو بھی چیز آثار حیات پر دلالت کرے ان سب سے اس پر زندہ کا حکم لگایا جائے گا۔

کاہن کی خصوصیات قولہ انما ھذا من اخوان الکھان: یعنی اسکے علاوہ اور کیا کہا جائے کہ یہ شخص کاہنوں کا بھائی ہے، کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو غیب دانی کا دعوی کرتا ہے اور لوگوں کی غیب کی باتیں بتاتا ہے اور لوگوں کو فریفتہ کرنے کیلئے اپنی جھوٹی اور غلط باتوں کو مسجع اور مقفی عبارتوں کے ساتھ بیان کرتا ہے حدیث میں مذکور شخص نے بھی چونکہ اپنے ایک خیال کو بڑے

مسجّع اور مقفّیٰ الفاظ کے ذریعہ پیش کیا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مناسبت سے اس کو کاہنوں کا بھائی فرمایا ورنہ مطلق مسجّع اور مقفّیٰ عبارتیں بذات خود مذموم نہیں ہیں بلکہ آپ کا کلام بڑی مسجّع اور مقفّیٰ عبارتوں سے مزین ہوتا تھا، الحاصل وہ مسجّع عبارت مذموم ہے جو بتکلّف زبان وقلم سے ادا ہو اور جسکا مقصد باطل کا رواج دینا ہو اور جو امور مباحہ میں بلاتکلف ادا ہو وہ جائز ہے۔ (تکملہ صفحہ ۳۸۲ جلد ۲، مظاہر صفحہ ۲۰ جلد ۳، ہدایہ وغیرہ)

بَابُ مَالَا يُضْمَنُ مِنَ الْجِنَايَاتِ

جنایات یہ جنایۃ کی جمع ہے بمعنی جُرم اور خلاف قانون حرکت یہاں ایسے جرموں کا بیان کرنا ہے جن میں تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔

العجماء جرحہا جبار کی تشریح | عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العجماء جرحھا جبار والبئر جبار (متفق علیہ) عجما عجم کی مونث ہے بمعنی بہیمہ چوپایہ جرح بفتح الجیم مصدر اور بضم الجیم اسم ہے، جُبار بضم جیم بمعنی باطل، ہدر اور معاف، یعنی آنحضرت صلعم نے فرمایا چوپایوں کا زخمی کردینا معاف ہے مثلاً کسی کا جانور کسی آدمی کو اپنے پاؤں سے روندے یا کسی کو سینگ یا دم مار کر یا منہ سے کاٹ کر زخمی کردے اور وہ آدمی مرجائے یا جانور کسی چیز کو نقصان وضائع کردے تو اس کا کوئی تاوان نہ ہونا حدیث کی عمومیت کا تقاضا ہے لیکن اسمیں کچھ تفصیل ہے کہ اگر جانور کے ساتھ کوئی سائق (ہانکنے والا) یا قائد (کھینچنے والا) یا راکب (سوار) یعنی کوئی محافظ موجود ہو تو اس کے باوجود اس جانور سے کوئی چیز ضائع ہوگئی تو ان صورتوں میں انکی کوتاہی کیوجہ سے ان پر تاوان واجب ہونا متفق علیہ ہے ہاں اگر جانور کے ساتھ کوئی محافظ نہ ہو اور جانور نے کوئی چیز ضائع کی ہو تو اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب | (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ اور مالکؒ فرماتے ہیں اگر رات میں ضائع کی ہو تو اس کا ضمان دینا پڑے گا اور اگر دن میں ضائع کی ہو تو ضمان نہیں (۲) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں رات اور دن کی جنایت کے مابین کوئی فرق نہیں، اگر مالک کی طرف سے کوئی تعدی نہ پایا جائے تو ضمان واجب نہیں ہوگا ہاں اگر اسکی تعدی اور حفاظت میں کوتاہی کی بنا پر جنایت واقع ہوئی تو جنایت اسکی طرف منسوب ہوگی اور ضمان بھی واجب ہوگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ عن البراء بن عازبؓ قال: کانت لہٗ ناقۃ ضاریۃ فدخلت حائطا فافسدت فیہ فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان حفظ الحوائط بالنہار علی اھلھا و ان حفظ الماشیۃ باللیل علی اھلھا و ان علی اھل المواشی ما اصابت ماشیتھم باللیل (ابوداؤد، احمدؒ، ابن ماجہ)

اس سے رات میں ضائع کرنے پر مالک پر تاوان واجب ہونا ثابت ہوا۔

دلائل احناف (١) حدیث الباب ہے وہ عام اور مطلق ہے وہاں رات ودن کے مابین کوئی فرق نہیں بتلایا گیا ہے۔

(٢) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما اصابت الابل باللیل ضمن اھلھا و ما اصابت بالنہار فلا شئ فیہ و ما اصابت الغنم باللیل والنہار غرم اھلھا (دارقطنی) قال العلامۃ ظفر احمد التھانویؒ یدل ھٰذا الحدیث ایجاب الضمان علی اھل الغنم باللیل والنہار علی انہٗ لا دخل للنہار فی اسقاط الضمان و انما بناءہٗ علی عدم التقصیر ولما کان حفظ الغنم متیسرا دل افسادھا علی ترک الحفظ من الرعاۃ بخلاف الابل فان ضبطھا متعسر ھٰذا ھو الفرق۔

جوابات (١) حدیث الباب متفق علیہ ہے اور ائمہ ثلاثہ کی حدیث تو مرسل ہے حالانکہ شوافع اسکو حجت نہیں مانتے ہیں اور بعض ائمہ نے اسکو موقوف بھی کہا ہے اب حدیث الباب کے مقابلے میں کسطرح یہ قابل احتجاج ہو۔

(٢) یا ان کی حدیث کو حفاظت میں کوتاہی ہونے پر حمل کیا جائے۔

الخلاصۃ ان الحکم عند ابی حنیفۃؒ لا یدور مع النہار او اللیل و انما یدور علی التقصیر فی الحفظ فان قصر المالک فی حفظ البھیمۃ بالنہار ضمن وان لم یقصر باللیل لم یضمن ھٰذا مقتضی العقل و النقل۔

وَالمعدنُ جُبارٌ کی توضیح معدن وہ چیز جسکو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے، معدن تین قسم کے ہیں (١) آگ کے ذریعہ پگھلانے سے پگھل جاتا ہے جیسے

سونا، چاندی وغیرہ (۲) جو آگ کے ذریعہ پگھلانے سے نہ پگھلتا ہو جیسے سُرمہ اور یاقوت وغیرہ (۳) جو کہ غیر منجمد اور مائع ہو جیسے تارکول اور تیل وغیرہ، اس جملہ کا مطلب یہ ہے اگر کوئی شخص کسی کھدی ہوئی کان میں جائے یا اس کے اوپر کھڑا ہوا اور پھر کان بیٹھ جائے جسکی وجہ سے وہ شخص ہلاک ہو جائے یا کسی مزدور کو کان کھودنے کیلئے اجرت پر مقرر کیا گیا ہو تو وہ کان میں دب کر مر گیا ہو تو ان صورتوں میں کان کے مالک پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا، اس کی تفصیلی بحث انشاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں تحریر کی جائے گی۔

وَالبئرجبارٌ کی شرح

"کنویں میں گر پڑنا معاف ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی زمین یا کسی اور مباح زمین میں کنواں کھودا اور پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا اور اگر غیر کی زمین میں بغیر اجازتِ مالک کنواں کھودے اس میں اگر کوئی شخص گر کر مر جاوے تو کھودنے والے کے عاقلہ پر ضمان اور کھودنے والے کے مال میں کفارہ واجب ہے (تکملۂ فتح الملہم ص۵۲۰ ج۲، مرقاۃ ص۸۹ ج۷، مظاہر حق ص۲۱ ج۳، عرف الشذی ص۲۸۸، اعلاء السنن ص۲۴۲ ج۱۸)

حکم السیّارۃ

الظاهر ان سائق السيّارة (ٹیکسی، موٹر، کار) ضامن لما اتلفته في الطريق، سواء اتلفته من القدام او من الخلف

ووجه الفرق بينها وبين الدابة على قول الحنفية ان الدابة متحركة بارادتها فلا تنسب نفحتها إلى راكبها، بخلاف السيارة، فانها لا تتحرك بارادتها فتنسب جميع حركاتها إلى سائقها، فيضمن جميع ذلك (تکملہ ص۵۲۳ ج۲)

جَيشُ العُسرَة کی تشریح

عن يعلى بن امية رضي الله عنه قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم جيش العسرة۔

العسرۃ بمعنی تنگی اور سختی یہاں العسرۃ سے مراد غزوۂ تبوک ہے کیونکہ یہ نہایت تنگی کی حالت پر وقوع میں آیا تھا۔ تبوک مدینہ طیبہ سے چودہ منزل کے فاصلہ پر ملک شام میں واقع ہے، بُعدِ مسافت، موسم گرما، زمانۂ قحط، فقر و فاقہ بے سرو سامانی اور بے حد تنگ دستی کی حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیس ہزار مجاہدین لیکر ۶ رجب ۹ھ بمطابق ۱۹ اکتوبر ۶۳۰ء جمعرات کے روز مدینہ طیبہ سے شام کی جانب روانہ ہوئے آپ کوچ کرتے ہوئے تبوک پہونچ جانے کے بعد معلوم ہوا کہ ہرقل موتہ کی جنگ کا بدلہ لینے کیلئے مسلمان پر حملہ کی تیاریاں کر رہا ہے یہ جو خبر آنحضرت

صلی اللہ کے پاس آئی تھی" وہ بالکل افواہ اور بے بنیاد تھی پس جنگ کی نوبت تو نہیں آئی البتہ اتنے بڑے لشکر جرّار سے مسلمانوں اور اسلام کی اہمیت مخالفین کے دلوں میں جاگزیں ہوئی چنانچہ اکیدر نواب کو گرفتار کر کے لایا گیا اور دوسرے کچھ عیسائی نوابوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صلح وامن کا معاہدہ بھی کرلیا واپسی پر حضور ؐ نے مسجد ضرار کو جلوانے کا حکم دیا جو منافقوں نے مسلمانوں کے برخلاف مشورہ کرنے کیلئے بنائی تھی۔

مدافعت میں کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا

قولہ ایدع یدہ فی فیك تقضمها کالفحل۔

کیا وہ شخص اپنا ہاتھ تمہارے منہ میں چھوڑ دیتا تاکہ تم اس کو اسی طرح چباتے رہتے جس طرح اونٹ چباتا ہے" اس ارشاد کیذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے دانتوں کا تاوان واجب نہ کرنے کے سبب کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مدافعتی کارروائی میں اگر ظالم کا نقصان ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں، شرح السنہ میں لکھا ہے کہ اسی طرح اگر کوئی مرد کسی عورت سے بدکاری کرنا چاہتا ہے وہ عورت اپنی آبرو کی حفاظت کیلئے اس پر حملہ کرے اور وہ مرد ہلاک ہو جائے تو اس کیوجہ سے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی چنانچہ حضرت عمرؓ سے ایسے واقعہ میں ویسا فیصلہ دینا ثابت ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کا مال لوٹنے یا خونریزی وغیرہ کرنے کا ارادہ کرے تو اسکی مدافعت کرنا ضروری ہے پہلے اس شخص کو اپنے ارادہ قتل وقتال سے باز لانے کی کوشش کی جائے اگر وہ اس سے باز نہ آئے تو شر سے محفوظ رہنے کیلئے اس کو مار ڈالا جاتا ہے تو اس کا خون معاف ہوگا۔

مبدء الدفاع الشرعی

الاصل فی دفع الصائل: (۱) قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (البقرة آیت ۱۹۴) (۲) حديث الباب، ثم هناك فرق بين الدفاع عن النفس والدفاع عن المال فالدفاع عن النفس واجب شرعًا لولم يفعله الرجل أثم بذالك وقد صرح فقهاء الحنفية بذالك، واما الدفع عن المال فاكثر الفقهاء يرونه جائزًا لا واجبًا۔

(درمختار ص ۴۸۱ ج ۵، تکملہ ص ۳۴۸ ج ۲، مظاہر حق ص ۲۳ ج ۳ ق ۹)

جان و مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جانا

فی حدیث عبد اللہ بن عمروؓ من قتل دون مالہ فھو شھید : اس حدیث سے چند مسائل نکلتے ہیں ۔

(۱) کوئی شخص اپنے مال و اسباب کی حفاظت کر رہا تھا کسی نے اسکو قتل کر دیا تو وہ شہید ہے۔

(۲) یہی حکم اس شخص کے بارے میں بھی ہے جو اپنے اہل و عیال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے۔

(۳) محدث جلیل القدر قاضی بدر الدین محمد بن عبد اللہ شبلی حنفیؒ المتوفی ۷۶۹ھ، اس حدیث سے استنباط کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں : و الصائل المتعدی من الجن یستحق دفعہ سواء کان مسلمًا او کافرا فقد قال صلی اللہ علیہ وسلم من قتل دون مالہ فھو شھید و ورد ایضًا دون دمہ ودون حرمتہ و دون دینہ الخ

یعنی مال، جان، عزت اور دین پر ظلم کرنے والے جنات چاہے مسلمان ہو یا کافر اس کو بھی بطریق اولی قتل کرنا جائز ہوگا نیز لکھتے ہیں مظلوم کی اعانت فرض علی الکفایہ ہے (آکام المرجان فی غرائب الاخبار و احکام الجان ص۱۱۲، مظاہر حق ص۲۳ ج۳ ق ۹)

ناجائز فیشن کرنے والی عورتوں کے متعلق وعید

فی حدیث ابی ھریرۃؓ

ونساءٌ کاسیات عاریات ممیلات مائلات رؤسھن کاسنمۃ البخت المائلۃ لا یدخلن الجنۃ الخ قولہ ونساء کاسیات عاریات" اور (دوسرا گروہ) ان عورتوں کا ہے جو بظاہر تو کپڑے پہنے ہوئے ہونگی مگر حقیقت میں ننگی ہونگی

(۱) اس جملہ میں ان عورتوں کیطرف اشارہ کیا گیا ہے جو اتنے باریک اور مہین کپڑے پہنتی ہیں کہ ان کا بدن جھلکتا ہے (۲) یا اس طرح کپڑے پہنتی ہیں کہ جسم کا کچھ حصہ چھپا رہتا ہے اور کچھ حصہ کھلا رہتا ہے یعنی جنکا لباس ناقص اور ناتمام ہے مثلاً لباس پہنے ہوئے ہیں مگر سینہ کھلا ہوا ہے کمر کھلی ہوئی ہے جیسا کہ آجکل ساڑھی اور بلاؤز کا رواج ہے ۔

(۳) یا دوپٹہ سے اپنے پیٹ اور سینہ وغیرہ ڈھانکنے کے بجائے اسکو گلے میں یا پیٹھ پر ڈال دیتی ہے ۔ (۴) لباس پورے بدن پر ہے باریک بھی نہیں ہے مگر اتنا تنگ ہے کہ بدن کی حیثیت پوری نمایاں ہو جیسے آجکل کی بعض مہمل پاجامے دیکھے گئے جنہیں عورتیں پہنتی ہیں ان تمام صورتوں میں عورت بظاہر کپڑا پہنے ہوئے نظر آتی ہے مگر حقیقت میں وہ ننگی ہوتی ہے ۔

(۵) اللہ کی نعمتوں میں ڈوبے رہکر شکر سے خالی ہیں (٦) قسم بقسم کے زیورات اور لباس زیب تن کرتی ہیں مگر تقویٰ وعمل صالح کے لباس سے محروم رہتی ہیں کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم رُبَّ کاسیات فی الدنیا عاریات فی العقبیٰ : یہ پیشین گوئیاں ان عورتوں کے متعلق ہے جو لباس پہنے ہوئے ہیں اور پھر بھی ننگی، لیکن بہت عرصہ سے یورپ میں یہ فیشن بھی آیا ہے کہ بالکل لباس ہی نہ ہو عریاں ہو "ایوان فطرت" ایک احاطہ بنوا گیا اسمیں وہ لوگ داخل ہو سکتے ہیں جو بالکل برہنہ ہوتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ فطرت کا تقاضا ہے کہ ننگے رہو فطرۃً پیدا بھی ننگے ہوئے تو اب کیوں کپڑا پہنتے ہو ؟

وہاں تو "کاسیات" کا کوئی سوال ہی نہیں عاریات ہی عاریات ہیں ۔

ممیلات کی تشریح

(۱) اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو اپنے بناؤ سنگار کے ذریعہ مردوں کو اپنی طرف راغب کرنے والی ہوں ۔

(۲) وہ عورتیں جو اپنے دوپٹے اپنے سروں سے اتار پھینکتی ہیں تاکہ مرد ان کے چہرے کی طرف مائل ہوں ۔ (۳) مردوں کو زنا کیطرف مائل کرنے والی ہوں ۔

مائلات کی توضیح

(۱) قلبی طور پر جو عورتیں مردوں کیطرف مائل ہونے والی ہوں

(۲) وہ عورتیں جو اپنے بدن سے مردوں کی طرف متوجہ ہونے والی ہوں، ع وَتَعَرُّض للتقبیل خذاً مُمَنَّعا (معین اللبیب)

(۳) وہ عورتیں ہیں جو مٹک مٹک کر چلتی ہیں تاکہ لوگوں کے دل فریفتہ کریں ۔ (۴) عفت وپاکدامنی سے مائل یعنی ہٹ جانے والی عورتیں ۔ (۵) خواہشات نفسانی کو پورا کرنے کی طرف میلان رکھنے والی عورتیں ۔

رُءُوسُهُنَّ كَاَسْنِمَةِ الْبُخْتِ کی وضاحت

"ان کے سر بختی اونٹ کے کوہان کیطرح ہلتے ہوں گے" اس سے مراد وہ عورتیں ہیں جو اپنی چوٹیوں کو جوڑے کی صورت میں سر پر باندھ لیتی ہیں اور جسطرح بختی اونٹ کے کوہان فربہی کی وجہ سے ادھر اُدھر ہلتے رہتے ہیں اسی طرح انکے سر کے جوڑے بھی ادھر اُدھر ہلتے رہتے ہیں اس حدیث میں عورتوں کے جس خاص طبقہ کی نشاندہی کی گئی ہے اس کا وجود آنحضرت صلی اللہ علیہ کے مبارک زمانہ میں نہیں تھا بلکہ یہ آپ کا معجزہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے زمانہ میں اس قسم کی عورتوں کے پیدا ہونے کی خبر دی ہیں ۔

لَا یَدْخُلْنَ الْجَنَّۃَ کی شرح عدم دخول جنت کا حکم عورتوں کے گروہ کے متعلق فرمایا گیا ہے اور اگر مردوں اس قسم کے اوصاف کے ساتھ متصف ہو تو ان کا حکم بھی یہی ہے محض اختصار کے پیش نظر یہاں نہیں فرمائی گئی ہے (۱) قاضی عیاضؒ نے کہا کہ اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایسی عورتیں کبھی بھی جنت میں داخل نہیں ہونگی بلکہ جب عفیفہ عورتیں جنت میں داخل ہونگی اسوقت ایسی عورتیں جنت میں داخل نہیں ہونگی، ہاں اپنی اپنی سزا بھگتنے کے بعد انکو بھی جنت کی سعادت سے نواز دیا جائے گا۔

(۲) عدم دخول کا حکم استحلال پر مبنی ہے۔

(۳) سخت زجر و تنبیہ مراد ہے۔ (حاشیۂ نووی ص ۲۰۵، مظاہر ص ۲۸ ج ۴، التعلیق ص ۱۵۰ ج ۴، مرقاۃ ص ۹۶ ج ۷)

خلق آدم علیٰ صورتہ کی توجیہات

فی حدیث ابی ہریرۃؓ فان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ

اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے اس کی (۱) توجیہ یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع اللہ کو قرار دیا جائے اور یہ اصح بھی ہے کیونکہ بعض روایت میں علیٰ صورۃ الرحمٰن کی تصریح ہے گو امام نوویؒ نے اسکو " لیس بثابت عند اہل الحدیث۔ تحریر فرمایا ہے اور صورتہ سے مراد صفت ہے یعنی آدم ؑ کو اپنی صفات جلالیہ اور جمالیہ کا مظہر بنایا ہے (۲) یا کہا جائے کہ صورت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا اظہار شرف انسانی کیلئے ہے جیسا کہ " نفخت فیہ من روحی " میں اللہ تعالیٰ نے روح کی اضافت اپنی طرف فرماکر روح انسانی کی فضیلت کو ظاہر کیا اور "بیت اللہ" میں بیت کی اضافت اللہ کی طرف کر کے بیت کا مکرّم ہونے کو بیان فرمایا ہے۔

(۳) یا ضمیر مضروب کی طرف راجع ہے یعنی جسکو مارا جارہا ہے اس کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے آدم ؑ کو پیدا کیا ہے۔

(۴) یا کہا جائے کہ صورتہ کی ضمیر آدم ؑ کی طرف راجع ہے یعنی آدم ؑ کو اُس صورت پر پیدا کیا جو آدم ؑ کے ساتھ مخصوص ہے جو تمام مخلوقات سے ممتاز ہے کیونکہ دوسرے انسان کی طرح آدم ؑ میں تغیرات نہیں تھا بلکہ " کُنْ " سے وجود میں آیا تھا اس توجیہ پر حافظ توربشتیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ چہرے پر مارنے سے اجتناب کا جو حکم دیا گیا ہے اس کے ساتھ اور آدم ؑ کو مخصوص صورت میں پیدا کئے جانے کے ساتھ کوئی ایسی مناسبت

نہیں جس کی وجہ سے اسکو نہ مارنے کا سبب قرار دیا جاسکے کیونکہ حواء علیہا السلام کو بھی مخصوص صورت میں پیدا کی گئی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب ○ (مظاہر حق ج ۳ ص ۲۲۸، مرقاۃ ج ۷ ص ۹۲)۔

بَابُ الْقَسَامَةِ

قسامہ کے معنی شرعی

قَسَامَۃ بفتح قاف قَسَمٌ سے ماخوذ ہے بمعنی کسی مقتول کے خون پر قسم کھانا، یا قِسْمَۃ سے ماخوذ ہے یعنی مقتول کے وارثین یا مدعٰی علیہم پر قسم کو تقسیم کر دیا جانا، حکم بن عتیبہ ابو قلابہ، سلیمان بن یسارؒ، سالم بن عبد اللہ، قتادہ، مسلم بن خالدؒ اور ابراہیم بن علیہ کے نزدیک قسامہ مشروع نہیں ہے لیکن ان کے علاوہ تمام علماء اسکی مشروعیت پر متفق ہیں ہاں اس کے معنی شرعی میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور علماء حجازیین کے نزدیک قسامہ کا مفہوم یہی ہے کہ کسی بڑے شہر سے دور محلے میں یا کسی گاؤں اور آبادی میں کوئی لاش پائی گئی اور قاتل معلوم نہ ہو لیکن اولیاء مقتول شخص معین یا اشخاص مخصوصہ پر قتل کا دعوی کریں اسوقت مقتول کے ورثہ یعنی مدعیوں میں سے پچاس آدمی قسم کر کے کہے فلاں قاتل یا یہ جماعت قاتلین نے مثلاً میرے لڑکے یا میرے بھائی کو عمد یا شبہ عمد یا خطاء کے طور قتل کیا ہے بشرطیکہ وہاں "لوث" پایا جائے، انکی اصطلاح میں لوث سے مراد مقتول کے ورثاء کیلئے ظاہر حال شاہد ہونا مثلاً محلے والے اور مقتول کے درمیان کوئی عداوت و دشمنی رہی ہو یا محلے والوں میں سے کسی کا تلوار خون آلود ہو یا مدعٰی علیہم نے مقتول پر پہلے ازدحام کیا پھر متفرق ہو گئے یا کوئی ایک عادل شخص یا جن کی شہادت مقبول نہیں مثلاً عورتوں، غلاموں، کفار، فساق، صبیان وغیرہ نے گواہی دی پس اگر قتل عمد کا دعوی ہو تو مدعٰی علیہم پر دیت واجب ہوگی اور اگر قتل شبہ عمد یا قتل خطاء کا دعوی ہو اسوقت عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اگر مقتول کے ورثاء قسم کھانے سے انکار کرے تو مدعٰی علیہم کو قسم اٹھانا پڑے گا اگر ان سے پچاسؔ آدمی قسم اٹھائے تو وہ بری الذمہ ہو جائیں گے اور اولیاء مقتول کیلئے کچھ ثابت نہیں ہوگا اور اگر لوث نہ ملا اسوقت اولیاء مقتول قسم نہ کھائیں گے بلکہ مدعٰی علیہم میں سے پچاسؔ آدمی قسم کھا کر کہیں گے بے شک انہوں نے

قتل نہیں کیا قسم کھالینے کے بعد وہ بری الذمہ ہو جائیں گے اور اگر وہ قسم سے انکار کریں تو اولیاء مقتول قسم کھا کر کہیں گے کہ فلاں شخص یا اس جماعت نے قتل کیا ہے، اگر قسم کھالے تو لوث ملنے کی صورت میں جو احکام جاری ہوتے ہیں وہی جاری ہونگے کیونکہ مدعٰی علیہم کا انکار بمنزلۂ لوث قرار دیا جائے گا اور اگر اولیاء مقتول قسم اٹھانے سے انکار کردیں تو مدعٰی علیہم بری ہو جائیں گے اور اولیاء مقتول کے واسطے ان پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی ۔

(۲) احناف، نخعیؒ، شعبیؒ، ثوریؒ اور اکثر صحابہؓ و تابعینؒ کے نزدیک قسامہ کہا جاتا ہے اگر کوئی مقتول کسی قبیلے یا محلّے یا اس کے قرب میں پایا جائے اور مقتول میں ضرب، جراحت یا خنق کے آثار بھی موجود ہوں اور قاتل معلوم نہ ہو، نیز اس کے ورثہ اہل محلہ پر قتل کرنے کا دعویٰ کریں، تو اہل محلّہ کے پچاسؔ آدمیوں سے قسم لی جائے، وہ اسطرح قسم کھائے کہ "خدا کی قسم"! نہ میں نے اسکو قتل کیا ہے اور نہ اس کے قاتل کا مجھے علم ہے۔ اگر انہوں نے قسم کھالیا تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی خواہ قتل عمد کا دعویٰ ہو یا قتل خطاء کا، اور اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کریں تو اقرار بالقتل یا قسم کھانے تک مقید رکھا جائے گا، لیکن کسی صورت میں مقتول کے ورثہ پر قسم اٹھانے کا حکم نہیں نافذ کیا جائے گا ۔

صاحب تکملۂ فتح الملہم قسامہ کی کیفیات مذکورہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :-

"ومما ينبغي التنبيه له انما قد ذكر في كثير من كتب الحنفية، كالهداية وردّ المحتار وبذل المجهود وغيرها، ان مذهب الشافعيؒ عند عدم اللوث موافق لمذهب الحنفية، وقد رأيت انهٗ خطاء ظاهر، فاني لم اجد في كتب الشافعيؒ ايجاب الدية بعد ايمان المدعى عليهم، ولو عند عدم اللوث، وما ذكرت في مذهبهم مبني على كتبهم المعتبرة، فليكن التعويل عليه"۔

الغرض : قسامہ میں گو جزئی اختلاف بکثرت ہے مگر بنیادی اختلاف تین ہے ۔

(۱) ائمہ ثلثہ اور حجازیین کے نزدیک مقتول کے ورثہ کا دعویٰ مسموع ہونے کیلئے معین شخص یا مخصوص اشخاص کی طرف قتل کی نسبت کرنا ضروری ہے احناف وغیرہ کے نزدیک اس کی ضرورت نہیں ۔

(۲) ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک اولاً مقتول کے ورثاء سے پچاس آدمی قسم اٹھائینگے، احناف وغیرہم کے نزدیک صرف اہل محلّے یعنی مدّعیٰ علیہم پر قسم اٹھانا ہے مقتول کے ورثاء پر کسی صورت میں قسم نہیں ۔

(۳) ائمہ ثلٰثہ گو مفہوم قسامہ کے بیان میں متفق ہیں لیکن موجب قسامہ میں مختلف ہیں چنانچہ احناف اور شوافع کے نزدیک عمداً اور خطأً ہر صورت میں دیت واجب ہے یہ قول معاویہؓ، ابن عباسؓ، حسنؒ، اسحٰقؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، ثوریؒ وغیرہ سے بھی منقول ہے لیکن موالکؒ اور حنابلہ فرماتے ہیں قتل عمد کی صورت میں قصاص کا حکم نافذ کرنا چاہیئے یہ قول ابن الزبیرؓ عمر بن عبد العزیزؒ، ابو ثورؒ اور ابن المنذرؒ وغیرہ سے بھی منقول ہے گو عمر بن عبد العزیز سے رجعت ثابت ہے ۔

دعویٰ اولیٰ پر دلیل ائمہ ثلٰثہ | ابن قدامہؒ فرماتے ہیں کہ یہ حقوق العباد سے ایک حق کا دعویٰ کرنا ہے لہٰذا دوسرے حقوق کی مانند بلا تعیینِ مدّعیٰ علیہ کسی پر دعویٰ کرنا مسموع نہ ہونا چاہیے

دلیل احنافؒ | باب کی پہلی حدیث ہے، اس میں عبد الرحمٰن بن سہلؓ حویّصہؓ اور محیّصہؓ ان تینوں انصاری حضرات نے عبد اللہ بن سہلؓ کے متعلق (جنکو یہود خیبر کے باغ میں مقتول پایا گیا) یہود خیبر پر بلا تعیینِ قاتل مقدمہ پیش کیا، آنحضرتؐ نے ان کے دعوٰی کو صحیح اور معتبر قرار دیتے ہوئے فرمایا: استحقوا قتیلکم او قال صاحبکم بایمان خمسین منکم قالوا یارسول اللہ امرٌ لم نرہٗ قال فتبرئکم یہود فی ایمان خمسین منھم الخ (متفق علیہ) اور مسلم کی روایت میں یہ اس طرح ہے :-

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خمسون منکم علیٰ رجل منھم فیدفع برمّتہٖ ؟ قالوا : امر لم نشھدہٗ کیف نحلف ؟ قال فتبرئکم یہود بایمان خمسین منھم " یہ تو صریح ہے کہ مذکور شدہ انصاریوں نے فرمایا کہ قاتل کی تعیین پر ہم کو استطاعت نہیں "، لہٰذا اگر یہ دعویٰ غیر مسموع ہوتا تو مدّعیٰ علیہم یعنی یہودیوں کو قسم اٹھانے کیلئے فرمانے کی تو کوئی وجہ نہیں کیونکہ تحلیف صحت دعوٰی کا فرع ہے ۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ | صریح حدیث کے خلاف قیاس غیر معتبر ہے ۔ ......

دعویٰ ثانیہ پر دلیل ائمہ ثلاثہ روایت مذکورہ سے ظاہر ہے کہ پہلے مقتول کے ورثاء یعنی مدعیوں سے قسم لی جائے گی ۔

دلائل احناف رح (١) رافع بن خدیج رضؓ کی فصل ثانی کی دوسری حدیث جس میں درج ذیل عبارت ہے قالؐ فاختاروا منھم خمسین فاستحلفوا ھم فابوا ۔ یعنی آپؐ نے فرمایا اچھا تم ان (یہودیوں) میں سے پچاس آدمیوں کو منتخب کرلو اور ان سے قسمیں لو لیکن مقتول کے ورثاء نے یہودیوں سے قسم لینے سے انکار کردیا ، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر حدیث مسلک حنفیہ کی واضح دلیل ہے کہ قسامت میں پہلے مدعی علیہم سے قسم لینی چاہئے ۔ (٢) حدیث مشہور البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر، وفی روایة علی المدعی علیه (بخاری وغیرہ) یہ حدیث ایک قانون کلی پر دال ہے اس میں امت محمدیہ کیلئے ایک ضابطہ اور اصل متعین کردیا گیا ہے اور احناف ہمیشہ احادیث اصولیہ پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھتے ہیں اور احادیث جزئیہ کی تاویل کرتے ہیں ۔ (٣) شریعت اسلامیہ میں ہمیشہ کسی چیز کی نفی یا دفع کیلئے تو قسم لیجاتی ہے نہ کہ استحقاق اور اثبات شئ کیلئے ، کیونکہ استحقاق اور اثبات شئ اقرار یا بیّنہ کے ذریعہ ہوا کرتا ہے اگر مقتول کے ورثہ پر قسم کو لازم کیا جائے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ قسم کو ہم نے مثبت قتل قرار دیا ہے جو مسلّم ضابطہ کے صراحةً خلاف ہے ۔

(٤) امام طحاویؒ فرماتے ہیں حضرت عمر رضؓ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام کے سامنے اس طرح حکم نافذ فرمایا کسی نے انکار نہیں کیا (طحاوی صـ ٩٧/٢) یہ بھی ایک طرح کا اجماع ہے ۔

جوابات (١) ائمہ ثلثہ کی حدیث میں اضطراب ہے کیونکہ ایک روایت میں ہے : حلف الانصار قبل تحلیف الیھود ۔ اور دوسری روایت میں ہے : ان النبی صلی اللہ علیه وسلم لم یحلف الانصار وانما طلب منھم البینة ، فلما ابوا عرض علیھم ایمان الیھود (بخاری) اس طرح مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبد الرزاق میں بھی روایات مختلفہ ہیں ان روایات میں گہری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس استحلاف میں جسطرح اضطراب ہے اس طرح استحلاف کے مقصود یعنی قسم اٹھانے سے

دیت واجب ہوگی یا قصاص اس میں بھی اضطراب ہے ۔

(۳) محققین فرماتے ہیں مقتول کے ورثاء پر آپؐ کا قسم پیش کرنا حکم شرعی کے اعتبار سے نہ تھا بلکہ جو کچھ ان کے دلوں میں مضمر تھا اس کے انکشاف واظہار اور بطریق تلطف اتمام حجت کیلئے تھا جس کی توضیح صاحب تکملۂ فتح الملہم درج ذیل عبارت سے کی ہے :

فان الانصار كانوا اتوا علےٰ يقين بانهم علىٰ حق فے مطالبة اليهود بالقصاص، فسألهم النبى صلى الله عليه وسلم اتحلفون خمسين يمينًا؟ تذكيرًا لهم بانهم ليسوا علےٰ علم يصح منه الحلف فكيف يطالبون اليهود بالقصاص ؟ فان القصاص انما يجب اذا شهد الشهود بالقتل علےٰ يقين منهم بانهم عاينوا ذٰلك فكان عرض الايمان عليهم اسلوبًا حكيمًا يسكن به جأش الانصار لا لان ذٰلك مقتضى القسامة المشروعة ۔

(۴) یہ ایک واقعۂ جزئیہ ہے لہٰذا احادیث اصولیہ قویہ سے متعارض ہونیکے سبب مرجوح ہے ۔

دعوئ ثالثہ پر موالک وحنابلہ کی دلائل

(۱) حدیث الباب میں استحقوا قتيلكم او قال صاحبكم بايمان خمسين منكم الخ ہے استحقاق قاتل یہ تو قصاص لینے میں ہوتا ہے، نیز اس کے متصل مذکور شدہ مسلم کی روایت میں فيدفع برمته جملہ بھی اس پر دال ہے کیونکہ رُمّہ کے معنی وہ رسی جس سے اسکو باندھا گیا یہ محاورۂ عرب میں اسوقت کہا جاتا ہے جبکہ قاتل کو اولیاء مقتول کے پاس قصاص لینے کیلئے باندھکر بھیجدیا جائے

(۲) عن ابى ليلىٰ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتستحقون دم صاحبكم

(مسلم، ابوداؤد ص۶۲۱ ج۲)

دلائل احناف وشوافع رح

(۱) فے حديث رجال من الانصار فجعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم دية علىٰ يهود لانه وجد بين اظهرهم (ابوداؤد ص۶۲۲ ج۲) ۔ (۲) عن سعيد بن المسيبؓ ان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ باليهود بالقسامة وجعل الدية عليهم لوجود القتيل بين اظهرهم (مسند البزاز، حاشیۂ ابوداؤد)

یہ دونوں حدیث وجوب دیت میں صریح ہے ۔

جوابات ① فی الحقیقت انصاریوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بینہ طلب کیا تھا (بعض راوی نے اس کو گو تحلیف سے تعبیر کی ہے۔)
کیونکہ اس جملۂ بالا کے معنی یہ ہیں اگر تم قاتل پر بیّنہ پیش کر سکتے ہو تو قصاص لینے کیلئے قاتل کو تمہارے پاس باندھ کر بھیجا جائے گا، اس معنی پر نسائی کی روایت صراحۃً دال ہے۔
فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَقِمْ شاهدين علىٰ من قتله ادفعه اليكم بِرُمَّتِه
معلوم ہوا آنحضرت ﷺ نے قصاص اقامت شاہدین پر مرتب کیا تھا نہ کہ ایمان پر
② قصۂ خیبر میں روایات باہم متعارض اور مضطرب ہیں لہذا احتیاط یہ ہے کہ ان سے استدلال نہ کرتے ہوئے اثر عمرؓ اور اصول کلیہ کو اختیار کیا جائے ان دونوں کا مقتضی تو دیت ہے نہ کہ قصاص۔
③ یہ اکثر احادیث صریحۂ قویہ کا خلاف ہے لہٰذا ان قرآن سے حدیث الباب میں دیت کا لفظ محذوف ماننا چاہئے: ای استحقوا دية قتيلكم
چنانچہ ابوداؤد ص۲۶۲ ج۲ میں " بابُ ترك القَوَد بالقسامة قائم کرکے اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔
④ ابن لیلیٰؓ کی حدیث کے سیاق وسباق پر اگر غور کیا جائے تو استحقاق دم سے مقصود دیت ہے نہ کہ قصاص کیونکہ اسی حدیث کی ابتداء میں ہے: اما ان يدوا صاحبكم واما يُؤذنوا بحرب يعني اماان يدفعوا اليكم الدية بمقتضى القسامة، واماان يعملوا انهم ممتنعون من التزام احكامنا فينتقض عهدهم ويصيرون حرباً لنا فيه دليل للشافعية والحنفية في ان موجب القسامة الدية ۱۲ ۔ (تکملہ فتح الملہم ص۲۶۸-۲۹۳ ج۲، مرقاۃ ص۱۰۳ ج۷)

باب قتل اہل الردۃ والسعاۃ بالفساد

تحقیق ردّہ | ردّۃ وارتداد بمعنی واپس کرنا ، رجوع کرنا ، عن دینہ » بمعنی دین سے پھر جانا" اہل الرّدۃ، بمعنی مرتدین عرف عام میں مرتد اس شخص کو کہا جاتا ہے جو دین اسلام سے پھر جائے ، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کفر میں مبتلا ہو جائے تو اسکا نام مرتد رکھا جائیگا کیونکہ وہ اسلام سے پھر گیا ہے ۔ (شرح مقاصد ج۲) حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ارتداد صرف اسکو نہیں کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنا مذہب بدل دے یا صاف طور پر خدا و رسول کا منکر ہو جائے بلکہ ضروریات دین کا انکار کرنا ، اور قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ احکام میں سے کسی ایک کا بعد علم کے انکار کر دینا بھی ارتداد ہے جیسا کہ انکار ختم نبوت اور انکار عصمت انبیاء وغیرہما (الصارم المسلول ص۲۶۵ بحوالہ جواہر الفقہ ج۱)

اور وجود ایمان کے بعد کلمہ کفر کا زبان سے ادا کرنا یا ضروریات دین کا انکار کرنا مرتد ہونے کا رکن ہے اور مرتد کا حکم صحیح ہونے کے لئے عقل ہونا شرط ہے لہذا مجنون اور بے عقل بچے پر ارتداد کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے اگر کوئی شخص مرتد ہو جائے تو اس پر اسلام پیش کیا جائیگا ، اگر اس کے متعلق کوئی شک وشبہ ہو تو دلائل سے اسے ازالہ کیا جائے گا (لیکن یہ امر وجوبی نہیں ہے) نیز اس کو تین دن تک جیل خانہ میں رکھا جائے اگر مسلمان ہو جائے تو وہ خوش نصیب ہے ورنہ قتل کر دیا جائے گا بعض علماء نے یہ لکھا ہے کہ اگر وہ مہلت طلب کرے تب اسکو مہلت دیجائے ورنہ مہلت دینے کی ضرورت نہیں ، شافعیؒ کے نزدیک تین دن کی مہلت دینی واجب ہے ، جب وہ دائرہ اسلام میں آنا چاہے تو کلمہ شہادت پڑھے اور مذہب اسلام کے سوا اور سب مذاہب سے بیزاری کا اظہار کرے ۔

سعاۃ کے معنی اور حکم | یہ ساعی کی جمع ہے بمعنی فساد برپا کرنے والا ، یہاں رہزن مراد ہے مرتد کی سزا کے مانند انکی سزا بھی قتل ہے ، ابو بکر رازیؒ اور فخر الدین رازیؒ وغیرہما فرماتے ہیں اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ الخ (مائدہ آیت ۳۳) یہ آیت قطاع الطریق کے بارے میں نازل ہوئی خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر ، امام بخاریؒ فرماتے ہیں یہ آیت مرتدین کے متعلق نازل ہوئی لیکن قول اوّل زیادہ صحیح ہے اسلئے کہ قتل مرتد ہر حال میں واجب ہے محاربہ اور اظہار فساد پر موقوف نہیں جسکی تفصیل آگے آرہی ہے ، خلفاء راشدین اور باقی خلفاء اسلام سب نے مرتدین کو قتل کیا ہے

زنادقہ کی تحقیق | عن عکرمۃؓ قال اتی علیؓ بزنادقۃ فاحرقھم زنادقہ زندیق کی جمع ہے علامہ تفتازانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اقرار

اور شعار اسلام نماز، روزہ وغیرہ کے اظہار کے ساتھ کچھ ایسے عقائد بھی رکھتا ہو جو بالاتفاق کفر ہیں تو اس کو زندیق کہا جاتا ہے، بعض نے لکھا ہے لفظ زندیق ہر اس شخص کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو دین میں الحاد (بے جا تاویلات کرے) جس سے انکے معروف معانی کے خلاف معنی پیدا ہو جائیں اور غرض معروف بدل جائے اس کا نام قرآن کے اصطلاح میں ملحد ہے قال اللہ تعالیٰ إنّ الذين يُلحدونَ في آياتنا لايخفون علينا (حٰم سجدہ آیت ۴۰) یعنی جو لوگ ہماری آیات میں الحاد کرتے ہیں وہ ہم سے چھپ نہیں سکتے، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں زندیق وہ ہے جو اپنے عقیدۂ کفریہ کو ایسے عنوان اور صورت میں پیش کرتا ہے جس سے لوگ مغالطہ میں پڑ جائیں یہ بھی مرتدین اور ملحدین کی جماعت میں داخل ہے،

مصداق زندیق | حدیث الباب میں زندیق کے مصداق کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) زندیق سے مراد مجوسیوں کی ایک قوم جو زردشت مجوس کی اختراع کی ہوئی کتاب "زند" کے پیروکار ہیں (۲) یمن کے یہودی خاندان کا ایک فرد عبداللہ بن سبا کی قوم میں سے کچھ لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارے میں خدا ہونے کا دعوی کرتے تھے اور اسلام میں قسم بقسم کے فتنہ فساد برپا کرتے تھے وہی لوگ زندیق کا مصداق ہیں (۳) وہ لوگ مراد ہیں جو دین اسلام چھوڑ کر مرتد ہو گئے تھے (۴) دھریہ یعنی جو وجود باری تعالیٰ کے قائل نہ ہو اور تمام واقعات و حوادث کو زمانہ کی طرف منسوب کرتا ہو وغیرہ اور بھی متعدد اقوال ہیں حضرت علیؓ نے اس مسئلہ میں اپنے اجتہاد پر عمل کیا ہے اور خاص مصلحت کے پیش نظر ان سب کو جلوا دیا ورنہ عمومی طور پر اس کا حکم وہ ہے جو ابن عباسؓ نے آنحضرتؐ سے نقل کیا ہے یعنی جو شخص اپنا دین بدل ڈالے اس کو قتل کردو،

من قول خیر البریۃ کی تشریح | في حديث عليؓ يقولونَ مِنْ خيرِ قولِ البريةِ یعنی مخلوق جن باتوں کے ساتھ تکلم کرتے ہیں اس میں سے وہی لوگ (خوارج) بہترین کو نقل کریں گے، اس سے مراد قرآن کریم کی آیات ہیں، کیونکہ عام طور پر صالحین کی زبانوں میں وہی رہتی ہیں اور مصابیح کی روایت میں من قول خیر البریۃ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، یعنی لفظ قول خیر پر مقدم ہے یعنی وہ لوگ بہترین انسان کے اقوال بیان کریں گے اس وقت اس سے مراد احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں،

واضح رہے کہ خوارج مسلمانوں کے ایک فرقہ کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں ظہور میں آیا جن کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ بندہ نہ صرف گناہ کبیرہ بلکہ صغیرہ گناہوں کے ارتکاب سے

بھی کافر ہو جاتا ہے (مرقات ج۷ ص۱۰ مظاہر حق ج۳ ص۱۴)

لا ترجعنّ بعدی کفاراً کی توضیح | فی حدیث جریر قال علیہ السلام لا ترجعنّ بعدی کفاراً یضرب بعضکم رقاب بعض. یعنی میری صحبت یا انتقال کے بعد کافروں کی سی حرکتیں نہ کرنے لگنا کہ آپس میں ایک دوسرے کی گردنیں مارنے لگو، یعنی اسلام اگرچہ شہادتین کا نام ہے مگر اسکے کچھ مخصوص افعال بھی ہیں جو اس کی شہادت باطنی کے گواہ کہلاتے ہیں ان افعال کو اسلام کے ساتھ ایسا گہرا تعلق ہے گویا یہ افعال انکا ایک قالب ہیں اسلئے انکا اختیار کرنا اسلام اور انکا ترک کرنا کفر سے موسوم ہوتا ہے ، اسی طرح کفر اگرچہ اسلامی عقائد کے برخلاف عقائد کا نام ہے لیکن کفر کی زندگی کے بھی کچھ لوازم ہیں جو بعض اوقات خود تو کفر نہیں ہوتے مگر انسان کے کافر ہونے کا بیّن ثبوت شمار ہوتے ہیں ، حدیث میں اس قسم کے افعال کو بھی کفر کے افعال کہا گیا ہے اور مؤمن کے لئے ہرگز اجازت نہیں کہ اسکی زندگی میں یہ افعال کفر نظر آئیں ، اسلام کے بعد اس قسم کے افعال سے کافر تو نہیں کہا جا سکتا مگر اس کفر نما اسلام کو اسلام کہنا بھی مشکل ہو جاتا ہے مسلمان کو چاہئے کہ جس طرح وہ شرک وکفر سے بچتا ہے اسی طرح ایسے مذموم افعال سے بھی بچتا رہے جن کو کفر کی زندگی کے افعال سے بہت ہی قریبی علاقہ ہو (تفہیم المسلم بتغیر یسیر)

نفر من عکل کی وضاحت | فی حدیث انس رض نفر من عکل ، نَفَر تین سے دس تک مردوں کی جماعت " عکل ایک قبیلہ کا نام ہے بعض روایات میں یہاں "عکل" کے بجائے عرینہ کا لفظ وارد ہوا ہے اور بخاری کی "کتاب المغازی" کے باب قصہ عکل وعرینہ میں " من عکل وعرینۃ " اور کتاب الوضو کے باب ابواب الابل والدواب والغنم ومرابضہا میں " من عکل او عرینۃ " کے الفاظ آئے ہیں ، اور ایک روایت میں ان رھطاً من عکل ثمانیۃ ہیں محدثین فرماتے ہیں کہ دراصل یہ کل آٹھ آدمی تھے ، جن میں سے چار قبیلۂ عرینہ سے اور تین قبیلۂ عکل سے یا اس کے برعکس تھے اور ایک آدمی غالباً کسی اور قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا لہذا روایات کے مابین کوئی منافات نہیں ہے ،

فاجتووا المدینۃ کی شرح | یعنی انکو مدینہ کی آب وہوا موافق نہیں آئی (جس کی وجہ سے وہ اس مرض میں مبتلا ہو گئے کہ انکے پیٹ پھول گئے اور رنگ زرد ہو گیا) اور بعض روایت میں استوخموا المدینۃ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں،

استیخام بر آب وہوا کو ناموافق پانا اور بعض روایت میں اَرْبَابُ رِیْفٍ کے الفاظ آئے ہیں یعنی وہ سبزہ زار کے رہنے والے ہیں جہاں کی آب وہوا اچھی ہوتی ہے دھوپ تیز پڑتی ہے جس کیوجہ سے جراثیم مرجاتے ہیں اور رطوبات کی کمی ہوتی ہے، بخلاف شہری آب وہوا کے کہ وہ مکدر ہوتی ہے،

بول ماکول اللحم کا حکم | قولہ فیشربوا من ابوالھا و البانھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو شہر سے باہر بھیجدیا تاکہ وہاں اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیا کریں اس جملہ سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں (۱) ماکول اللحم کا پیشاب طاہر ہے یا نجس،، اسمیں اختلاف ہے

مذاہب | (۱) مالکؒ، محمدؒ، احمدؒ (فی روایۃ) زفرؒ، نخعیؒ اور زہریؒ وغیرہم کے نزدیک وہ طاہر ہے (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، ابویوسفؒ، ثوریؒ، اور ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک وہ نجاست خفیفہ ہے،

دلیل فریق اوّل | حدیث الباب ہے کیونکہ اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپؐ اس کے شرب کا حکم نہ دیتا،

دلیل فریق ثانی | عن ابی ھریرۃ رض قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اِسْتَنْزِھُوْا من البولِ فإن عامۃَ عذابِ القبرِ منہ (مستدرک، ابن ماجہ، دارقطنی، مشکوٰۃ ج۱ ۴۲/۲۶)

اس میں بول عام ہے جس میں بول مایوکل لحمہ بھی شامل ہے،

جواب | آنحضرتؐ کو بذریعۂ وحی مطلع فرمادیا گیا تھا کہ انکی شفاء ابوال ابل کو پیئے بغیر ممکن نہیں اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال جائز ہوجاتا ہے،

تداوی بالمحرم کا حکم | تداوی بالمحرمات جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اگر حرام چیز استعمال کئے بغیر جان کا بچنا مشکل ہو تو باتفاق بقدر ضرورت تداوی بالمحرم جائز ہے لیکن اگر جان کا خطرہ نہو بلکہ مرض کو دور کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہو تو (۱) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں (۲) مالکؒ زیر بحث حدیث کے ذریعہ جائز قرار دیتے ہیں لیکن امام اعظمؒ وغیرہ حدیث کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ آنحضرت کو بذریعۂ وحی انکی شفاء ابوال ابل پر منحصر ہونا معلوم ہوچکی تھی اس لئے آپ نے اسکے استعمال کا حکم فرمایا یہ عموم جواز پر دال نہیں ہے

حکم مثلہ | قولہ فقطع ایدیہم وارجلہم وسمل اعینہم یعنی انکے ہاتھ اور پیر کاٹ دیئے گئے اور انکی آنکھیں پھوڑ دی گئیں اور ایک روایت میں یوں ہے "کہ انکی آنکھوں میں گرم سلائیں ڈالی گئیں وغیرہا،

اعتراض عن عمران بن حصین رضؔ قال کان رسول اللہ صلعم یحثنا علی الصدقۃ وینہانا عن المثلۃ ۔ اعضا جسم کے کاٹنے کو مثلہ کہا جاتا ہے اب اس حدیث میں جس کی ممانعت کی گئی ہے اس کا حکم آنحضرت صلعم نے کیسے دیا ؟

جوابات (۱) یہ واقعہ تحریم مثلہ سے پہلے کا ہے (۲) ان لوگوں نے اونٹوں کے چرواہوں کے ساتھ (جس میں بعض روایات کے مطابق حضرت ابوذر رضؔ کے صاحب زادے بھی تھے) یہی برتاؤ کیا تھا اسلئے قصاصاً ایسا کیا گیا (۳) وہ لوگ مرتد ہو گئے تھے چرواہوں کو قتل بھی کیا، اور رہزنی بھی کی امام المسلمین کے لئے جائز ہے کہ اس قسم کی سنگین جرم کی صورت میں مجرم کو مختلف طرح کی سزائیں دے اس حدیث سے شوافع نے قصاص بالمثل کو ثابت کیا، اس کی تفصیلی بحث پچھلے صفحات میں گذر چکی

مفسدوں کو کیوں پانی نہیں دیا گیا | قولہ وطرحہم بالحرۃ یستسقون فما یسقون حتی ماتوا، حرہ ایسی پتھریلی زمین کو کہتے ہیں جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر ابھرے ہوئے ہوتے ہیں مدینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعات زمین ایسے ہی ہیں، وہاں انکو ڈلوادیا گیا وہ پانی مانگتے تھے لیکن انکو پانی نہیں دیا جاتا تھا یہانتک کہ وہ سب مر گئے اب رہی یہ بات کہ آخری وقت ان مفسدوں کو پانی کیوں نہیں دیا گیا ؟ بعض نے کہا ان کو پانی نہ دینے کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں دیا تھا بلکہ لوگوں نے انتہائی نفرت اور غصہ کے اظہار کے طور پر از خود انکو پانی نہیں دیا ورنہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کوئی مجرم خواہ کتنی سزا کا مستحق ہو اگر پانی مانگے تو اسے پانی دیا جائیگا (مظاہر حق ج ۳ ص ۶۸ ق ۹۰ مرقات ج ۷ ص ۱۰۹ اور شروحات ترمذی)

چیونٹیوں کے متعلق حکم شرع | فی حدیث عبد الرحمٰن ورأی قریۃ نمل قد حرقناھا قال من حرق ھذہ فقلنا نحن قال انہ لاینبغی ان یعذب بالنار الا رب النار یعنی کسی انسان کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی کو آگ میں جلائے اسی حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ استنباط کیا کہ اگر چیونٹیاں

تکلیف پہونچانے میں ابتدا کریں یعنی از خود کسی کو کاٹنے لگیں تو انکو مار ڈالنا چاہیے ورنہ انکو مارنا مناسب نہیں ہے، اسی طرح چیونٹیوں کے بلوں کو آگ سے جلانا بھی ممنوع ہے نیز چیونٹیوں کو پانی میں ڈالنا مکروہ ہے اگر ایک چیونٹی کاٹے تو صرف اسی کو مارا جائے اس کے ساتھ اور چیونٹیوں کو مار ڈالنے کی ممانعت ہے (مظاہر حق صفحہ ۲)

تحلیق کی توضیح | فی حدیث ابی سعید الخدریؓ قالوا یا رسول اللہ صلعم ما سیماھم قال التحلیق . آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرقۂ خوارج کی علامتوں میں سے ایک علامت "سر منڈانا" فرمایا ہے کیونکہ اسی زمانہ میں عرب میں شاید سر منڈانے کا رواج نہیں تھا بلکہ اکثر لوگ سروں پر بال رکھا کرتے تھے اس ارشاد کا مقصد سر منڈانے کی برائی یا تحقیر کرنا نہیں ہے کیونکہ سر منڈانا صالح بندے کی عادات اور خدا تعالیٰ کی طاعت میں سے ایک عمل ہے دور حاضر کے علماء سوء سر منڈانے والے کو فرقۂ خوارج کی طرف جو نسبت کرتے ہیں وہ بالکل غلط اور بے بنیاد بات ہے کیونکہ خوارج کے کوئی متبع تو ہند میں نہیں ہے اور بعض نے تحلیق کے معنیٰ لوگوں کو "حلقہ در حلقہ بٹھانا" کہا ہے یہ فرقۂ خوارج کی طرف سے محض نمائش اور تکلف کے طور پر ہوتا تھا (مظاہر حق ج ۳ ص ۹۵ ۲ ۷)

رہزنوں کے لئے چار قسم کی سزائیں | فی حدیث عائشةؓ و رجل خرج محاربًا للہ و رسولہ فانہ یُقتَلُ او یصلّب او ینفی من الارض او یقتل نفسًا فیقتل بھا حدیث کا یہ جزء جس میں ڈاکوؤں اور رہزنوں کی مذکورہ بالا سزاؤں کا حکم ہے دراصل قرآن کریم کی اس آیت سے مستنبط ہے کہ اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْھِمْ وَاَرْجُلُھُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (مائدہ ۳۳) اس اعتبار سے بظاہر حدیث میں "او ینفی من الارض" سے پہلے یہ عبارت اَوْ یُقَطَّعُ یدہ و رجلہ مِنْ خِلَافٍ بھی ہونی چاہیے تھی تاکہ یہ حدیث مذکورہ آیت کی پوری مطابق ہو جاتی، لیکن یہ قوی احتمال ہے کہ اصل حدیث میں تو یہ عبارت رہی ہو البتہ یہاں حدیث کے راوی کی غلطی سے نقل ہونے سے رہ گئی یا راوی نے اختصار کے پیش نظر اسکو قصداً حذف کر دیا ہو حدیث اور قرآن میں حرف "او" کس معنی میں مستعمل ہوئی اس میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) سعید بن مسیبؒ، عطاؒ، داودؒ، حسن بصریؒ، ضحاکؒ نخعیؒ، مجاہدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک حرف " أو " تخییر کے لئے ہے یعنی قاضی اور امام وقت کو شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ ان چار سزاؤں میں سے اپنے اجتہاد کے موافق ہر مجرم کو اسکے جرم کی نوعیت کے مطابق سزا دے چنانچہ عصر حاضر میں اس طرح کے مسلح حملوں میں صرف مال کی لوٹ یا قتل وخون ریزی ہی پر اکتفا نہیں ہوتا بلکہ اکثر عورتوں کی عصمت دری اور اِغوا وغیرہ کے واقعات بھی پیش آتے ہیں، اور قرآن کریم کا جملہ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا اس قسم کے تمام جرائم کو شامل بھی ہے لہٰذا قاضی اور امام کا اختیار ہوگا کہ مجرموں کے مناسب حال دیکھ کر سزا دے،

(۲) امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور ایک جماعت صحابہ و تابعین کے نزدیک حرف أوْ تنویع اور تقسیم کے لئے ہے یعنی یہ چار سزائیں چار جرائم پر منقسم ہیں مثلاً (۱) اگر کسی ڈاکو نے صرف کسی کو قتل کیا ہے تو اسکی سزا صرف قتل ہوگی (۲) اور اگر قتل کے ساتھ مال بھی لوٹا ہے تو اسکو قتل بھی کیا جائے گا اور سولی پر بھی چڑھائی جائے گی، (۳) اور اگر صرف مال لوٹا ہے تو انکے داہنے ہاتھ گٹوں پر سے اور بائیں پاؤں ٹخنوں پر سے کاٹ دیا جائے گا (۴) اور اگر قتل و غارت گری کچھ نہیں کی صرف لوگوں کو ڈرایا جس سے امنِ عامہ مختل ہوگیا اسکو زمین سے نکال دیا جائے گا، فاروق اعظمؓ اور امام اعظمؒ وغیرہ کے نزدیک يُنفَىٰ مِنَ الأَرْضِ سے مراد مجرم کو قید خانہ میں بند کردیا جانا ہے تاکہ وہ زمین میں کہیں چل پھر نہ سکے اور امام شافعیؒ اور ایک جماعت فقہاء کے نزدیک جلا وطن کردینا ہے لیکن حضرت عمرؓ فرماتے ہیں اگر مجرم کو یہاں سے نکال کر دوسرے شہروں میں آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہاں کے لوگوں کو ستائے گا اور اگر دار الحرب میں بھیجا جائے تو مرتد ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا ینفی من الارض سے قید اور حبس مراد ہونا چاہئے، ان چار جرائم کے علاوہ اگر ان سے عورتوں کی عصمت دری وغیرہ واقعہ پایا جائے تو قاضی بحکم شریعت حد زنا وغیرہ جاری کرے،

وجہ ترجیح مذہب ثانی حرف أوْ تقسیم کے لئے ہونے پر درج ذیل حدیث دال ہے عن ابن عباسؓ فی قطاع الطریق إذا قتلوا و اخذوا المال قتلوا و صلبوا وإذا قتلوا ولم یأخذوا المال قتلوا و لویصلبوا واذا أخذوا المال ولویقتلوا قطعت ایدیهم و أرجلهم من خلاف وإذا اخافوا السبیل فقط ولم یأخذوا مالاً نفوا من الأرض اس حدیث کی شان ورود یہ ہے کہ رسول صلعم نے ابو بردہ اسلمیؓ سے معاہدۂ صلح کا فرمایا تھا مگر اس نے

عہدشکنی کی اور کچھ لوگ مسلمان ہونے کے لئے مدینہ طیبہ آرہے تھے ان پر ڈاکہ ڈالا ، اس واقعہ میں جبرئیل امین مرقوم الصدر سرائیکر نازل ہوئے (معارف القرآن ج۲ ص۱۱ مظاہر حق ج۳ ص۱۲ مرقاۃ ج۸ ص۱۱۳)

سحر کی حقیقت عن جندب رضی اللہ عنہ قال حد الساحر ضربة بالسیف یعنی جادوگر کی حد (شرعی سزا) یہ ہے کہ اسکو تلوار سے قتل کردیا جائے اور ایک روایت میں ضربہ بالسیف ،، اضافت کے ساتھ وارد ہے سحر لغت میں تصرف عجیب اور ہر ایسے اثر کو کہتے ہیں جس کا سبب ظاہر نہ ہو ، عرف عام میں سحر اور جادو ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جس میں شیاطین اور جنات خبیثہ کے عمل کا دخل ہو ، قرآن و حدیث کی اصطلاح میں سحر ہر ایسے امر عجیب کو کہا جاتا ہے جس میں شیاطین کو خوش کر کے انکی مدد حاصل کی جاتی ہے ، اس لئے سحر صرف ایسے ہی لوگوں کا کامیاب ہوتا ہے جو گندے اور نجس میں رہتے ہیں خبیث کاموں کے عادی ہوتے ہیں ، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر سحر میں کلمات کفریہ ہوں مثل استعانت بہ شیاطین یا بہ کواکب وغیرہ تو کفر ہے خواہ اس سے کسی کو ضرر پہنچائے یا نفع پہنچائے ، اور اگر کلمات مباحہ ہوں تو اگر کسی کو خلاف اذن شرعی کسی قسم کا ضرر پہنچایا جائے یا اور کسی غرض ناجائز میں استعمال کیا جاوے تو فسق اور معصیت ہے اور اگر ضرر پہنچایا نہ جاوے نہ اور کسی غرض ناجائز میں استعمال کیا جاوے تو اسکو عرف میں سحر نہیں کہتے ہیں بلکہ عمل یا عزیمت یا تعویذ گنڈہ کہتے ہیں اور یہ مباح ہے ،

قتل ساحر قتل ساحر میں علماء کے مابین اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک سحر سیکھنا سکھانا کفر ہے ساحر کافر ہے لہذا ساحر کو قتل کردیا جائے گا اور اس سے توبہ کا مطالبہ نہ کیا جائے (۲) امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک اگر ساحر کا سحر موجب کفر ہو اور وہ اس سے توبہ نہ کرے تب اسکو قتل کردیا جائے گا (۳) احناف کے نزدیک اگر ساحر کا یہ عقیدہ ہو کہ کارساز شیطان کی ذات ہے کہ وہ میرے لئے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے تو وہ کافر ہے اور اگر یہ عقیدہ ہو کہ سحر مجرد خیال ہے تو وہ کافر نہیں ہے بلکہ فاسق ہے اور سحر کا سیکھنا حرام ہے ، امام نووی رحمہ اللہ نے کہا فعل سحر بالاجماع حرام ہے بعض نے کہا ساحر کی توبہ کا اعتبار نہ کیا جائے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اگر وہ توبہ کرے تو اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ساحرینِ فرعون کی توبہ مقبول اور معتبر ہونا ثابت ہے ، واللہ اعلم بالصواب (مظاہر حق ج۳ ص۶ مرقات ج۷ ص۱۱ معارف القرآن ج۱ ص۲۱ بیان القرآن ج۱ ص۵)

کتاب الحدود

حدود اور تعزیرات کے مابین فرق | حدود، حدؒ کی جمع ہے بمعنی روکنا، اور منع کرنا، نیز اس چیز کو بھی کہا جاتا ہے جو دو چیزوں کے درمیان حائل ہو چنانچہ اہل عرب دربان اور جیلر کو حداد کہتے ہیں کیونکہ دربان اندر آنے سے اور جیلر باہر نکلنے سے روکتا ہے، شریعت میں حد اس عقوبت مقدرہ متعینہ کو کہتے ہیں جو بندگان خدا کو افعال قبیحہ کے ارتکاب سے باز رکھنے کے لئے بجہت حق اللہ فرض ہوئی ہے لہذا کسی حاکم وامیر کو اس میں ادنیٰ تغییر وتبدیل یا کمی بیشی کی ہرگز اجازت نہیں، بخلاف تعزیرات کے وہاں کسی مصلحت کی بنا پر قابل تعزیر جرم کو معاف بھی کر سکتا ہے اور موقع ومحل اور جرم کی نوعیت کے اعتبار سے سزا میں کمی زیادتی اور تغییر وتبدیل بھی کر سکتا ہے کیونکہ ان جرائم کی سزائیں قرآن وسنت نے متعین نہیں کیں بلکہ حکام کے صواب دید پر رکھا گیا ہے، شریعت اسلامیہ میں حدود صرف پانچ ہیں (۱) زنا (۲) قذف (تہمت زنا) (۳) ڈاکہ (۴) چوری، انکی سزائیں قرآن وحدیث میں منصوص ہیں، (۵) شراب خوری کی سزا، جو اجماع صحابہ کرام سے ثابت ہے ان جرائم میں سے توبہ کر لینے سے بھی دنیوی سزا کے حق میں معافی نہیں ہوتی، اس لئے حدود میں تکمیل ثبوت جرم کے لئے شرطیں بھی نہایت کڑی رکھی گئی ہیں مثلاً اسلام کا مسلم قانون اس میں یہ ہے کہ الحدود تندری بالشبہات یعنی حدود ادنیٰ شبہہ سے ساقط ہوجاتا ہے (معارف القرآن ج ۳ ص ۱۱۷)

آنحضرت ﷺ کے دربار میں زنا کا ایک مقدمہ | نے حدیث أبي هريرة رضـ أن ابني كان عسيفًا على هذا فزنى بامرأته، یعنی میرا بیٹا اس شخص کے ہاں مزدور تھا اس نے اسکی بیوی سے زنا کیا، عسیف بمعنی مزدور، خادم، غلام، اور سائل، یہاں مزدور مراد ہے کیونکہ نسائی میں عمرو بن شعیب کی روایت میں تصریح ہے کان ابنی اجیرا لامرأته، زمانہ طویل تک اسکی بیوی کی خدمات فروتر انجام دینے سے انکے مابین انسیت پیدا ہوجانا وقوع زنا کا سبب بنا اس لئے بحسب استطاعت اجنبیہ سے اجنبی کا اختلاط شرع نے ممنوع قرار دیا ہے،

جلاوطنی حد میں داخل ہے یا تعزیر میں | قوله فسالت أهل علم فاخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام یعنی جب میں نے اس بارہ میں علماء سے دریافت کیا تو انہوں نے

کہا اسکی سزا سو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی ہے کیونکہ یہ لڑکا غیر محصن تھا چنانچہ محصن عند الاحناف شادی شدہ عاقل، بالغ اور مسلمان کو کہا جاتا ہے یہ لڑکا غیر شادی شدہ تھا، یہ حدیث اس بات پر بھی دال ہے کہ صحابۂ کرام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات میں بھی فتویٰ دیتے تھے اسکے متعلق ابن سعدؒ نے "الطبقات" میں ایک باب بھی مقرر کیا ہے سال بھر کی جلاوطنی حد میں داخل ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، ابوثورؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک غیر محصن زانی اور غیر محصنہ زانیہ کی حد یہ ہے کہ انکو سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے جلاوطن بھی کردیا جائے (۲) مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک زانی کے لئے تو جلاوطنی بھی ہے لیکن زانیہ کے لئے نہیں (۳) ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک جلاوطنی کا حکم حد زنا میں داخل نہیں، بلکہ یہ تعزیر میں داخل ہے حاکم کی رائے پر موقوف ہے

دلیل شافعیؒ وغیرہ حدیث الباب،

دلیل مالکؒ عورت تو حفاظت کی طرف محتاج ہے جلاوطنی سے حفاظت مفقود ہو جائے گی لہذا وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے،

دلائل احناف (۱) قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ (نور آیۃ ۲) یعنی زانیہ اور زانی کی کامل سزا جلد ہے یہاں تغریب عام کا ذکر نہیں ہے لہذا اخبار آحاد کے ذریعہ زیادت علی الکتاب جائز نہیں، شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ دعویٰ کیا کہ احادیث تغریب مشہور ہیں، اس کے جواب میں احناف فرماتے ہیں (۱) احادیث تغریب کو فقط تین صحابہ نے روایت کیا (۱) عبادہ بن الصامتؓ (۲) ابوہریرہؓ (۳) زیدؓ بن خالد، تین صحابہ کی روایت کرنے سے کوئی حدیث اخبار آحاد سے نہیں نکلتی ہے (۲) اگر تسلیم بھی کی جائے کہ وہ مشہور ہے اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے؟ کہ آنحضرت نے حکم تغریب حد کے طور پر فرمایا ہے بلکہ یہ تعزیر کا احتمال بھی رکھتا ہے فلا یتم الاستدلال بہا علیٰ کونہ حدًا (۲) عن ابن عباسؓ قال من زنیٰ جلد وارسل "(ابن حزم فی المحلی) بحوالہ تکملۃ) اس طرح ابوہریرہؓ، زیدؓ بن خالد وغیرہما سے ایسی متعدد احادیث مروی ہیں جن میں جلد کا ذکر ہے اور تغریب عام کی طرف اشارہ بھی نہیں ہے اگر تغریب حد میں داخل ہوتی تو ضرور ذکر کرتا،

دلیل عقلی | صاحب ہدایہ لکھتے ہیں جلاوطنی سے زنا کا دروازہ کھل جاتا ہے کیونکہ وہاں اپنا کنبہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے وہ بے حیا ہو جاتی ہے نیز وہاں کھانے پینے کے سامان منقطع ہوتے کے سبب سے بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلینے کا اندیشہ ہے (ہدایہ ج۲ ص۵۱۲)

جوابات | (۱) تعزیب عام کا حکم آیت مذکورہ کے ذریعہ منسوخ ہے (۲) یہ حکم بطور تعزیر تھا جس پر حضرت عمرؓ کا اثر دال ہے عن ابن المسیب قال غرّب عمرؓ ربیعۃ ابن امیۃ بن خلف فی الشراب الیٰ خیبر ، فلحق بھرقل ، فتنصّر ، فقال عمرؓ لا اُغرّب بعدہ مسلماً » (مصنف عبد الرزاق بحوالہ تکملۃ ج۲ ص۴۰۹) عمرؓ کے یہ قول ہر مسلمان کے بارے میں عام ہے چاہے شرابی ہو یا زانی اگر تغریب حد میں داخل رہتی تو حضرت عمرؓ کبھی اسکو ترک نہیں کرتا ،

قضاء بکتاب اللہ کی شرح | قولہ لاقضینّ بینکما بکتاب اللہ یعنی میں تم دونوں کے معاملہ کا فیصلہ کتاب اللہ کے موافق کرونگا ، آنحضرت ﷺ نے غیر محصن اجیر کو ایک سو کوڑے لگانے اور محصنہ عورت کو سنگسار کرنے کی سزا دی اور دونوں سزاؤں کو قضاء بکتاب اللہ فرمایا ، حالانکہ آیت میں صرف کوڑوں کی سزا کا ذکر ہے رجم کی سزا مذکور نہیں ، اس سے معلوم ہوا کہ احادیث رسول جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہوتی ہیں وہ بھی کتاب اللہ ہی کے حکم میں ہیں ، اور اگر کتاب اللہ سے قرآن کریم ہی مراد ہو ، اس صورت میں کہا جائے گا کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ آیت رجم کے الفاظ قرآن کریم سے منسوخ التلاوۃ نہیں ہوئے تھے ،

سنگساری کیلئے اقرار زنا چار مرتبہ ہونا شرط ہے | قولہ فاعترفت فرجمھا حد زنا جاری ہونے کے لئے ایک مرتبہ اقرار کافی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب | (۱) شافعیؒ ، مالکؒ ، حسنؒ ، حمادؒ ، اور ابو ثورؒ کے نزدیک ایک مرتبہ اقرار کافی ہے (۲) احناف کے نزدیک چار مجلسوں میں چار بار اقرار کرنا ضروری ہے (۳) حنابلہ ، ابن ابی لیلیٰؒ ، اور حکمؒ کے نزدیک ایک مجلس میں چار مرتبہ اقرار کرنا بھی کافی ہے ،

دلیل شافعیؒ وغیرہ | حدیث الباب ہے ، چنانچہ عورت نے ایک مرتبہ اقرار کیا اور حضرت انیسؓ نے اسکو سنگسار کردیا ،

دلائل احناف | (۱) عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال جاء ماعز الاسلمیؓ إلیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال أنہ قد زنیٰ فاعرض عنہ ثم جاء من شقہ الآخر فقال أنہ

قد زنی فاعرض عنہ ثم جاء من شقه الآخر فقال یا رسول اللہ انہ قد زنی فامربه فی الرابعة الخ (ترمذی، ابن ماجہ، مشکوٰۃ ج ۲ ص ۳۱۱)

اگر ایک مرتبہ کافی ہوتا تو آنحضرت صحضرت ماعزؓ کی طرف سے منہ پھیر نہیں لیتے کیونکہ ترک حد تو جائز نہیں بلکہ وہ چار مرتبہ تبدیل مجلس کرتے ہوئے آنحضرت کے سامنے اقرار کرنے کے بعد رجم کا حکم دیا گیا، (۲) عن ابی بکر الصدیق رضؓ قال کنت عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم جالسا فجاء ماعز بن مالك فاعترف عنده مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية فرده، ثم جاء فاعترف الثالثة، فرده فقلت له إنك إن اعترفت الرابعة رجمك. قال: فاعترف الرابعة، فحبسه ثم سأل عنه فقالوا مانعلم الاخيرا قال فامر برجمه (مسند احمد بحوالہ تکملہ ج ۲ ص ۳۹) یہ حدیث خصوصاً ان اعترفت الرابعة رجمك، یہ جملہ احناف کے لئے واضح اور صریح دلیل ہے کیونکہ یہ بات صدیق اکبرؓ نے آنحضرت صلعم سے سنے بغیر نہیں فرمائی، اسی طرح مسلم کی روایت میں ہے حتی ثنی ذلك علیه اربع مرات اور صحیحین کی روایت میں ہے فلما شهد اربع شهادات یعنی جب ماعزؓ نے (ہر دفعہ میں تبدیل مجلس کر کے) چار مجلسوں میں چار مرتبہ اپنے جرم کا اقرار کیا، ان احادیث سے ثابت ہوا چار مرتبہ چار مجلسوں میں اقرار زنا ضروری ہے اگر اس سے کم میں بھی ثبوت زنا ہوجاتا تو آپؐ تاخیر نہ فرماتے، حنابلہ وغیرہ نے صحیحین کی مجمل احادیث پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک مجلس میں چار مرتبہ اقرار کو کافی قرار دیا،

جوابات (۱) حدیث الباب میں اجمالی اعتراف ہے اور احادیث ماعزؓ اور امرأة غامدیہ کے متعلق جو احادیث آگے آرہی ہیں وہ حدیث الباب کی تفسیر کررہی ہیں پس مجمل اور مفسر کے مابین کوئی تعارض نہیں (۲) فی الحقیقہ اس عورت نے بھی ضابطہ کے مطابق چار ہی مرتبہ اعتراف و اقرار کیا تھا لیکن یہاں اختصار کے پیش نظر چار مرتبہ کو حذف کر دیا گیا، واللہ اعلم (تکملہ ج ۲ ص ۲۳۷، ۲۶۳، مرقات ج ۷ ص ۱۲۲، التعلیق ج ۴ ص ۱۶۶، ھدایہ کنز الدقائق،)

کتاب اللہ سے ثبوت رجم

فی حدیث عمرؓ فکان مما انزل اللہ تعالیٰ اية الرجم رجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجمنا بعده یعنی کتاب اللہ میں جو کچھ نازل کیا ہے اس میں آیت رجم بھی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا ہے اور آپؐ کے بعد ہم نے بھی رجم کیا، یعنی اگر محصن اور محصنہ زنا کا مرتکب ہوا

اور انکا جرم شرعی طور پر ثابت ہو جائے تو انکو پتھروں سے مار کر ہلاک کر دینے میں امت محمدیہ متفق ہیں لیکن خوارج کے ایک فرقہ ازارقہ اس کا منکر ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن کریم میں رجم کا حکم نہیں ہے یہ وہ فرقہ ہے جو علیؓ، عثمانؓ، طلحہؓ، زبیرؓ، عائشہؓ اور ابن عباسؓ وغیرہم بلکہ تمام مسلمانوں کو (نعوذ باللہ) کافر کہتا ہے یہاں تک کہ جو خوارج ازارقہ کی طرف ہجرت نہ کر کے دیار مسلمین میں بود و باش کرتے ہیں وہ بھی انکے مذہب میں مباح الدم ہیں، لہذا انکا اختلاف ہرگز قابل اعتبار نہیں، زیر بحث حدیث سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حکم رجم کی کوئی مستقل آیت ہے جو سورۂ نور کی آیت الزانیۃ و الزانی الخ کے علاوہ ہے مگر عمرؓ نے اس آیت کے الفاظ نہیں بتلائے کہ وہ کیا تھے؛ لیکن حضرات فقہاء نے منسوخ التلاوۃ غیر منسوخ الحکم میں بطور مثال الشیخ والشیخۃ إذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم کو پیش کیا اور الشیخ والشیخۃ کی تفسیر محصن اور محصنہ وغیرہما سے کی ہے (۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید آیت یہ ہوگی، بعض علماء فرماتے ہیں "ما انزل اللہ" سے مراد غیر محرّف تورات میں جو رجم کا حکم تھا وہ شریعت محمدیہ میں بھی حسب سابق باقی رہنا ہے جیسا کہ قتل عمد کی سزا کے متعلق سورۂ مائدہ کی آیت ۴۳ وکیف یحکمونك وعندھم التوراۃ فیھا حکم اللہ میں قصاص کا حکم قرآن میں بحوالۂ تورات بیان کیا ہے یعنی وکتبنا علیھم فیھا إن النفس بالنفس الخ لیکن ان دونوں تشریحات میں اعتراضات ہیں، اس کے لئے تکملہ فتح الملہم وغیرہ ملاحظہ ہو (۲) بعض محققین فرماتے ہیں محصن اور محصنہ کی سزا رجم ہونے کی تفصیل اگرچہ الفاظ آیت میں مذکور نہیں مگر جس ذات اقدس پر سورۂ نور کی آیت ,, الزانیۃ والزانی الخ نازل ہوئی خود انکی طرف سے ناقابل التباس وضاحت کے ساتھ یہ تفصیل مذکور ہے اور صرف زبانی تعلیم وارشاد ہی نہیں بلکہ متعدد بار اس تفصیل پر عمل بھی صحابۂ کرام کے مجمع کے سامنے ثابت ہے اور یہ ثبوت ہم تک باوثوق صحیح سے تواتر کے ذریعہ پہنچا ہوا ہے، اس لئے محصن و محصنہ پر سزائے رجم کا حکم درحقیقت کتاب اللہ ہی کا حکم اور اسی ہی کی طرح قطعی اور یقینی ہے اور سب واقعات رجم نزول سورۂ نور کے بعد کے ہیں اور رجم پر تمام سلف و خلف کا اجماع ہونا یہ بھی مستقل دلیل ہے اور رجم زانی محصن ایسا مشہور بین المسلمین تھا کہ شعراء کے اشعار میں بھی اس کا تذکرہ موجود ہے شعراء مخضرمین میں سے النابغۃ الجعدی فرماتے ہیں

۵ کانت فریضۃ ما تقول کما ٭ کان الزناء فریضۃ الرجم

(تکملہ ج۲ ص۴۲۶ ۱۲، معارف القرآن ج۶ ص۳۳۵، مرقات ج۷ ص۱۴۴ معارف القرآن) کاندھلوی ج۵ ص۹۶ الملل والنحل،

قَدْجَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا کی توضیح | عن عبادة بن الصامت رض أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لهن سبيلاً یہ دراصل آیت کریمہ واللاتی یاتین الفاحشة، تا ۔ أو يجعل الله لهن سبيلاً (نساء آیت ۱۵) کی وضاحت ہے یعنی ابتدائے اسلام میں زنا کی سزا حبس فی البیوت اور ایذا رسانی تھی یہ سزا عورتوں کی وفات یا من جانب اللہ کوئی سبیل نازل ہونے تک کے لئے تھی جب سورۂ نور کی آیت الزانية والزانی الخ نازل ہوئی تو عبداللہ بن عباس رض نے فرمایا کہ سورۂ نساء میں جو وعدہ دیا گیا تھا أو يجعل الله لهن سبيلا اب سورۂ نور کی اس آیت نے وہ سبیل بتادی ہاں آیت میں بغیر کسی تفصیل کے سزائے زنا سو کوڑے ہونا مذکور ہے لیکن حدیثوں میں اسکی تفصیل ہے ان میں سے یہ زیر بحث حدیث بھی ہے ۔

جلد اور رجم کا اجتماع | قولہ والثیب بالثیب جلد مائة والرجم ۔ اس سے معلوم ہوا ہے زانی ثیب (محصن) کو سو کوڑے بھی مارے جائیں اور سنگساری بھی کی جائے ۔

مذاہب | (۱) احمد (فی اصح الروایہ) حسن بصری، اسحق بن راہویہ، داؤد ظاہری، اور ابن المنذر کے نزدیک محصن جلد مع الرجم کا مستحق ہے (۲) جمہور کے نزدیک صرف رجم کا مستحق ہے

دلیل فریق اول | حدیث الباب ۔ **دلائل جمہور** | (۱) حضرت ماعز رض کو محصن ہونے کے باوجود صرف سنگسار کیا گیا تھا (۲) غامدیہ عورت کا واقعہ جو سامنے آرہا ہے (۳) واقعۂ عسیف کی حدیث جو ابھی گذر چکی ہے ، ان دونوں قصے سے بھی رجم ہی ثابت ہوتا ہے ،

جوابات | (۱) نووی اور عسقلانی رح نے فرمایا حدیث عبادہ رض حدیث ماعز رض وغیرہ سے منسوخ ہے کیونکہ ماعز رض، عورت غامدیہ اور عسیف کے قصے اس سے متاخر ہیں (۲) شاہ ولی اللہ نے فرمایا دونوں حدوں کو جمع کرنا امام المسلمین کے لئے جائز ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ فقط رجم پر اکتفاء کرے (۳) تقدیر عبارت یوں ہے الثيب بالثيب جلد مأة ان كانا غير محصنين والرجم إن كان محصنين (تکملة ۲/۳۰۹ مرقات ۷/۱۰۶)

احصان کیلئے اسلام شرط ہے یا نہیں | فی حدیث عبد اللہ بن عمر رض فأمر بهما فرجما ، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا اور وہ سنگسار کر دیے گئے ۔

اعتراض: آنحضرتؐ نے محصن یہودیوں کے کہنے پر ان دونوں کو کیسے سنگسار کردیا حالانکہ یہودیوں کی گواہی سرے سے معتبر ہی نہیں ہے؟

جوابات (۱) آنحضرتؐ نے صرف ان یہودیوں کے کہنے پر یہ حکم نافذ نہیں کیا ہو بلکہ خود ان دونوں نے زنا کا اقرار کیا ہو (۲) یا انکے زنا کے چار مسلمانوں نے گواہی دی ہوگی ہاں اس حدیث سے مفہوم ہوتا ہے کہ احصان کے لئے اسلام شرط نہیں لہذا اسکے متعلق بین العلماء اختلاف ہے

مذاهب (۱) شوافعؒ، حنابلہؒ، ابو یوسفؒ اور زہریؒ فرماتے ہیں محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں (۲) ابو حنیفہؒ، نخعیؒ، عطاؒ، شعبیؒ، مجاہدؒ، اور ثوریؒ کے نزدیک مسلمان ہونا شرط ہے،

دلیل شوافع وغیرہ حدیث الباب ہے چنانچہ آنحضرت نے ان یہودیوں کو جو مسلمان نہیں تھے رجم کا حکم دیا،

دلائل احناف وغیرہ (۱) عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ أشرکَ باللّٰہ فلیس بمحصن، (مسند اسحٰق بن راھویہ (تکملۃ ۴۶۹/۲ج) (۲) عن قابوس بن المخارق، عن أبیہ قال: کتب محمد بن بکر إلیٰ علی بن أبی طالب یسألہ عن مسلمین تزندقا وعن مسلم زنیٰ بنصرانیۃ ...... فکتب إلیہ علیؓ أما اللذان تزندقا، فإن تابا والا اضرب أعناقھما، وأما المسلم الذی زنیٰ بالنصرانیۃ، فاقم علیہ الحد الخ، (ابن حزم فی المحلی، تکملۃ ۴۷۰/۲ج) طریق استدلال یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اس نصرانیہ پر رجم کا حکم نہیں دیا کیونکہ وہ غیر محصنہ تھی،

جوابات (۱) حدیث شوافع فعلی ہے، اور احناف کے دونوں حدیث قولی ہے بوقت تعارض حدیث قولی راجح ہے (۲) آنحضرتؐ نے بحکم تورات رجم کا حکم دیا چنانچہ دین یہودیت میں رجم کے لئے احصان کی شرط نہیں ہے، امام جصاصؒ وغیرہ فرماتے ہیں، جواب ثانی صحیح نہیں، کیونکہ ابتداء اسلام میں زانیہ کو حبس فی البیوت کرنا اور ایذاء دینا محصنہ اور غیر محصنہ دونوں کے لئے تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تورات کا حکم رجم منسوخ ہوچکا تھا، دلائل احناف پر اعتراضات بھی ہیں، اور اس کے جوابات بھی ہیں، صاحب تکملہ نے اس پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں إن الحنفیۃ یُبَالغون فی الاحتیاط فی أمرالحدود نھایتہ، لکونھا تَدْرأ بالشبھات الیسیرۃ

فلذلك احتاطوا في امر الرجم ، وحملوا الاحصان في حديث ابن عمرؓ على العموم ، و حديث رجم اليهود على النسخ فمذهبهم أوفق بالإحتياط كما أن مذهب الشافعية والحنابلة أوفق بظاهر الكتاب والسنة و لكل وجهة هو موليها والله سبحانه أعلم (تكملة ۲۷۳/۲ مرقات ۱۲۹/ج۷ مظاهر ۳/۱۱ ج)

تمام صحابہ معیار حق ہیں في حديث بريدةؓ فقال استغفروا لماعز بن مالك لقد تاب توبة لو قسمت بين امة لوسعتهم ، يعني آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ماعز (کے درجات کی بلندی) کے لئے دعا کرو ، بلاشبہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس (کے ثواب) کو پوری امت پر تقسیم کی جائے تو سب کے لئے کافی ہو جائے دوسری روایات میں اور بھی الفاظ مدحیہ انکے متعلق وارد ہیں ،

اعتراض اب صحابہؓ معیار حق ہونے کے منکرین یہ طعنہ دیا کرتے ہیں کہ ماعز بھی صحابی تھے اور ان پر مرتکب زنا ہونے کی وجہ سے حد شرعی جاری کی گئی تھی اسکے باوجود ان کو معیار حق کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے ؟

جواب گو حضرت ماعزؓ سے یہ گناہ ہوا لیکن انکو توبہ بھی ایسی نصیب ہوئی کہ ایسی توبہ دنیا میں کم ہی کسی نے کی ہو تو اب انکی یہ توبہ ہی دوسروں کے لئے توبہ و استغفار کے سلسلے میں معیار حق بن گئی اب ان پر تنقید جائز نہیں ہو سکتی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، کوئی صحابی ایسا نہیں ہے جس کی وفات کامل ایمان اور رضائے خداوندی پر نہ ہوئی ہو یہی بات انکے معیار حق اور تنقید سے بالاتر ہونے کے لئے کافی ہے اسکی تفصیل معلومات کے لئے راقم السطور کا رسالہ "علمی و تحقیقی جائزہ" ملاحظہ ہو ،

قصہ امرأۃ غامدیہ کے متعلق روایات کے مابین دفع تعارض في حديث بريدةؓ فقام رجل من الأنصار فقال إلى رضاعه يا نبي الله قال فرجمها ، وفي رواية قد اكل الطعام فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ،

تعارض پہلی روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امرأۃ غامدیہ کو بچے کی ولادت ہی کے بعد رجم مارا گیا دوسری روایت سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عورت کو اسوقت رجم مارا گیا جب اس نے اپنے بچہ کا دودھ چھڑا لیا تھا ، اور وہ روٹی کھانے لگا تھا ،

دفع تعارض (۱) امام نووی فرماتے ہیں دوسری روایت کے صریح مفہوم کے پیش نظر پہلی روایت کی تاویل کرنی ضروری ہوئی کیونکہ دونوں روایتوں کا تعلق ایک ہی واقعہ سے ہے اور دونوں ہی روایتیں صحیح ہیں پس تاویل یہ ہے کہ پہلی روایت میں ایک انصاری نے "الیّ رضاعہٗ" کہا یہ بات اسوقت کہی جب کہ اس عورت نے اپنے بچے کا دودھ چھڑادیا تھا لہٰذا انکی مراد یہ تھی کہ میں اس بچہ کی کفالت اور پرورش کی ذمہ داری لیتا ہوں اور اپنے اس مفہوم کو انہوں نے مجازاً رضاعت سے تعبیر کیا (۲) بعض نے کہا ثانی روایت بحیثیت سند اصح ہے (۳) بعض نے کہا دونوں روایتوں کا تعلق دو عورت سے ہے کیونکہ یہی حدیث میں عورت کو قبیلۂ ازد کی طرف نسبت کی گئی اور عمران بن حصین رضی کی حدیث میں "جاءت امرأۃ من جھینۃ ورجمھا بعد ان وضعت" کے الفاظ وارد ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبیلۂ جہینۃ کی عورت تھی نہ کہ قبیلۂ ازد کی ،

گڑھا فقط عورت کیلئے ہی کھودا جائے قولہٗ فحفرلھا الی صدرھا ، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے موافق عورت غامدیہ کے لئے اسکے سینہ تک ایک گڑھا کھودا گیا ، گڑھا کھودنے کے متعلق اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک سنگساری کے وقت مرد اور عورت کسی کے لئے گڑھا نہ کھودا جائے (۲) قتادہؒ ، ابو ثورؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے لئے گڑھا کھودا جائے (۳) شوافعؒ کے نزدیک مرد کے لئے نہ کھودا جائے اور عورت کے متعلق تین اقوال ہیں (۱) کھودنا مستحب ہے (۲) حاکم وقت جیسا مناسب سمجھے ویسا کرے (۳) زنا اگر بینہ کے ذریعہ ثابت ہو تو کھودنا مستحب ہے اور اگر اقرار کے ذریعہ ہو تو نہیں تاکہ وہ اگر اقرار سے رجوع کرے تو بھاگ سکے یہ قول اصح ہے (۴) احناف کے نزدیک عورت کے لئے کھودا جا اور مرد کے لئے نہ کھودا جائے کیونکہ اصح اور مشہور روایات میں ہے کہ حضرت ماعز کے لئے کھودا نہیں گیا اور عورت غامدیہ کے لئے کھودا گیا ، واللہ اعلم بالصواب ، (تکملہ ۲/۵۱ ، حاشیہ نووی)

مرجوم پر اہل فضل کو بھی نماز پڑھنا چاہئے ثم امر بھا فصلی علیھا (مسلم) اسکے بعد آنحضرتؐ نے لوگوں کو اسکی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیا چنانچہ اسکی نماز جنازہ پڑھی گئی ، مرجوم کی نماز جنازہ امام المسلمین اور اہل فضل پڑھیگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) امام مالکؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک امام وقت اور اہل فضل کے لئے مرجوم کی نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے (۲) ابوحنیفہؒ، احمدؒ (فی روایۃ) اور شافعیؒ کے نزدیک مرجوم اور محدود بلکہ ہر کلمہ گو کی نماز جنازہ امام وقت اور اہل فضل کو پڑھنا چاہئیے،

دلائل مالکؒ و احمدؒ (۱) حدیث الباب ہے یہ صیغۂ مجہول کے ساتھ منقول ہے (۲) اسی طرح طبرانی، ابن ابی شیبہ کی روایت میں بھی بصیغۂ مجہول وارد ہے (۳) ابوداؤد کی ایک روایت میں "لم یصل علیھا" کے الفاظ آئے ہیں یعنی آنحضرت نے نماز نہیں پڑھی،

دلائل احناف و شوافع (۱) حدیث مذکور بصیغۂ معروف ہے، قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں صحیح مسلم کی تمام راویوں نے لفظ صلّٰی کو بصیغۂ معروف نقل کیا ہے (۲) مسلم کی ایک روایت میں ہے امربھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرجمت ثم صلی علیھا فقال لہ عمر تصلی علیھا؟ یا نبی اللہ وقد زنت، یہ روایت صراحت کے ساتھ ثابت کرتی ہے کہ آنحضرتؐ نے اسکی نماز جنازہ پڑھی تھی (۳) نیز قاضی عیاضؒ نے لکھا ہے کہ بخاریؒ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے ماعزؓ کی نماز جنازہ بھی ادا کی تھی،

جوابات (۱) صاحب مشکوٰۃ، طبرانیؒ اور ابن ابی شیبہؒ نے گو صیغۂ مجہول کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن جمہور کی متابعت کے پیش نظر اس لفظ کو صیغۂ معروف ہی کے ساتھ قبول کرنا بہتر ہے (۲) بوقت تعارض مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے صلی بصیغۂ معروف مثبتِ صلوٰۃ ہے لہذا یہ روایت راجح ہوگی (۳) زیادت ثقہ مقبول ہے پس بخاریؒ کی زیادت بھی مقبول ہونی چاہئے، اور بعض علماء کا صلی بصیغۂ معروف کے أمرہ بالصلوٰۃ أو الدعاء لھا. سے تعبیر کرنا بہت بعید ہے (مرقات ۱۳۶/ج۷ تکملہ ۵۴/ج۲ مظاہر ۱۷۱/ج۳)

واقعۂ ماعزؓ کا علم آنحضرتؐ کو پہلے سے تھا فی حدیث ابن عباسؓ احق ما بلغنی عنک؟ آنحضرتؐ نے ماعزؓ سے فرمایا کہ تمہارے متعلق جو کچھ مجھے معلوم ہوا ہے کیا وہ سچ ہے؟ اس سے سمجھا جاتا ہے کہ آنحضرت کو ماعزؓ کے ارتکاب زنا کا علم تھا، لیکن بریدہؓ اور ابوہریرہؓ کی احادیث سابقہ اسی طرح اور دوسری روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کو پہلے سے معلوم نہ تھا، انکے درمیان وجہ تطبیق یہ ہوگی کہ دراصل اس حدیث میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہے اغلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ کو فی الجملہ اسکا علم پہلے سے تھا پھر بعد میں آنحضرتؐ نے خود ماعزؓ سے اس کا اقرار کرانے کے لئے وہ صورت اختیار کی جو دوسری احادیث میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، اسی اعتبار سے ان احادیث میں باہم

کوئی تضاد نہیں رہا (مرقات ۱۸۱/۷ تکملہ ۲۴۴/۲)

اغلام کی سزا | عن ابن عباس رض قال قال رسول اللہ صلعم من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل و المفعول بہ ۔ بحر رائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ یہ عقلاً ، شرعاً اور طبعاً ہر حیثیت سے حرام و غلیظ ہے اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے ، لیکن اسکی حد کے بارے میں اختلاف ہے ،

مذاھب | (۱) ابویوسفؒ ، محمدؒ اور شافعیؒ (فی اشہر الروایۃ) کے نزدیک ان پر حد زنا جاری کی جائے گی یعنی محصن و محصنہ کو رجم اور غیر محصن غیر محصنہ کو سو کوڑے (۲) شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک سو کوڑے کے ساتھ تغریب عام بھی ہے (۳) شافعی کی تیسری روایت میں فاعل اور مفعولؔ دونوں کو قتل کر دیا جائے (۴) مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک انکو رجم مارا جائے خواہ وہ محصن ہو یا غیر محصن (۵) ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان پر حد زنا نہیں بلکہ تعزیر ہے حاکم وقت حالات و مصالح دیکھ کر جو سزا چاہے نافذ کرے ،

دلائل ابویوسفؒ محمدؒ و شافعیؒ | (۱) عن ابی موسیٰ رض مرفوعاً اذا اتی الرجل الرجل فهما زانیان (بیہقی) (۲) لواطت زنا کے معنی میں ہے کیونکہ یہ اپنی شہوت کو ایسے محل میں پورا کرتا ہے جس کی خواہش اسکو اکمل طور پر ہوتی ہے یہ خواہش حرام کے طور پر پوری کرنے میں زنا کا مشابہ ہوئی لہذا اسکی حد بھی مثل حد زنا ہوگی ،

دلیل مالکؒ و احمدؒ | حدیث الباب ، اسی طرح اور بھی متعدد احادیث ہیں جن میں اوپر سے پتھر برسایا جانا اور قتل کرنا ثابت ہوتا ہے ،

دلیل ابو حنیفہؒ | فرماتے ہیں لواطت میں خلط نسب نہیں ہے اس لئے وہ زنا کے معنی میں نہیں بنابریں اسکی سزا میں صحابہ کا اختلاف ہے (۱) کہ آگ سے جلایا جاوے ، چنانچہ یہ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور ہشام بن عبدالملک سے منقول ہے (۲) یا اس پر دیوار ڈھائی جائے ، چنانچہ یہ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ سے مروی ہے (۳) یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جائے وغیرہ ان اقوال صحابہ کرام سے معلوم ہوا بمقتضاء احوال و مصالح انکو سزا دی جائے ،

جوابات | صاحبین اور شافعیؒ کی دلیل کے بارے میں خود بیہقیؒ لکھتے ہیں اس روایت میں محمد بن عبدالرحمن راوی ضعیف ہے لہذا یہ حدیث قابل احتجاج نہیں (۲) حدیث الباب وغیرہ جن میں

قتل اور پتھر برسانے کا ذکر ہے وہ سیاست یا تہدید پر محمول ہے کیونکہ ضرب شدید کو بھی قتل سے تعبیر کی جاتی ہے (۳) جو شخص اس بدفعلی کو حلال سمجھ کر کرے تو اس پر یہ حکم ہے ،

جانور کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کی سزا عن ابن عباسؓ من أتی بھیمۃ فاقتلوہ ائمہ اربعہ فرماتے ہیں یہاں قتل سے مراد بہت سخت پٹائی کرنا ہے ، واقعۃً قتل کردینا مراد نہیں کیونکہ دوسری حدیث میں ہے من اتی بھیمۃ فلاحد علیہ (ترمذی) نیز یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں کیونکہ جانور کے لئے ستر ڈھکنا واجب نہیں اور طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اگرچہ اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی لیکن یہ وطی بالا جماع حرام ہے لہٰذا اس کو تعزیر کی جائے گی ، قولہٗ فاقتلوھا معہٗ جانور کو قتل کرنے کی ایک حکمت اور مصلحت ابن عباسؓ نے حدیث میں بیان کردیا اور دوسری حکمت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ فاعل کو اسے دکھلا کر رسوا کیا جائے گا ، بعض حضرات فرماتے ہیں اگر جانور ماکول اللحم ہو تو اسکو قتل کردیا جائے اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو اسکے بارے میں دو صورتیں ہیں حدیث کا ظاہری مفہوم کے پیش نظر قتل کردیا جائے اور اس کا گوشت کھانا حلال نہ ہونے کی بناء پر قتل نہ کیا جائے ،

باب قطع السَّرِقَۃ

سرقہ لغوی و شرعی سرقہ بفتح السین وکسر الرا ، بمعنی چوری ، یہاں مضاف محذوف ہے ای باب قطع اہل السرقہ شریعت میں سرقہ کہا جاتا ہے کہ کوئی مکلف کسی کے ایسے محرز مال میں سے خفیہ طور پر لے لے جس میں نہ تو اسکی ملکیت ہے اور نہ شبہ ملکیت لہٰذا کوئی اپنے کسی ذی رحم محرم کا مال چرالے تو اس پر سرقہ کی حد جاری نہیں ہوگی کیونکہ وہاں ملکیت کا شبہ ہے ، دوسرے کا مال اگر علانیہ لوٹا جائے تو وہ سرقہ نہیں بلکہ ڈاکہ ہے ،

نصاب ما یقطع بہ یدالسارق عن عائشۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتقطع ید السارق الا بربع دینار سارق کے ہاتھ کاٹنے پر سب متفق ہیں لیکن کس مقدار میں ہاتھ کاٹا جائے اسمیں اختلاف ہے

مذاہب (۱) خوارج ، داود ظاہریؒ ، حسن بصریؒ (فی روایۃ) ابو عبدالرحمٰنؒ بن بنت الشافعی کے نزدیک ہاتھ کاٹنے کے لئے کوئی مقدار معین نہیں بلکہ کم سے کم مقدار میں بھی قطع ید ہے (۲) مالکؒ ، شافعیؒ ، احمدؒ ، عمر بن عبدالعزیزؒ ، اوزاعیؒ اور لیثؒ کے نزدیک ربع دینار یا تین درہم کا مقدار ہونا پڑیگا اور ایک درہم کا وزن اس زمانہ میں تین ماشہ ۱/۵ رتی چاندی ہوتی تھی ربع دینار تین درہم کے برابر

ہوتا تھا (ہا) کسی چیز کی قیمت لگانے میں شافعیؒ نے ذہب کو اور مالکؒ واحمدؒ نے فضہ کو اصل قرار دیا ہے)
(۳) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، عطاءؒ اور ثوریؒ کے نزدیک دس درہم یا ایک دینار ہے، نصاب
حد سرقہ کے متعلق اور بھی منتشرہ مذاہب ہیں،

دلیل خوارج وغیرہ قولہ تعالیٰ السارق والسارقۃ فاقطعوا أیدیھما (الآیۃ) اس
آیت میں بلا تعیین قطع ید کا حکم دیا گیا لہذا مطلق کو مقید کرنا جائز نہ ہوگا

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) عائشہؓ کی حدیث مذکور (۲) عن ابن عمرؓ قال قطع النبی صلی اللہ
علیہ وسلم ید سارق فی مجن ثمنہ ثلثۃ دراھم،

دلائل احنافؒ (۱) عن عائشۃؓ ان ید السارق لم تقطع علی عھد النبیؐ إلا
فی ثمن مجن (بخاری) (۲) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال کان ثمن المجن علی
عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشرۃ دراھم (۳) عن ابن عباسؓ قال کان ثمن
المجن علی عھد رسول اللہ صلعم یقوم عشرۃ دراھم (٤) عن أیمن وکان ثمن المجن علی
عھد رسول اللہ صلعم دیناراً أو عشرۃ دراھم (نسائی، طبرانی، طحاوی) راوی حدیث ایمن
صحابی اور تابعی ہوتے ہیں گو اختلاف ہے لیکن وہ ثقہ ہونے میں سب متفق ہیں (تقریب) احنافؒ ومالکؒ
کے نزدیک راوی اگر ثقہ ہو اسکی مرسل روایت مقبول ہے (۵) عن ابن مسعودؓ قال کان لا تقطع
الید الا فی دینار أو عشرۃ دراھم (مصنف عبد الرزاق) اسی طرح اور بہت سی روایات
ہیں (٦) امام محمدؒ نے "آثار" میں لکھا ہے کہ دس درہم کی تقدیر آنحضرت صلعم عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ
ابن مسعودؓ وغیرہم سے مروی ہے، جب حدود میں اختلاف ہو تو مقدار معتد بہ کو لینا بہتر ہے

جوابات (۱) احادیث مشہورہ اور اجماع صحابہ وتابعین کے ذریعہ آیت کے اطلاق کو
مقید کرنا جائز ہے (۲) نیز قیمتی چیزیں اور مال خطیر کی چوری پر حد مقرر کرنا چاہئے کیونکہ مال حقیر اور
کم قیمتی چیزوں میں حقیقۃً رغبتوں کی کمی ہوتی ہے اور انکی حفاظت بھی نہیں کی جاتی ہے، لہذا وہاں سرقہ
کا رکن متحقق نہیں ہوتا ہے اب کس طرح قطع ید کا حکم دیا جائے، (۳) حدیث عائشہ تو مضطرب ہے
کیونکہ بخاری سے منقول شدہ روایت میں الا فی ثمن مجن وارد ہے بخاری کی دوسری روایت اور
مسلم کی ایک روایت میں ہے کان رسول اللہ صلعم یقطع السارق فی ربع دینار فصاعدا
اور نسائی ۲۵۸/۲ میں ہے کان رسول اللہ صلعم تقطع ید السارق فی ثمن المجن ربع دینار

اور نسائی کی دوسری روایت میں ان عمرۃ حدثتہ انھا سمعت عائشۃ تقول قال رسول اللہ صلعم لا تقطع ید السارق فیما دون المجن قیل لعائشۃ ما ثمن المجن ؟ قالت ربع دینار ۔ ان تمام روایات کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عائشہ رضؓ آنحضرت صلعم کے قول نقل فرماتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت سے کم میں قطع ید نہ ہوگا پھر عائشہ رضؓ اپنی طرف سے فرماتی ہیں ڈھال کی قیمت ربع دینار ہے اس سے یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ بعض راویوں نے حدیث کو مختصراً بیان کرتے ہوئے دونوں اجزاء کو مرفوعاً بیان کردیا حالانکہ ڈھال کی قیمت ربع دینار ہونا قول عائشہ ہے ، یعنی یہ زیادت مدرج ہے (۴) حدیث ابن عمر رضؓ بھی مضطرب ہے چنانچہ نسائیؒ ۲۵۷/ج۲ میں ہے قال نافع سمعت عبداللہ بن عمر رضؓ یقول قطع رسول اللہ صلعم فی مجن قیمتہ خمسۃ دراہم اور حدیث الباب میں قیمتہ ثلاثۃ دراہم کے الفاظ وارد ہیں ، (۵) یہ قول ابن عمر رضؓ کے ہونے کا بھی احتمال ہے (٦) یہ عمومی حکم نہ تھا بلکہ قضیۂ مخصوص کے لئے تھا (۷) جب یہ دونوں حدیث بیان قیمت میں احادیث ابن عباس رضؓ ، عبداللہ بن عمر رضؓ ، عبداللہ بن مسعود اور علی رضؓ کے معارض ہوئیں تو دس درہم کے کم میں قطع ید کے بارے شبہ پیدا ہوگیا والحدود تندری بالشبہات اور عشرۃ دراہم کے مقدار پر ہاتھ کاٹے جانیمیں سب متفق ہیں فترکنا المختلف فیہ للمتفق علیہ درءا للحدو عملا بالاحتیاط (۸) فقیہ الہند مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں عشرۃ دراہم فقیہ کی روایت ہے لہذا یہ راجح ہونا چاہئے (۹) انوار المحمود میں تحریر فرماتے ہیں دیت میں جس طرح زمانہ کے اعتبار سے تفاوت ہوگیا ، اسی طرح شاید مجن کی قیمت میں بھی ، امام اعظمؒ نے دس درہم کو اختیار کیا ہے ، جو باعتبار زمانہ مجن کی آخری قیمت ہونے کا احتمال قوی ہے ،

کیا چور کی سزا وحشیانہ ہے ؟

آج کل کے مدعیان تہذیب اس قسم کی سزا کو وحشیانہ سزا کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن انکو یہ خیال نہیں آتا کہ چوری بھی وحشیانہ حرکت ہے اگر کسی وحشیانہ حرکت کے انسداد کے لئے وحشیانہ سزا تجویز کردیجائے تو کیا مضائقہ ہے گویا تو تعلیم یافتہ طبقہ ان چوروں کا وکیل بنا ہوا ہے کہ انکے نزدیک چوری تو خلاف تہذیب نہیں البتہ چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنا خلاف تہذیب ہے قطع ید تو مال مسروق کا بدلہ نہیں بلکہ اسکے فعل سرقہ کی سزا ہے تاکہ اس سے دوسرے چوروں کو تنبیہ اور عبرت ہوجائے ۔ بلاشبہ جہاں کہیں یہ سزا جاری ہوئی ، چوری کا دروازہ بند ہوگیا (کوکب ۲۹/۱ ہدایہ ۵۲۷/۲

بیضہ اور حبل کی تشریح | فی حدیث أبی هریرة رضی قال لعن الله السارق یسرق البیضة فتقطع یده و یسرق الحبل فتقطع یده یہ حدیث ائمہ اربعہ کے مسلک کے خلاف ہے بنا بریں اسکی تاویلات کی گئیں (۱) یہاں بیضہ سے مراد بیضہ آہن یعنی خود ہے اور رسّی سے مراد کشتی کی رسی ہے جو بڑی قیمتی ہوتی ہے (۲) یہ حکم ابتدائے اسلام پر محمول کیا جائے (۳) بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اسکو چوری کی عادت اس طرح پڑتی ہے کہ چھوٹی چھوٹی اور کمترین چیزیں چراتے چراتے بڑی بڑی اور قیمتی چیزیں چرانے لگتا ہے جسکے نتیجے میں اسکو قطع ید کی سزا بھگتنی پڑتی ہے (۴) سلاطین و حکام کا دستور رہا ہے کہ انتظامی اور سیاسی مصالح کے پیش نظر اتنی کمتر چیزوں کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا دیتے تھے گویہ بطور حد شرعی نہیں تھا، امام نووی فرماتے ہیں اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ بلا تعیین اہل معاصی پر لعنت بھیجنا جائز ہے (مظاہر ج۳، مرقات، التعلیق)

میوے وغیرہ چوری کرنے سے قطع ید نہیں | عن رافع بن خدیج رضی قال لاقطع فی ثمر ولا کثر، یعنی درخت پر لگے ہوئے میوے اور کھجور کے سفید گابھے کی چوری میں قطع ید نہیں ہے، میوے وغیرہ چوری کرنے سے ہاتھ کاٹے جانے نہ جانے میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعی، مالک، احمد (فی روایة) کے نزدیک تمام قسم کے پھل جو محرز ہو اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا (۲) احناف کے نزدیک پھل، ترکاری، گوشت، پکا ہوا کھانا مثلاً جن کو ابھی کھلیان وغیرہ میں جمع نہ کئے گئے ہوں، انکی چوری سے ہاتھ کاٹا نہ جائے گا،

دلائل ائمہ ثلاثہ | (۱) فی حدیث عمرو بن شعیب أنه سئل عن الثمر المعلق قال من یسرق منه شیئاً بعد أن یؤویه الجرین تبلغ ثمن المجن فلہ القطع، (۲) پھل محرز ہونے کیوجہ سے اس پر سرقہ کی تعریف صادق آئی لہذا حدود جاری ہونا چاہئے

دلائل احناف | (۱) حدیث الباب، چنانچہ وہ عام ہے وہاں ثمر اور کثر نکرہ تحت النفی واقع ہو کر عمومیت مراد ہے، خواہ محرز ہو یا نہ ہو اس پر ترکاریاں اور گوشت وغیرہ کو قیاس کر لیا جائے، کیونکہ وہ سب جلد متغیر ہونے والا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں حدیث رافع کے متعلق علماء کے جانب سے تلقی بالقبول پایا گیا، لہذا یہ خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے، (۲) قال ع إنی لاقطع فی الطعام وفی روایة لاقطع فی الطعام (ابوداؤد فی مراسیله) یہاں پکا ہوا کھانا مراد ہے کھانے کی اجناس مراد نہیں کیونکہ گیہوں اور شکر کی چوری میں قطع ید کی سزا متفقہ طور پر واجب ہے

(۳) عن عائشة رضؓ قالت لم يكن السارق يقطع على عهد رسول الله صلعم في الشئ التافه (ابن ابي شيبة) التافة بم حقير

جوابات (۱) مسلمان کی جان اور اسکے اعضاء کے تحفظ کے پیش نظر اس حدیث کو ترجیح دیجانی چاہیئے جس کا مفہوم پھل کی چوری کے سلسلے میں بالکل مطلق ہے نیز ائمہ ثلاثہ کی احادیث بظاہر قولہ تعالیٰ فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ (الآیۃ) کے خلاف معلوم ہوتا ہے (انوار المحمود ۴۸۵/۲ مرقات ۱۵۷/۷)

اموال مسروقہ کو ہبہ وغیرہ کردینے کے بعد قطع ید ہوگا یا نہیں

فی حدیث جابر رضؓ فھلا قبل ان تاتینی بہ آنحضرت صلعم نے فرمایا تم نے اس (چور) کو میرے پاس آنے کے قبل ہی کیوں معاف نہ کردیا تھا اور اپنا حق کیوں نہیں چھوڑ دیا تھا، حاکم کے پاس مقدمہ پہونچنے سے پہلے اگر مالک نے چور کو معاف کردیا تو اس پر بالاتفاق حد نہیں ہے اور اگر مقدمہ پہونچ جانے کے بعد حاکم نے قطع ید کا فیصلہ کردیا پھر مالک نے مال مسروق کو سارق کے پاس ہبہ یا فروخت کردے اس صورت میں قطع ید ہوگا یا نہیں اسمیں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ احمدؒ، زفرؒ اور ابویوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک فیصلہ کے بعد حد جاری کرنے کے آگے آگے اگر ہبہ وغیرہ کردے تو حد ساقط نہ ہوگی (۲) ابوحنیفہؒ اور احمدؒ وغیرہ کے نزدیک اس صورت میں حد ساقط ہوجائے گی،

دلیل شافعیؒ وغیرہ حدیث الباب ہے۔ **دلیل ابوحنیفہؒ وغیرہ** صاحب ہدایہ لکھتے ہیں باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضاء کے اندر داخل ہے حد پوری کر لینے کے بعد قاضی حکم قضاء سے بری ہوجاتا ہے کیونکہ حکم قاضی اظہار حد کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الٰہی ہے یہ بوقت قطع ظاہر ہوتا ہے پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کیا جائے تو فقط اظہار بے فائدہ ہے جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو گویا یہ ایسا ہوگیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروق کو چور کی ملکیت میں دیدیا،

جواب ابن الہمامؒ فرماتے ہیں حدیث الباب مضطرب ہے چنانچہ حاکم وغیرہ کی روایت میں اس طرح اضافہ ہے انا ابیعہ وانسئہ ثمنہ (مستدرک) اضطراب ضعف حدیث کا

سہ ادائیگی قیمت کی مہلت دونگا،

موجب ہے لہٰذا یہ حد قائم کرنے کے لئے کافی نہیں (انوار المحمود ۴۸۷/۲ ہدایہ ۵۵۱/۲)

سفر جہاد میں چور کا قطع ید نہیں | فی حدیث بسر بن ارطاۃ لا تقطع الایدی فی الغزو ۔ یعنی جہاد میں کوئی شخص چوری کرے تو اسکا ہاتھ کاٹا نہ جائے ، اسی طرح دوسری حدود بھی جاری نہ کی جائیں ، اسکی متعدد حکمتیں بھی ہیں (۱) چور اس سزا کے خوف سے دار الحرب کو اپنا مستقل مسکن بنا لینے کا احتمال ہے (۲) مجاہدین میں تفرقہ واقع ہونے کا خوف واندیشہ ہے (۳) میدان جنگ میں خلیفۃ المسلمین نہیں رہتا بلکہ سپہ سالار رہتا ہے حد جاری کرنے کا حق تو فقط خلیفۃ المسلمین کو حاصل ہے اسی حدیث پر امام اعظمؒ اور دوسرے بعض فقہاء نے عمل کیا ہے بعض نے کہا " فی الغزو " میں مضاف محذوف ہے " ای فی مال الغزو " یعنی مال غنیمت میں سے قبل التقسیم چوری کرنے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا ، کیونکہ اس میں اسکا بھی حق ہے لیکن ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں " فی الغزو " کے بجائے " فی السفر " کا لفظ وارد ہے اس سے مراد سفر جہاد ہے (انوار المحمود ۴۹۰/۲ مرقاۃ ۱۶۲/۷)

بار بار چوری کرنے کی سزا | فی حدیث ابی سلمۃ رضؓ ثم ان سرق فاقطعوا یدہ پہلی مرتبہ چوری کرنے میں دایاں ہاتھ دوبارہ چوری کرنے میں بایاں پاؤں کاٹے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہاں اس کے بعد بھی چوری کرے اسوقت اسکی سزا کیا ہوگی اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شوافع وغیرہ کے نزدیک تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ اور دایاں پیر کاٹا جائے گا (۲) احناف وغیرہ کے نزدیک تیسرا مرتبہ چوری کرنے پر قطع ید نہیں بلکہ اس کو قیدخانہ میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ اسی میں مر جائے یا توبہ کرے ،

دلیل شوافع | حدیث الباب ہے **دلائل احناف** | عن عمر رضؓ قال اذا سرق فاقطعوا یدہ ثم ان عاد فاقطعوا رجلہ ولا تقطعوا یدہ الاخرٰی وذروہ یاکل بہا ویستنجی بہا ولکن احبسوہ عن المسلمین (۲) یقول علی رضؓ لا ستحی من اللہ ان لا یدع لہ یدا یاکل بہا ویستنجی بہا ورجلا یمشی علیہا (ابن ابی شیبۃ) حضرت عمر رضؓ اور علی رضؓ کے اقوال پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوگیا تھا (۳) چاروں ہاتھوں اور پاؤں کا کاٹ ڈالنا قتل کے معنی میں ہیں کیونکہ اس سے جنس منفعت کو زائل کردینا لازم آتا ہے حالانکہ حد مشروع ہوا بطور زجر نہ کہ بحیثیت متلف کے ،

جواب | حدیث الباب کو تہدید اور سیاسی مصالح پر محمول کیا جائے گا،

چور کا خون مباح نہیں ہے | فی حدیث جابرؓ فاتی بہ الخامسۃ فقال اقتلوہ خطابیؒ نے فرمایا کہ فقہاء میں سے میں کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کہا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے اس لئے حدیث الباب کے متعلق بہت سی جرح وقدح ہیں (۱) اسکے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے (۲) نسائی نے فرمایا یہ حدیث منکر ہے (۳) ابن معین دارقطنی، ابن حبان وغیرہم نے بھی اسکو ضعیف کہا ہے (۴) برتقدیر ثبوت اسکو لایحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث الخ (الحدیث) سے منسوخ قرار دیا گیا (۵) قتل کا حکم سیاسی اور انتظامی مصالح کی بناء پر تھا (۶) یا وہ شخص چوری کرنے کو حلال جانتا تھا (۷) اسکے ارتداد کو آنحضرت نے بذریعہ وحی جان لیا تھا وغیرہ تاویلات اختیار کرنا چاہئے (التعلیق ۱۸/۳ مرقاۃ ۱۶۴/۷)

کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا یا نہیں | فی حدیث ابی ذرؓ قال تقطع ید النباش نباش یم قبر کھود کر کفن چرانے والا، حمادؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد یکون البیت فیہ بالوصیف یعنی القبر، (ایک ایک قبر کی جگہ ایک ایک غلام کی قیمت کے برابر خریدی جائیگی) سے استدلال کیا کہ آنحضرتؐ نے چونکہ قبر کو "گھر" کہا ہے اسلئے گھر کی طرح قبر بھی "حرز" ہوئی لہذا گھر سے مال چوری کرنے پر جس طرح قطع ید ہوتا ہے اسی طرح قبر سے چوری کرنے پر بھی قطع ید ہوگا اس مسئلہ میں اختلاف ہے،

مذاہب | ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا، یہ قول عمرؓ ابن زبیرؓ ابن مسعودؓ اور عائشہؓ سے بھی مروی ہے (۲) ابو حنیفہؒ، محمدؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ اور زہریؒ وغیرہ کے نزدیک نباش پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نافذ نہیں ہوگی، یہ قول ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے،

دلائل ائمہ ثلثہ | زیر بحث حدیث میں (۱) حماد بن سلیمان کا قیاس (۲) قال علیہ السلام من نبش نقطعناہ (بیہقی)

دلائل ابو حنیفہ وغیرہ | (۱) عن ابن عباسؓ موقوفاً لیس علی النباش قطع (ابن ابی شیبۃ) دور خلافت معاویہؓ میں صحابہ وتابعین کا اجماع منعقد ہوا کہ نباش کی سزا ہاتھ کاٹنا نہیں ہے بلکہ مارپیٹ اور اسکو شہر میں طواف کرانا ہے (عبدالرزاق ابن ابی) (۳) کفن کی ملکیت میں شبہ ہے

کیونکہ اس پر وارث کی ملکیت نہیں ہے اور میت کے لئے درحقیقت کوئی ملکیت نہیں اب حد کس طرح قائم کی جائے،

جوابات حماد رض کا قیاس صحیح نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص کسی ایسے گھر میں سے مال چراتا ہے جس میں کوئی نگہبان موجود نہ ہو تو تمام علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ اس کے قطع ید نہیں کیونکہ وہاں حرز کی شرائط نہیں پائی گئی اسی طرح قبر کو اگرچہ "گھر" فرمایا گیا ہے لیکن چونکہ وہ محرز نہیں ہے اس لئے کفن چرانے والے کا قطع ید نہ ہونا چاہئے (۲) بیہقی کی حدیث منکر ہے (۳) بر تقدیر ثبوت سیاست پر محمول ہے (ہدایہ ۵۴۹/۲ مرقاۃ ۱۶۸/۷)

باب الشفاعۃ بالحدود

فی حدیث عائشۃ رض أن قریشا أهمهم شأن المرأۃ المخزومیۃ، یعنی قریشی صحابہ ایک مخزومی عورت کے بارے میں بہت فکرمند تھے جس نے چوری کی تھی، ابن سعدؒ اور ابن حجرؒ کی تحقیق کے موافق مخزومی عورت کا نام فاطمہ بنت اسود تھا جو حضرت ابوسلمہ رض کے بھائی کی بیٹی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جگر گوشہ فاطمہ رض کی ہمنامی کے حسن مماثلت کی بنا پر علیٰ سبیل فرض محال فرمایا "لو ان فاطمۃ بنت محمد سرقت لقطعت یدها" (ابن ماجہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ قد اعاذنا اللہ عزوجل أن تسرق) اور اس سے حضرت فاطمہ رض کی فضیلت بھی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ ایسے مقام میں ایسے شخص کا نام ذکر کیا جاتا ہے جو قائل کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہو،

حدود میں سفارش قبول نہیں قولہ تشفع فی حد من حدود اللہ؟ وفی روایۃ مسلم اتشفع ہمزہ استفہام کے ساتھ ہے کیا تم حدود اللہ میں سے ایک حد کے متعلق سفارش کرتے ہو؟ اس جملہ کے بموجب بعض علماء نے کہا شفاعۃ فی الحدود جائز نہیں لیکن اکثر علماء فرماتے ہیں یہ ممانعت اس وقت ہے جب حد کا کوئی قضیہ حاکم کے پاس پہونچ جائے اگر حاکم کے پاس پہونچنے سے پہلے سفارش کرے یا کرلے تو کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ جس کے حق میں سفارش کی جائے وہ مفسد اور لوگوں کو ایذا پہونچانے والا نہ ہو،

دلائل اکثر علماء (۱) عن حبیب بن أبی ثابت مرسلاً أن رسول صلعم قال

لاسامةؓ لاتشفع فی حد، فالحدود اذا انتهت الیّ فلیس لہا متروک (فتح الباری ۱۲/۸۸) (۲) عن عمروبن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاً، تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب (ابوداؤد، حاکم بحوالہ تکملہ) اور موجب تعزیر شخص کے حق میں سفارش کرنا اور کرانا بہرصورت جائز ہے خواہ اس کا قضیہ امام کے پاس پہونچ چکا ہو یا نہ پہونچا ہو بشرطیکہ وہ شری نہ ہو،

انکار عاریت پر قطع ید نہیں | قولہ تستعیر المتاع و تجحدہ، فامر النبی صلعم بقطع یدھا، یعنی وہ عورت لوگوں سے عاریۃً کوئی چیز لیتی اور پھر اس سے انکار کردیتی تھی، چنانچہ آنحضرتؐ نے قطع ید کا حکم دیا، کسی سے عاریۃً چیزیں لیکر انکار کرنے سے قطع ید ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب | (۱) اسحٰقؒ، ابن حزم ظاہریؒ، اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک وہ موجب قطع ید ہے (۲) احنافؒ، شوافعؒ، موالکؒ، اور احمدؒ (فی روایۃ) بلکہ جمہور کے نزدیک یہ موجب قطع ید نہیں ہے،

دلیل اسحٰقؒ وغیرہ | حدیث الباب ہے **دلائل جمہور** | (۱) قولہ تعالیٰ السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما اس آیت میں سرقہ پر قطع ید کا حکم ہے اور سرقہ کی تعریف انکار عاریت کو شامل نہیں کرتی ہے (۲) لیس علی خائن ولا مختلس ولا منتھب قطع (ترمذی) منکر مال عاریت تو ضرور خائن ہے،

جوابات | (۱) متفق علیہ روایت کے قرینہ پر مسلم کی اس روایت میں بھی لفظ تجحدہ کے بعد فسرقت مقدر ہے کیونکہ وہ عورت سرقہ اور انکار مال عاریت دونوں کی عادی تھی لیکن قطع ید کا تعلق فقط چوری سے ہے اور انکار مال عاریت کا ذکر محض اسی عورت کا حال بتانے کے لئے ہے اور ولو ان فاطمۃ سرقت الخ جملہ میں "سرقت"، مضبوط قرینہ ہے کہ قطع ید کا تعلق صرف سرقہ کے ساتھ ہے (۲) نوویؒ، اور ابن منذرؒ نے فرمایا روایت سرقہ روایت انکار عاریت سے راجح ہے (تکملہ ۲/۲۰۴، مرقاۃ ۷/۱۵۶، مظاہر ۳/۴۴)

ایک مرتبہ اقرار سے چوری کا حد لازم ہے | فی حدیث ابی امیۃ اتی بلص قد اعترف اعترافاً ولم یوجد لہ متاع فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلو ما اخالك سرقت ، یعنی آنحضرت ؐ کی خدمت میں ایک چور کو پیش کیا گیا جس نے اپنے جرم کا صراحۃً اقرار کیا لیکن چوری کے مال میں سے کوئی چیز اسکے پاس سے نہیں نکلی چنانچہ آنحضرت ؐ نے فرمایا کہ " میرا خیال نہیں ہے کہ تم نے چوری کی ہے ! ایک مرتبہ چوری کے اقرار کرنے سے قطع ید واجب ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) امام ابویوسفؒ ، امام احمدؒ ، امام زفرؒ وغیرہم کے نزدیک ایک مرتبہ اقرار سے قطع ید واجب نہیں بلکہ تعدد اقرار ضروری ہے (۲) ائمہ ثلاثہ امام محمدؒ اور امام طحاویؒ وغیرہم کے نزدیک قطع ید کے لئے فقط ایک مرتبہ اقرار کافی ہے ،

دلیل ابویوسفؒ وغیرہ حدیث الباب ہے **دلیل ائمہ ثلاثہ وغیرہم** ما اسند الطحاوی إلی ابی ھریرۃؓ فی ھذا الحدیث قالوا یا رسول اللہ إن ھذا سرق فقال ما اخالہ سرق فقال السارق بلی یا رسول اللہ قال اذھبوا بہ فاقطعوہ ثم احسموہ ثم ایتونی بہ قال فذھب بہ فقطع ، الخ ظاہر ہے کہ یہاں ایک مرتبہ اقرار سے قطع کا حکم دے دیا ،

جوابات (۱) دونوں روایات کے مابین تطبیق کے لئے یہ کہا جائے کہ سارق کے پاس مال مسروق موجود نہ رہنے کی وجہ سے آنحضرت ؐ نے خیال کیا کہ شاید سرقہ کیا ہے؟ اور کتنی مقدار پر سرقہ کا اطلاق ہوتا ہے وہ شخص اس سے ناواقف ہے اس لئے آنحضرت ؐ نے سرقہ کی حقیقت کو سمجھا دینے کے لئے متعدد دفعہ پوچھا تھا اور ہاتھ کا کاٹنا تو پہلے اقرار پر مرتب ہوا تھا (۲) آنحضرت ؐ اس سے متعدد بار اقرار کرانے کا منشا یہ تھا کہ وہ شخص اپنے اعتراف واقرار سے رجوع کرے تاکہ اس پر سے حد ساقط ہو جائے جس کو تلقین عذر یا تلقین رجوع کہا جاتا ہے ، نہ کہ اس بنا پر کہ اجراء حدود کے لئے بار بار اقرار کرنا ضروری ہے ، (التعلیق ۱۸۳/۳ مرقاۃ ۱۶۲/۷)

حدود زواجر ہیں نہ کہ مطہر قولہ ؐ استغفر اللہ وتب إلیہ وفی روایۃ الطحاوی ۹۶/۲ قل استغفر اللہ واتوب إلیہ ، یعنی کہو کہ میں اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں اور اسکی طرف رجوع کرتا ہوں ، پھر آنحضرت ؐ نے خود اسکے لئے اللھم تب علیہ فرما کر دعا کیا اس جگہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس کے متعلق علماء سلف وخلف کا اختلاف ہے کہ حدود زواجر ہیں یا مطہر ، معلوم رہے کہ معصیت پر کسی عاصی کو شرعی سزا لگائے جانے کے بعد اسکے متعلق تین صورتیں

پیش آنے کا امکان ہے (۱) کہ اگر اسنے صدق دل سے توبہ کرلی یعنی گناہ پہ نادم ہوکر اسکو ترک کردیا اور مستقبل میں بھی اس گناہ کو نہ کرنے پر پختہ عزم کرلیا (۲) یا اسنے توبہ تو نہیں کی لیکن اس گناہ سے باز آیا، ان دونوں صورتوں میں حدود لگائے جانے کی وجہ سے اس کے تمام دنیوی اور اخروی اثرات ختم ہو جانے پر تمام علماء متفق ہیں (۳) اگر وہ توبہ بھی نہ کی بلکہ دوبارہ اس گناہ میں مبتلا اور منہمک نظر آرہا ہے اس صورت میں یہ حد مطہر ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شوافع اور بخاری وغیرہ کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں حد ہی توبہ کے قائم مقام ہوکر مکفر، مطہر اور رافع اثم ہے (۲) احناف کے نزدیک تیسری صورت میں حدود زواجر ہیں مطہر نہیں ہیں، یعنی سزا سے دنیوی جرم ختم ہوگیا، اب چور کو "یا سارق" کہہ کر پکارنے کا جواز نہیں رہا اور آخرت کے مواخذہ سے پوری طرح پاک ہونے کے لئے مستقل توبہ کی ضرورت ہے (فیض الباری تکملہ ۵۱۱/۲)

دلیل شوافع فی حدیث عبادة بن الصامت رضی ...... ومن اصاب من ذالك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له (بخاری شریف مسلم) یعنی اور جو کوئی ان بری باتوں (جو پہلی مذکور ہوئی) میں سے کسی میں مبتلا ہو جائے، اور دنیا میں اس کی سزا دے دی گئی تو یہ سزا اس گناہ کے لئے مطہر ہو جائیگی یہاں مطہر ہونے کے لئے توبہ اور عدم توبہ کا قید نہیں ہے،

دلائل احناف (۱) حدیث الباب ہے، اگر حد ہی توبہ کی جگہ میں ہوجاتی تو آنحضرت ص اسکو توبہ کا حکم نہ دیتے اور اس کے حق میں آنحضرت ص "یا اللہ اسکی توبہ قبول کر" ایسا نہ فرماتے، اس سے مفہوم ہوتا ہے حدود زواجر ہیں، مطہر نہیں ہیں (۲) اس طرح حدیث امرأة مخزومیہ جس کی بحث ذرا پہلی گذر چکی ہے یہ بھی اس پر دال ہے (۳) قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزآء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم، اس آیت میں جو چور کی سزا قطع ید ذکر فرمائی گئی ہے وہ تو بیان ہو چکا، اب آگے ارشاد فرماتے ہیں فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم (الآیہ) اب بتلائے کہ جب حد ختم ہو چکی اور حدود کفارات اور مطہر ہیں، اس کے ذریعہ کفارہ سیئہ ہو چکا تو اب "فان تاب" کا کیا مطلب ہے اور یہاں فاء تعقیب کے لانے کی کیا وجہ ہے؟ سوائے اسکے کہ یہ کہا جائے کہ حدود کفارہ نہیں ہیں بلکہ توبہ کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور لفظ "نکال" کے معنی ایسی سزا جو روکنے والی ہو جو دوسروں کے لئے زواجر

و مانع وساتر بنے نہ کہ رافع اثم، چنانچہ راغبؒ نے کہا ہے جانور کی زنجیر اور لوہے کی لگام کو نکل کہا جاتا ہے اسلئے کہ وہ دابہ کو روکنے والی ہے (۴) اسی طرح سے قاذفین کے بارے میں ارشاد ہے والذین یرمون المحصنٰت ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدةً و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الخ (الآیۃ) جب حد قذف اسّی کوڑے مارا جا چکے اور حدود کفارات ذنوب ہیں تو پھر الا الذین تابوا کا کیا مطلب؟ اور یہ استثناء کس وجہ سے فرمایا گیا ہے اور انکو فاسق کیوں قرار دیا گیا ؟

جوابات | فهو كفارة له کا مطلب وہ ہے جو دوسری احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کسی بندہ کو کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو وہ اسکے لئے کفارہ بنتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے حتى الشوكة يشاكها (مشکوٰۃ) اسی طرح محدود کو بھی تکلیف پہنچی ہے کہ اس نے حد کی مشقت اور مصیبت برداشت کی تو اس پراسکو جو اجر ملے گا اسکو کفارہ سے تعبیر کر دیا (۲) آیات قرآنی اور دوسری احادیث کے پیش نظر اس قسم کی حدیثوں کو پہلی دونوں صورتوں کے ساتھ مخصوص کر لیا جائے (۳) فقط کفارۂ دنیویہ مراد ہے یعنی محدود کو دوبارہ سزا نہیں دی جائے گی اور دوبارہ عار نہیں دلایا جائے گا، (تکملہ ص۵۱ج۲، تقریر بخاری، ص۱۳۱، فضل الباری ص۳۵۹ وغیرہ)

باب حد الخمر

خمر کے معنیٰ لغوی اور وجہ تسمیہ | خمر بمعنی شراب عن عمرؓ قال الخمر ما خامر العقل (بخاری) یعنی خمر سے مراد ہر وہ چیز ہے جو عقل کو ڈھانک لے، اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لغت میں خمر کے معنیٰ ہیں ڈھانپنا، چھپانا، خلط کرنا، اور چونکہ شراب انسان کی عقل کو ڈھانپ دیتی ہے اور اس کے فہم و شعور کی قوتوں کو خلط و خبط کر دیتی ہے اس لئے اسکو خمر کہی گئی، قرآن کریم میں شراب کے متعلق چار آیتیں نازل ہوئی ہیں، (۱) سورۂ نحل آیت (۶۷) (۲) سورۂ بقرہ آیت ۲۱۹ (۳) سورہ نساء آیت (۴۳) (۴) سورۂ مائدہ آیت ۹۰ اسلام نے حکیمانہ اصول کے مطابق اول اس کی برائی ذہن نشین کرائی پھر نمازوں کے اوقات میں ممنوع قرار دیا پھر ایک خاص مدت کے بعد قطعی حرام کر دیا گیا، (درس ۱۳۸۲ھ وفاق المدارس، موطا مالک، نسائی)

مقدار حد خمر میں اختلاف | في رواية انسؓ كان يضرب في الخمر

بالنعال والجريد أربعين ، کسی نے اپنی خوشی سے شراب پی ہے تو اس پر حد جاری کی جائے گی اور حد یعنی کوڑے اس وقت مارے جائیں جبکہ اسکا نشہ ختم ہو جائے اور یہ کوڑے بدن کے مختلف حصوں پر مارے جائیں ، کسی ایک حصہ پر نہ مارے جائیں ، اگر شراب نوشی کا اقرار کے بعد وہ رجوع کرلے یا اس نے نشہ کی حالت میں اقرار کرے ، تو ان صورتوں میں حد جاری نہ کی جائے ، شارب خمر کو حد لگایا جانا باجماع امت ثابت ہے لیکن مقدار حد میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ ، احمدؒ ، اسحٰقؒ بن راہویہ وغیرہم کے نزدیک شارب خمر کی حد چالیس کوڑے ہیں (۲) ابو حنیفہؒ مالکؒ ، ابو یوسفؒ ، محمدؒ ، ثوریؒ ، اوزاعیؒ ، حسنؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک شرابی کی حد اسّی کوڑے ہیں ، یہ قول عمرؓ ، علیؓ ، معاویہؓ ، خالد بن ولیدؓ سے بھی مروی ہے ،

دلیل شافعیؒ حدیث الباب ہے چنانچہ انسؓ کی پہلی روایت میں تو حد کا ذکر بلا تعیین عدد کے ہے اور دوسری روایت میں (جو پہلے مرقوم ہوئی ہے) اسی عدد کا تعیین کیا گیا ہے اور وہ چالیس ہے اور ابو بکرؓ بھی چالیس کوڑے مارتے تھے ،

دلائل احناف (۱) قول شارع ، عن عبد اللہ بن عمرؓ أن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم قال من شرب بقیۃ خمر فاجلدوہ ثمانین (طحاوی ج۲ ص۹۳) (۲) عمل شارع ، عن الحسن مرسلاً ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب فی الخمر ثمانین (عبدالرزاق بحوالہ تکملہ ج۲ ص۴۹۰) (۳) عمل شارع ، عن انسؓ ان النبی صلعم اتی برجل قد شرب الخمر فجلدہ بجریدتین أربعین (مسلم) دو لکڑیوں کو اگر چالیس چالیس مرتبہ مارا جائے تو سزا یقیناً اسّی کوڑے تھے ہیں اس طرح اور بھی متعدد روایات ہیں (۴) اجماع صحابہ ، ثبت بحدیث السائب بن یزید (بخاری ، مشکوٰۃ ج۲ ص۳۱۵) وباحادیث اخریٰ ان عمرؓ استشار فیہ الصحابۃ قال الامر الیٰ ثمانین جلدۃ وکان ذالک بمحضر من الصحابۃ فصار اجماعاً منہم علی ذالک ،

جوابات تمام روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائے عہد میں کوئی خاص سزا مقرر نہ تھی ، لہذا جو شخص شراب خوری کے جرم میں گرفتار ہو کر آتا تھا اسے لاٹھی ، جوتے ، لات ، مکے وغیرہ بلا تعیین مارے جاتے تھے ، پھر آنحضرتؐ کے آخری عہد میں اسّی کوڑے لگائے گئے ہیں ، پس یہ بعض وقت دو جوتے یا دو لکڑی چالیس دفعہ مارنے کی صورت میں اور بعض وقت اسّی کوڑے لگانے کی صورت میں ہوئی وغیر ذلک لیکن آنحضرتؐ کے دور آخر میں اسّی کوڑے

مارے جانے کے متعلق شاید اکثر صحابہؓ ناواقف تھے چنانچہ خلافت صدیقیؓ اور خلافت فاروق اعظمؓ کے ابتدا عہد میں چالیس دفعہ مارنے پر اکتفا کیا گیا ہے لیکن جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ اس سزا کے ذریعہ اس جرم سے باز نہیں آتے تو انہوں نے صحابۂ کرام کے مشورے سے اسّی کوڑے مارنے کی سزا مقرر کردی ہے واللہ اعلم (تکملہ ۲/۴۹ مرقاۃ ۱۴۵)

شرابی کو قتل کردینے کا حکم منسوخ ہے | فی حدیث جابرؓ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ قال ثم اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذالک برجل قد شرب فی الرابعۃ فضربہ ولم یقتلہ

توجیہات | (۱) چوتھی بار شراب پینے والے کو قتل کرنے کا حکم جو دیا تھا اس کو آپؐ نے خود اپنے عمل سے منسوخ قرار دیا (۲) یا وہ لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث (الحدیث) سے منسوخ ہوگیا اور اسکے نسخ پر تمام علماء کا اتفاق ہے (۳) "فاقتلوہ" کے معنی اس کو بہت پٹائی کرو اور خوب مارو (۴) آنحضرتؐ نے اسکو مستقل قانون کی حیثیت سے نہیں فرمایا تھا بلکہ انتظامی مصالح کے پیش نظر اور زجر و تہدید کے طور پر فرمایا تھا،

باب التعزیر

تعزیر کی اصل "عزر" ہے بمعنی منع کرنا، باز رکھنا، اور ملامت کرنا، شریعت میں اس سزا کو تعزیر کہا جاتا ہے جو حد سے کم درجہ کی ہو اور تنبیہ اور تادیب کے طور پر ہو،

تعزیر کی سزا کی مقدار کیا ہے | عن بردۃؓ بن نیار قال لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ، بطور تعزیر زیادہ سے زیادہ کتنے کوڑے مارنا جائز ہے اس میں اختلاف ہے،

مذاہب | : (۱) احمدؒ، لیثؒ، اسحٰقؒ بن راہویہ اور اشہب مالکیؒ کے نزدیک دس سے زیادہ کوڑے مارنا جائز نہیں (۲) ابو یوسفؒ (فی ظاہر الروایۃ) ابن ابی لیلیؒ اور زفرؒ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ پچھتر ۷۵ کوڑے مارے جا سکتے ہیں، اور یہ قول حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے (۳) ابو حنیفہؒ، اور محمدؒ وغیرہما کے نزدیک انتالیس ۳۹ سے زیادہ نہ ہونا چاہئے اور تعزیر کی اقل مقدار تین کوڑے ہونے پر سب متفق ہیں،

دلیل احمد وغیرہ | حدیث الباب ہے،

دلائل ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ اور محمدؒ وغیرہم (۱) عن النعمان بن بشیر قال علیہ السلام من بلغ حدًا في غیر حد فهو من المعتدین (بیہقی) یعنی تعزیر جو حد سے کم درجہ کی ہے اس میں اگر حد کی مقدار تک پہنچے تو وہ معتدین میں سے شمار ہوگا
(۲) عن ابن عباسؓ قال علیہ السلام إذا قال الرجل للرجل یا یهودی فاضربوہ عشرین الخ (ترمذی، مشکوٰۃ ۲۱۶/۲) (۳) تعزیر میں دس کوڑے سے زیادہ مارنا بہت صحابہ سے ثابت ہے، احادیث مذکورہ وغیرہا کی بناپر ابو یوسفؒ وغیرہ نے اس بات کا لحاظ کیا کہ جب ادنی حد حر کا اسّی ۸۰ کوڑے ہیں لہذا تعزیر میں کم از کم اس سے پانچ کوڑے کم رکھے جانے چاہئیں، امام اعظمؒ اور محمدؒ نے عبد کی حد قذف اور حد خمر کا اعتبار کیا ہے کیونکہ انکی حد قذف وخمر چالیس ہے لہذا تعزیر میں پورے چالیس کوڑے نہ مارا جائے بلکہ آخری مقدار انتالیس ۳۹ تک رکھا جائے،

جوابات (۱) بعض نے حدیث الباب کو ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہونے کا دعوی کیا (۲) حدیث الباب ایسی تادیب پر محمول ہے جو حکّام کے بغیر دوسرے لوگ اپنے ماتحتوں کو ادب سکھلانے کے لئے ماریں (۳) یا ایسے امور مباحات پر محمول ہے جو فی نفسہا شرعًا جنایت تو نہیں لیکن جنکی اطاعت شرع نے جنکے لئے واجب قرار دیا ہے انکی اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے جو جنایت ہو مثلاً امام وقت، والدین، زوج اور استاد کی مخالفت کسی امور مباحات میں کرنا، چنانچہ اگر کسی نے سڑک سے چلنے کے قوانین کی اطاعت نہ کی تو امام اسکو دس کوڑے سے زیادہ نہ لگائے (۴) ابن تیمیہؒ نے فرمایا حدیث الباب میں حد سے معنیٰ اصطلاحی مراد نہیں بلکہ حقوق اللہ اور اوامر ونواہی مراد ہے کما في قولہ تعالیٰ ومن یتعدّ حدود اللہ فاولئک ھم الظالمون (تکملہ ۵۹۹/۲، مرقات ۱۸۵/۷، مظاہر ۶۱/۳)

بدزبانی کی سزا عن ابن عباسؓ اذا قال الرجل للرجل یا یهودی فاضربوہ عشرین، جو کوئی مسلمان پر زنا کے علاوہ کسی اور برائی کی تہمت لگائے مثلاً اے فاسق، اے فاجر، اے کافر، اے خبیث، اے منافق، اے لوطی، اے یہودی، اے دیّوث، اے مخنّث وغیرہا الفاظ کے ذریعہ خطاب کرے تو اس پر تعزیر واجب ہے، اگر کسی نے کسی کو اے گدھے اے کتے، اے خنزیر، اے سانپ، اے الو، اے بندر وغیرہا سے خطاب کرے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ الفاظ قابل تعزیر ہیں، کیونکہ یہ الفاظ عرف میں سب وشتم کے لئے مستعمل ہوتے

ہیں، صاحب ہدایہ نے اس پر تعزیر کرنا مستحسن لکھا ہے لیکن احناف کے ظاہر الروایۃ کے مطابق اس پر تعزیر نہیں ہے کیونکہ وہ مخاطب گدھے، کتے اور خنزیر وغیرہ یقیناً نہیں، لہٰذا ایسے خطاب سے اسکے لئے عیب ثابت نہ ہوگا، قولہ ومن وقع علیٰ ذات محرم فاقتلوہ، امام احمدؒ نے اس ارشاد کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے فرمایا، جو شخص محرم عورت سے زنا کا مرتکب ہو اس کو مار ڈالو لیکن جمہور علماء کے نزدیک اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے زجر و تہدید مراد ہے یا یہ حکم مستحل کے لئے ہے، انکے نزدیک محرم عورت کے ساتھ زنا کا بھی وہی حکم ہے جو دوسری عورتوں کے ساتھ زنا کا حکم ہے (مرقاۃ ۱۸۶/۷، مظاہر ۶۳/۳)

باب بیان الخمر و وعید شاربہا

خمر کے معنیٰ شرعی (۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اور محمدؒ وغیرہم یعنی جمہور کے نزدیک خمر اس چیز کو کہتے ہیں جس کے استعمال سے نشہ اور مستی پیدا ہو جائے خواہ وہ انگور کا شیرہ ہو یا اور کسی چیز کا عرق وغیرہ ہو (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور ائمہ لغات وغیرہ کے نزدیک خمر شیرۂ انگور کو کہا جاتا ہے جو گاڑھا اور نشہ آور ہو، جھاگ کا پیدا ہونا صحیح تر قول کے مطابق شرط نہیں ہے،

حکم خمر (۱) جمہور فرماتے ہیں جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اور بدمست بنا دیتی ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، خواہ کسی طرح کا نشہ ہو، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چیز نشہ آور ہو وہ شراب ہے اور ساری نشہ آور چیزیں حرام ہے (مسلم، مشکوٰۃ ۳۱۷/۲) (۲) احناف کے نزدیک اس میں بہت تفاصیل ہیں، لیکن اکثر حنفیہ کا فتویٰ حرمت کے متعلق جمہور کے قول پر ہے کما قیل افتی کثیر من الحنفیۃ بقول الجمہور فی حق الحرمۃ وبقول أبی حنیفۃ فی جواز بیع غیر الخمر وعدم وجوب الحد منہ إلا إذا اسکر (تکملہ ۶۰۷/۳) اس بنا پر راقم الحروف نے دلائل احناف کو ترک کر دیا،

(س ۱۴۱۳ھ وفاق المدارس، پاکستان، ابوداود، ترمذی)

استخلال خمر عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الخمر یتخذ خلا فقال لا (مسلم) کسی شخص کے فعل کے بغیر بنفسہٖ سرکہ بن جائے تو اس وقت سحنونؒ مالکیؒ کے سوا تمام علماء کے نزدیک وہ حلال و طیب ہے، ہاں اگر شراب میں نمک، پیاز، روٹی وغیرہ ڈال کر سرکہ بنا لیا جائے تو اس صورت میں اسکو کھانا حلال ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاهب شافعیؒ، احمدؒ، اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک شراب کو سرکہ بنانا جائز نہیں (۲) مالکؒ (فی المشہور عنہ) اور فقہائے اہل مدینہ کے مفتی بہ قول یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانا توحرام ہے اگر کسی نے بنالیا تو وہ گناہ گار ہوگا، لیکن سرکہ بن جانے کے بعد وہ پاک اور حلال ہے (۳) ابوحنیفہؒ مالکؒ (فی روایۃ) ابویوسفؒ، محمدؒ، اوزاعیؒ، لیثؒ اور فقہائے اہل کوفہ کے نزدیک شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے، اور سرکہ بن جانے کے بعد وہ پاک اور حلال ہے،

دلیل شوافع ومالکؒ وغیرہما حدیث الباب ہے **دلائل احناف وغیرہم** (۱) عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر خلکم خل خمرکم، (دارقطنی، بیہقی) اس سے معلوم ہوتا ہے شراب سے بنا ہوا سرکہ دوسرے سرکہ سے عمدہ ہے (۲) عن عائشۃؓ نعم الادام الخل (مسلم) یہ اس بات پر دال ہے کہ سرکہ کا استعمال کرنا حلال ہے اور اس کا بنانا جائز ہے کیونکہ آنحضرتؐ نے بلا کسی قید کے اس کا استعمال حلال قرار دیا ہے (۳) عن ام خداش قالت رأیت علیاؓ یصطبغ بخل الخمر (ابوعبید) وروی من الحارث العکلی فی رجل ورث خمراً قال یلقی فیها ملحاً حتی تصیر خلاً، (التکملۃ $\frac{۶۱۴}{۳}$)

دلیل قیاسی یہ قاعدہ مسلم ہے کہ کسی چیز کی تبدیل ماہیت وخاصیت سے چیز کا حکم بدل جاتا ہے جب شراب میں سے وہ بری خصلت نکل گئی جس کی وجہ سے وہ حرام تھی اور اس میں اچھی خاصیت پیدا ہوگئی تو وہ اب ایک مباح چیز کے درجہ میں آگئی لہذا اس کا استعمال جائز ہونا چاہئے،

جواب آنحضرتؐ نے اسکو حلال اس لئے نہیں فرمایا تھا کہ اس وقت شراب کی حرمت نازل ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گذرا تھا انکے طبائع مائل الی الخمر تھے اس لئے آنحضرتؐ نے نہی تنزیہی کے طور پر استخلال خمر کے عمل کو منع فرمایا تھا تاکہ استخلال خمر کے طریق سے کہیں استعمال خمر کی ابتداء دوبارہ نہ ہوجائے اب چونکہ یہ خوف نہیں رہا لہذا یہ حکم کراہت تنزیہی بھی نہیں رہا (مرقاۃ $\frac{۱۲۹}{۸}$ مظاہر $\frac{۶۹}{۳}$ ق ۱۱) اور یہ نہی تحریم خمر کی ابتدائی زمانہ میں ہونے پر درج ذیل حدیث صریح دلیل ہے عن انسؓ ان یتیما فی حجر ابی طلحۃ فاشتری لہ خمرا فلما حرمت سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایتخذ خلاً قال لا (دارقطنی)

کتابُ الإمارۃ والقضاء

امارۃ اور قضاء کے معنی لغوی وشرعی امارۃ بکسر الہمزۃ بمعنی سرداری اور حکمرانی، امارۃ بفتح ہمزہ

ہے بطور سالن استعمال کرتے،

ہم علامت اور قضا یعنی حکم یہاں مراد شرعی عدالت ہے اسلام میں نظام حکومت کے یہ دو بنیادی ستون ہیں، امیر یعنی سربراہ مملکت حفاظت مذہب اور امت اسلامیہ کی طاقت و قوت کے امین ہیں، اور قاضی القضاۃ (چیف جسٹس، قاضیوں کا رئیس) اسلامی عدالت کا سربراہ ہونے کی حیثیت سے اسکی سب سے بڑی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کے نزاعی مقدمات کا شریعت کے مطابق فیصلہ دے یہ امام المسلمین کے بعد کا عہدہ ہے،

دین میں سیاست کا مقام | عیسائی دین اور سیاست کے درمیان تفریق کی دیوار حائل کر کے دین کو سیاست سے بالکل بے تعلق قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں دع ما لقیصر لقیصر وما ﷲ ﷲ انکا یہ نظریۂ باطلہ دور آخر میں (۱) علمانیہ، سیکولرازم secularism کے نام سے موسوم ہوئے، سیکولرازم کی حقیقت کے متعلق مولانا محمد قطب مصری حفظہ اللہ لکھتے ہیں هی حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الإهتمام بالآخرة إلى الإهتمام بالحياة الدنيا وحدها (مذاہب فکریہ معاصرہ ۴۴۵) یعنی یہ ایک اجتماعی تحریک ہے جس کا محور لوگوں کو آخرت کے افکار و اہتمام سے بالکلیہ بے توجہ بنا کے فقط دنیا کے افکار میں لگا دیتا ہے، صاحب تکملہ تحریر فرماتے ہیں، یہ نظریہ حقیقت میں اشراک باللہ کے اقسام میں سے ایک قسم ہے گویا یہ ایسا کہنا ہے کہ الٰہ جو رب العالمین ہیں، وہ عبادات اور امور آخرت کے لئے مخصوص ہیں، اور امور دنیویہ کے لئے دوسرا الٰہ ہے والعیاذ باللہ، (۲) بعض شخص نے اس "علمانیہ" کے رد کرتے ہوئے ایسے مبالغہ اور افراط سے کام لیا ہے کہ سیاست اور اقامت حکومت اسلامیہ کو مقصد اصلی اور ہدف اقصیٰ قرار دیا ہے اور تمام اسلامی عبادات اور ارکان اربعہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سب اسی مقصد اصلی کے حصول کے وسائل و ذرائع ہونے پر بکرات و مرات پوری وضاحت سے ظاہر کیا ہے، وہ ایک مقام میں لکھتے ہیں "یہی (سیاست) غرض ہے جس کے لئے اسلام میں نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی عبادتیں فرض کی گئی ہیں، انکو عبادت کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ بس یہی عبادت ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اس اصلی عبادت کے لئے آدمی کو تیار کرتی ہے یہ اسکے لئے لازمی ٹریننگ کورس ہے، (اسلامی عبادات پر ایک تحقیقی نظر، شائع کردہ، دارالاشاعت حیدر آباد)،

اس بنیادی غلطی کو مدلل کرنے کے لئے انکو قرآن کریم میں استعمال کئے جانے والے چار الفاظ الٰہ، رب، دین، عبادت کے بارے میں یہ کہنا پڑا کہ یہ قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں ہیں

پھر ان الفاظ کو اصطلاح قرار دے کر انہوں نے جو معنی بیان کئے ان میں دین و اسلام، اخلاص و عبودیت کے بجائے سیاست وحکومت میں تبدیل ہوگیا، حالانکہ قرآن و حدیث میں ایک نظر ڈالنے ہی سے معلوم ہوتا ہے، تعلق مع اللہ، اخلاص وعبودیت، بندگی اور عبادات معینہ یعنی ارکان اربعہ بندے سے اس طرح مطلوب و مقصود ہیں کہ انہیں کے متعلق قیامت میں سوال ہوگا، اور انکا ترک یا ان سے تغافل موجب وبال ونکال ہوگا، اور سیاست و اقامت حکومت اسلامیہ کے متعلق کسی نص صریح نہیں ہے کہ وہ مطلوب اصلی ہے، ہاں دین اسلام میں حکومت اسلامیہ سے مقصود ارکان اربعہ وغیرہا عبادات کی ترویج ہے یہ عبادات مقصود نہیں بلکہ (۳) جمہور صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک سیاست اور امارت دین کا ایک اہم شعبہ ہے نہ کہ دین کا اصلی مقصد اور ہدف اقصیٰ ہے چنانچہ زمین خدا کی ملکیت ہے اور اس زمین پر حکومت خدا ہی کی ہے اور اسلام کی چاہت بھی یہی ہے کہ اس زمین پر خدا کی حکومت قائم کی جائے اور اس کا بنایا ہوا قانون نافذ کیا جائے الغرض اسلام اور سیاست دو متضاد چیزیں بھی نہیں اور سیاست اسلام کا مقصد اصلی بھی نہیں (تتمہ ۲/۳) اسکی تفصیلی معلومات کے لئے راقم السطور کی تصنیف "علمی وتحقیقی جائزہ" ملاحظہ ہو،

کسی ادنیٰ شخص کو امیر بنایا جائے تو اسکی اطاعت ضروری ہے

فی حدیث ام الحصین رض إن امر عليكم عبد مجدع الخ مجدع بمعنی نکٹا، اور کن کٹا، غلام کو سربراہ مملکت بنانا تو بالاتفاق جائز نہیں لہٰذا حدیث کی تاویل کرنے کی ضرورت ہے (۱) اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ وہ غلام کسی امیر کا نائب ہو یا علاقائی امیر ہو (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ اطاعت امیر کی اہمیت کو واضح کرنے کے لئے غلام کا ذکر کیا گیا ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے جو شخص مسجد بنائے اگرچہ وہ چڑیا کے گھونسلے کی مانند ہو الخ یہ تو ظاہر بات ہے کہ یہ گھونسلے مسجد نہیں بن سکتے بلکہ اسکا مقصد مسجد بنانے کی اہمیت اور اسکی فضیلت بیان کرنا ہے، اس طرح یہاں غلام کے ذکر سے مبالغہ فی اطاعۃ الامیر مقصد ہے، ان تمام احادیث میں یہ تاویلات کی جائیں گی جن میں غلام کی سرداری کا ذکر ہے (مرقاۃ ۱۹۹/۷ مظاہر ۳/۳)

امیر و قاضی کے عزل کفر پر مبنی ہے

فی حدیث عبادۃ بن الصامت رض الا ان تروا كفرا بواحًا عندكم من الله فيه برهان، وفی حدیث عوف بن مالك الاشجعى الآتی، قال لا ما اقاموا فيكم الصلوٰة،

تعارض حدیث اوّل میں مخالفت امام کی حد کفر صریح کو فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ کو، اب دونوں کے درمیان بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے ،

تطبیق (۱) شوافع کی طرف سے نوویؒ فرماتے ہیں پہلی حدیث میں بھی کفر سے مراد معصیت اور منکر محقق ہے مانند ترک صلوٰۃ وغیرہ کے، چنانچہ شوافع کے نزدیک امیر و قاضی اگر فسق و فجور میں مبتلا ہو جائے تو اسکو معزول کیا جا سکتا ہے اور فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس بات کا اہل نہیں ہے کہ اسکو ولایت کی ذمہ داری سونپی جائے (۲) احناف کے نزدیک تطبیق یہ ہے کہ ترک صلوٰۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر ہی کی علامت ہونے پر صریح احادیث دال ہیں مثلاً

(۱) عن جابرؓ قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد وبین الکفر ترک الصلوٰۃ (مسلم) (۲) قال علیہ السلام العھد الذی بیننا وبینھم الصلوۃ فمن ترکھا فقد کفر (احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) (۳) عن عبد اللہ بن شقیق قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرون من الاعمال ترکہ کفراً غیر الصلوٰۃ (ترمذی) اس مضمون پر اور بھی متعدد صحیح اور صریح احادیث ہیں، پس اسکا حاصل کفر ہی نکلا لہذا ابو حنیفہؒ کے نزدیک امیر و قاضی کو معزول کرنے کی بنیاد صرف اس کا کفر صریح ہو سکتا ہے ، جس پر حدیث الباب دال ہے ، فسق و فجور اس کے عزل کے سبب نہیں بن سکتا ہے ، کیونکہ فاسق و فاجر ولایت کا اہل ہے ہاں فسق و فجور اور ظلم کس حد تک پہونچنے سے سبب عزل ہوگا اسکی تفصیلی بحث آگے آرہی ہے

امیر کی اطاعت و مخالفت کی صورتیں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں اگر امیر نعوذ باللہ کافر ہو جائے ، خواہ بکفر تکذیب و جحود خواہ بکفر عناد و مخالفت خواہ بکفر استخفاف و استقباح امور دین خواہ اصول ہوں یا فروع ، فرائض و واجبات ہوں یا سنن و مستحبات، عبادات ہوں یا عادات ان تمام صورتوں میں امیر معزول ہو جائے گا ، اگر خود جدا نہ ہو تو بشرط قدرت جدا کر دینا علی الاطلاق واجب ہے (۲) اگر امیر نے ایسا فسق اختیار کیا جو اسکی ذات تک محدود ہے جیسے زنا، شرب خمر وغیرہ میں مبتلا ہو گیا تو اگر بدون کسی فتنہ کے آسانی سے جدا کر دینا ممکن ہو تو جدا کر دیا جائے اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو صبر کیا جائے (۳) اور اگر ایسا فسق اختیار کرے جس کا اثر دوسروں تک متعدی ہو جس کو ظلم کہا جاتا ہے اور اس ظلم کا محل صرف مال ہو یعنی لوگوں کے مال ناحق لینے لگے مگر اس میں اشتباہ جواز کا بھی ہو سکتا ہے جیسے مصالح سلطنت کے نام سے ٹیکس وغیرہ وصول کرنے لگے ، اس صورت میں بھی امیر کی

اطاعت کرنا چاہئے (۴) یہی مالی ظلم کرنے مگر اس میں جواز کا اشتباہ نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو اس صورت میں اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرنا چاہئے اگرچہ قتال کی نوبت بھی آجائے، اسی طرح اور بھی متعدد صورتیں ہیں اس کے لئے امداد الفتاویٰ ۱۲۲/۵ رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام اور تکملہ فتح الملہم ۳/۲۲۸ ملاحظہ ہو،

امت میں تفرقہ پیدا کرنے والے شخص کو موت کے گھاٹ اتار دو

عن عرفجة أنه سيكون هنات هنات فمن اراد ان يفرق امر هذه الامة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً ماكان ،

هنات یہ هنة کی جمع ہے بمعنی ہر وہ چیز جس کا ذکر کرنا قبیح معلوم ہو یہاں فتنے اور فسادات مراد ہیں، نسائی کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس حدیث کو منبر پر خطبہ دینے کی حالت میں فرمایا،

سوال اس حدیث میں مطلق تفریق جماعت کرنے والا کو جمیع ضرب بالسیف قرار دیا ہے جس میں تفریق عام ہے کہ جمیع احکام میں ہو یا بعض احکام میں اور مفرق بھی عام ہے خواہ امام ہی ہو یا عام پبلک لہٰذا اس کا مصداق کیا ہے؟

جواب وہاں امام واحد کی اطاعت نہ کرکے جماعت میں تفرقہ ڈالنا ہی مراد ہے، اس معنی پر متعدد قرائن موجود ہیں، (۱) یہ حدیث بروایت نسائی اس طرح اضافہ کے ساتھ ہے، فان يد الله على الجماعة فان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض (۲) عرفجہ کی دوسری روایت جو اس کے متصل ہے يقول من اتاكم وامركم جميع على رجل واحد الخ یہاں جماعت میں تفرقہ ڈالنے والا شخص کو قتل کردئے جانے کا حکم صریح اور واضح ہے اس طرح متعدد حدیثوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔

قولہ: کائناً ماکان .. وہ مفرق خواہ وہ کوئی بھی ہو .. اسکے ذریعہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے کہ امت کا اتحاد فرد کی حیثیت و شخصیت پر مقدم ہے یعنی امت کے اتحاد کو حفاظت کرنے کے لئے کتنا ہی معزز حیثیت و باأثر شخصیت کیوں نہ ہو اسکو قتل کردینا چاہئے، بشرطیکہ جو شخص پہلے سے منصب امامت پر فائز ہے وہ اپنے منصب کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کا اہل ہو اور اسکو معزول کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہ ہو (مرقاة ۲/۷) تکملہ ۳/۳۵ مظاہر ۳/۱۵)

حکومت کا کوئی عہدہ خود طلب کرنا جائز ہے یا نہیں؟

عن عبد الرحمٰن بن

سمرةؓ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتسأل الامارة فانك إن اعطیتها عن مسئلة وکلت الیها وإن اعطیتها عن غیر مسئلة اُعنتَ علیها (متفق علیہ)

حکومت کا کوئی عہدہ طلب کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) بعض کہتے ہیں مطلقاً طلب امارت وقضا جائز نہیں (۲) اکثر حضرات فرماتے ہیں، چند شرائط کے ساتھ جائز ہے،

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ آنحضرتؐ نے عبدالرحمٰن بن سمرةؓ سے فرمایا کہ کبھی کوئی امارت طلب نہ کرو (۲) قال النبیؐ (انا لن نستعمل علیٰ عملنا من أراده (مسلم) یعنی ہم اپنا عہدہ کسی ایسے شخص کو نہیں دیا کرتے جو خود اس کا طالب ہو،

دلائل فریق ثانی (۱) قولہ تعالیٰ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (یوسف آیت ۵۵) حضرت یوسفؑ نے فرمایا ملک کے خزانے (جن میں زمین کی پیداوار بھی شامل ہے) آپ میرے سپرد کر دیں میں انکی حفاظت بھی پوری کر سکتا ہوں، اور خرچ کرنے کے مواقع اور مقدار خرچ کے اندازہ سے بھی پورا واقف ہوں، بادشاہ مطمئن ہوکر عہدہ سپرد کرنے کے لئے خود یوسفؑ نے اپنے کچھ کمالات کا اظہار بھی فرمایا، (۲) من أبی ہریرةؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من طلب قضاء المسلمین حتیٰ ینالہ ثم غلب عدلہ جورہ فلہ الجنة ومن غلب جورہ عدلہ فلہ النار (ابوداود، مشکوٰة ۲/۳۲۴) ان نصوص کے پیش نظر علماء کرام فرماتے ہیں جب کسی خاص عہدہ کے متعلق یہ معلوم ہو کہ کوئی دوسرا آدمی اس کا اچھا انتظام نہیں کر سکے گا، اور اپنے بارہ میں یہ اندازہ ہو کہ عہدہ کے کام کو اچھا انجام دے سکے گا، اور کسی گناہ میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو ایسی حالت میں عہدہ کا خود طلب کر کے لینا بھی جائز ہے، بشرطیکہ حُبِّ ریاست وجاہ ومال وشرف اس کا سبب نہ ہو بلکہ خلق اللہ کی صحیح خدمت اور انصاف کے ساتھ انکے حقوق پہنچانا مقصود ہو جیسے حضرت یوسفؑ کے سامنے صرف یہی مقصود تھا، اور خلفاء راشدین کی خلافت کی ذمہ داری اٹھالینا بھی اسی وجہ سے تھا، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ وغیرہما کے درمیان جو اختلافات پیش آئے وہ سب اسی پر مبنی تھے، جاہ ومال وغیرہ کی طلب کسی کا مقصد نہ تھا، (معارف القرآن ۵/۸۷)

جواب فریق اول کی احادیث شرائط مذکورہ نہ پائے جانے کی صورت پر محمول ہیں، یہ بات واضح رہے اسلامی حکومت کا منصوبہ یہ ہے کہ ارباب حل وعقد حضرات سے مجلس شوریٰ

منعقد کر کے انکے مشورے سے خلیفہ انتخاب کرے ، دور حاضر میں جو انتخابات مروج ہیں ، جہاں ہر کس و ناکس سے ووٹ لیا جاتا ہے یہ بالکل اسلام کے خلاف ہے (تکملہ ۲۹۳/۳)

عورت میں سربراہ مملکت بننے کی اہلیت نہیں ،

(۱) فی حدیث أبی بکرۃ قال لن یفلح قوم ولوا امرھم امرأۃ (بخاری) یعنی وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پائے گی ، جس نے (ملک کے) امور کا حاکم و والی کسی عورت کو بنایا ہو ، واضح رہے کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نکیر عورت کو کافروں کے ملک کے سربراہ بنانے سے متعلق ہے جس سے خود بخود اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے ملک کے سربراہ عورت کو بنانے میں آپ ﷺ کو بطریق اولیٰ نفرت ہوگی ، نیز بخاریؒ نے اس حدیث کو کتاب الفتن میں لا کر اسکی طرف اشارہ کیا ہے کہ امور مملکت میں عورتوں کی سربراہی بڑے فتنوں میں سے ایک فتنہ ہے اور علامات قیامت میں سے ایک علامت ہے (۲) اسی طرح ابو ہریرہؓ کی ایک روایت کے اخیر میں یہ الفاظ وارد ہیں و اموركم الى نسائكم فبطن الارض خير لكم من ظهرها (ترمذی ۵۱/۲ مشکوٰۃ ۴۵۹/۲) (۳) اس طرح قرآن کی آیت الرجال قوامون على النساء (نساء، آیت ۳۴) یعنی مرد حاکم اور سربراہ ہیں عورتوں پر ، مذکور شدہ دونوں حدیثوں اور قرآن کی آیت سے معلوم ہوا کہ امارت و سربراہی کا اہل مرد ہی ہوسکتا ہے ، عورت اسکا اہل نہیں ، بڑے بڑے مفسرین کرام اس آیت کے تحت تحریر فرماتے ہیں ، عورت امامت صغریٰ یعنی نمازوں کے امام جس طرح نہیں بن سکتی اسی طرح امامت کبریٰ اور وزارت ، سربراہ مملکت بھی نہیں بن سکتی (تفسیر کبیر ۲۱۵/۲ ابن کثیر ۴۹۱/۱ ، روح المعانی ۲۱/۵ ، مظہری ۹۸/۲ ، قرطبی ۱۱۱/۲ ، خازن ۴۵۶/۱ ، احکام القرآن ۲۲۲/۲

ایک شبہ اور اسکا حل

حضرت عائشہؓ کی قیادت میں جب صحابہ کرام کی ایک جماعت حضرت علیؓ کے خلاف جنگ جمل میں شریک ہوئے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امور مملکت میں عورتوں کی قیادت جائز ہے (۱) اس کا حل یہ ہے کہ نصوص صریحہ اور آیات قرآنی کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ کے فعل کو پیش کرنا کس طرح صحیح ہو ؟ خصوصاً جبکہ راوی حدیث حضرت ابوبکرہؓ کی جانب سے عائشہ کے اس فعل کو خطاء اجتہادی ہونے پر حدیث الباب کے ذریعہ استدلال کرنا بھی ثابت ہے (۲) جنگ جمل میں عائشہؓ کی قیادت ، مملکت کی صدارت اور وزارت یا کسی عہدہ کے لئے نہیں تھی ، بلکہ قاتلین عثمان سے صرف فوری قصاص کے مطالبہ کے لئے تھی لہذا اس کو بطور دلیل پیش کرنا محض غلط ہے ، (۳) خود حضرت عائشہؓ نے اس پر ندامت کا اظہار

مسیری قال رأیت رجلاً غلب علیك یعنی ابن الزبیر فقالت اما واللہ لو نهیتنی ماخرجت (استیعاب لابن عبدالبر)

دوسرا شبہ اور اسکا ازالہ | ملکہ سبا بلقیس کی سربراہی سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے لئے سربراہی جائز ہے اسکا ازالہ یہ ہے کہ شریعتِ سابقہ کا کوئی واقعہ ملت محمدیہ کے لئے حجت نہیں بن سکتا ہے جبکہ اسکی خلاف نصوص موجود ہوں چنانچہ مفتی اعظم مولانا شفیع صاحبؒ باری تعالیٰ کا قول إنی وجدتُ امرأةً تملکهم الخ (نمل آیت ۲۲) کی تفسیر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں علماء امت اس پر متفق ہیں کہ کسی عورت کو امامت و خلافت یا سلطنت و حکومت سپرد نہیں کیجا سکتی، بلکہ نماز کی امامت کی طرح امامت کبریٰ بھی صرف مردوں کو سزاوار ہے، رہا بلقیس کا ملکۂ سبا ہونا تو اس سے کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہوسکتا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہوجائے کہ حضرت سلیمانؑ نے اس سے خود نکاح کیا اور پھر اسکو حکومت و سلطنت پر برقرار رکھا اور یہ کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں جس پر احکام شرعیہ میں اعتماد کیا جا سکے (معارف القرآن ۶/۵۶) ہاں اگر صورت حال ایسی ہو کہ عورت کو سربراہ نہ بنانے کی حالت میں حکومت کی تباہی کا اندیشہ ہے اس وقت خودمختاری شخصی، جمہوری، پارلمنٹری حکومت کے انواع کے پیش نظر علماء برحق جو فتاویٰ نافذ کریں اس پر عمل کیا جائے، اس قسم کی معلومات کے لئے امداد الفتاویٰ ۹۲-۹۱/۵ درمختار ۳۵۶/۴، فقہ القرآن ۲۵۶/۲ وغیرہ ملاحظہ ہو)

باب العمل فی القضاء والخوف

اس باب میں منصب قضا کے متعلق بطور خاص دو باتوں کو ذکر کیا جائے گا ایک تو یہ کہ قاضی اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں صرف اسلامی قانون کے ماخذ یعنی کتاب و سنت اور انکو دونوں سے استنباط کردہ مسائل فقہیہ اور اجتہاد کو رہنما بنائے اور اس کا کوئی فیصلہ ان چیزوں کا خلاف نہ ہونا چاہئے دوسری یہ کہ منصب قضاء اپنی اہمیت و عظمت اور اپنی بھرپور ذمہ داریوں کے اعتبار سے اتنا اونچا ہے کہ اس منصب کو قبول کرنے سے ڈرنا اور اجتناب کرنا چاہئے،

قاضی کو فروعات میں اجتہاد کا اختیار ہے | نے حدیث عبد اللہ بن عمروؓ والی ہو؛ واذاحکم فاجتهد وأخطأ فله أجر واحدٌ، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حاکم و قاضی ایسے قضیہ کا فیصلہ دینا چاہے جس کے متعلق کتاب و سنت اور فقہ اسلامی میں کوئی واضح ہدایت نہیں ہے اور وہ

قاضی شرائط اجتہاد کا جامع اور اصول فقہ اور طرق قیاس پر حاوی بھی ہے لہذا وہ اسلامی عدالتوں کے نظائر میں پوری غور وفکر کرنے کے بعد کسی ایسے نتیجے پر پہونچ جائے جس کے بارے میں اسکی ضمیر کی رہنمائی یہ ہو کہ یہ حکم مبنی بر حق ہے پس اس وقت اس حکم کو صحیح تسلیم کرلیا جائے گا، البتہ عقبیٰ کے لحاظ سے اسکی دو صورتیں ہونگی، (۱) اگر یہ فیصلہ کتاب وسنت کے موافق ہو تو اسکو دو اجر ملیں گے، اور موافق نہ ہو تو اس کو ایک ہی اجر ملے گا، کیونکہ طلب حق کے لئے اجتہاد کرنا بھی عبادت ہے، بشرطیکہ وہ اجتہاد فروعات میں ہو، امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی چیز کا حکم نصوص اور اجماع امت میں نہ ملے تو اس وقت قیاس پر عمل کرنا، تحری قبلہ کے مانند ہوگا، یعنی جب کسی کو قبلہ کی سمت کا پتہ نہ ملے تب وہ تحری کرکے نماز پڑھ لے تو اسکی نماز صحیح ہوگی اگرچہ حقیقت میں قبلہ اس سمت نہ ہو، اس طرح قیاس پر عمل کرنے والا ماجور ہوگا، اگرچہ قیاس میں اس سے غلطی ہوگئی ہو، پھر اصولیوں اور متکلمین نے اسکے متعلق اختلاف کیا کہ ہر مجتہد مصیب ہے یا یہ کہ مصیب تو ایک اور باقی سب مخطی ہیں اسکی تفصیلی بحث کتب عقائد میں ملاحظہ ہو، یہاں حدیث الباب مذہب ثانی کی تائید کرتی ہے (تکملہ ۵۹۲/۲ مرقاۃ ۲۳۶/۷ مظاہر ۴۲/۳ ق)

منصب قضا ایک عظیم ابتلاء ہے

عن ابی ہریرۃؓ قال علیہ السلام من جعل قاضیاً بین الناس قد ذبح بغیر سکین، یہاں بغیر چھری سے ذبح کیا جانے سے مراد (۱) روحانی ہلاکت ہے کیونکہ اس مشغلہ سے تعلق مع اللہ میں فتور آنا لازمی ہے جو روحانی ترقی کے لئے مانع ہے اور ناحق دلجوئی اور حب جاہ ومال وغیرہ مصائب شتی جھیلنے پڑتے ہیں لہذا جس کو قاضی بنایا گیا وہ در دبے دوا اور مفت کی بیماری میں مبتلا رہتا ہے، چنانچہ چھری سے ذبح ہوجانا صرف لمحہ بھر کےلئے اذیت برداشت کرنا ہے اور یہ اذیت عمر بھر کی ہے (۲) یا اس سے مراد یہ ہے کہ قاضی اور جج بننا ظاہراً تو عزت اور حشمت ودبدبہ کی چیز ہے لیکن باطناً تو بہت خطرناک ہے مثلاً بغیر چھری کے کسی کو گلا دبا کر مارا جائے ظاہر میں تو اس کا اثر بہت کم نظر آتا ہے لیکن باطن میں وہ بہت خطرناک اثر کرتا ہے اس سے معلوم ہوا قاضی یا جج بننا نہایت مہلک اور مضر چیز ہے اس طرح اور ایک حدیث میں ہے کہ عن عائشۃؓ عن رسول اللہ صلعم قال لیاتین علی القاضی العدل یوم القیامۃ یتمنی انہ لم یقض بین اثنین فی تمرۃ قط (مسند احمد. مشکوٰۃ ۳۲۵/۲) اسی طرح منصب قضا ایک سنگین امتحان کی چیز ہونے پر متعدد احادیث دال ہیں اسکے پیش نظر نیز اس منصب کی ذمہ داریاں انجام دہی کے متعلق اپنی ذات پر اعتماد کلی نہ رہنے کی بناء پر سلف صالحین میں سے حضرت

ابو قلابہؓ، حضرت سفیانؒ ثوریؒ حضرت مکحول وغیرہم نے منصب قضا کی ذمہ داری عائد ہونے کے خوف سے اپنے وطن سے ہجرت کی تھی،

دلائل مشروعیت قضاء (۱) قولہ تعالیٰ إنّ اللہ یحب المقسطین (مائدہ ۴۲) (۲) و أنِ احکم بینھم بما انزل اللہ (مائدہ ۴۹) (۳) فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الھوی (ص ۲۶) إنا أنزلنا التوراۃ فیھا ھدیً و نور یحکم بھا النبیون (مائدہ ۴۴) (۴) عن ابی أیوب الأنصاریؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید اللہ مع القاضی حین یقضی (مسند احمد) (۵) عن عبد اللہ بن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال إن المقسطین فی الدنیا علیٰ منابر من لؤلؤ یوم القیامۃ بین یدی الرحمٰن بما اقسطوا فی الدنیا (مسلم، نسائی، احمد) اسی طرح اور بھی متعدد احادیث میں قاضی اور جج کے فضائل و مراتب کا بیان ہے (۶) امام اعظمؒ کو خلیفہ منصور نے تین مرتبہ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز کرنے کے لئے بلایا آخری مرتبہ امام ابو یوسفؒ سے مشورہ کیا، ابو یوسفؒ نے فرمایا لو تقلدت نفعت الناس یہ حق بات سنتے ہی ابو حنیفہؒ نے غضبناک ہوکر ابو یوسفؒ کو دیکھا اور فرمایا البحر عمیق فکیف اعبر بالسباحۃ، ابو یوسفؒ نے فرمایا والبحر عمیق والسفینۃ وثیق والملاح عالم ابو حنیفہ نے فرمایا کأنی بک قاضیاً (فتح القدیر ۳۶۳ وغیرہ) (۷) الغرض ان آیات قرآنی اور احادیث کی روشنی میں مشروعیت قضا پر علماء کا اجماع منعقد ہوا (۸) قضا یا حکم میں عدل ظاہر ہوگا، ظالم کا ظلم دور ہوگا، اور مظلوم کو انصاف ملے گا اور یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی طرف ہر عاقل کی عقل دعوت دیتی ہے پس معلوم ہوا عقلاً بھی قضا ثابت ہے،

جوابات (۱) جن احادیث میں عہدۂ قضا سے اجتناب کا ذکر ہے اس سے مراد وہ ظالم و جاہل قاضی ہے، جو حب ریاست وجاہ و مال میں مبتلا ہوکر لوگوں پر ظلم کرتے ہیں، (۲) حدیث اوّل کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جب قاضی نے اللہ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور کسی قضیہ پر اقربا پرستی نہ کی اور کسی ملامت گر کی ملامت کی پرواہ نہ کرکے حق فیصلہ دے دیا گویا کہ وہ حصول رضامندی خدا تعالیٰ کے لئے اپنے آپ کو قربان کردیا (۳) بعض نے مذبوح بغیر سکین کا مطلب یہ بھی بتایا ہے کہ اس سے ایسا قاضی مراد ہے جس نے تمام دواعی خبیثہ کو فنا اور نیست نابود کردیا، مذبوح جانور جس طرح حلال و طاہر ہے اس طرح یہ قاضی بھی دواعی خبیثہ کو ذبح اور فنا کرکے پاک و طاہر بن گیا، یہ قضا کس طرح

مشروع نہ ہو ! حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علیؓ، معاذؓ، اور معقل بن یسارؓ کو قاضی بنایا اسی طرح صدیق اکبرؓ نے فاروق اعظمؓ کو، اور فاروق اعظمؓ نے عبداللہ بن مسعود کو قاضی مقرر فرمایا ہے ونعم الذابح ونعم المذبوحین فالتحذیر الوارد فی المشرع انما هو عن الظلم لاعن القضاء (تکملہ ۵۳۲/۴ هدایة ۱۳۳/۳) ۔

قیاس حجت اور برحق ہے | فی حدیث معاذ بن جبلؓ قال اجتهد برای " میں اپنی عقل سے اجتہاد کرونگا "، اسکا مطلب یہ ہے کہ جو مسئلہ کتاب وسنت میں نہ ملے میں اسکا حکم قیاس کے ذریعہ حاصل کرونگا بایں طور کہ کتاب وسنت میں اس قضیہ کے مشابہ جو مسائل مذکور ہیں انکے مطابق اس قضیہ کا حکم اور فیصلہ دونگا ۔ اصحاب ظواہر اور غیر مقلدین جو قیاس کو حجت نہیں مانتے ہیں انکے خلاف یہ مضبوط دلیل ہے ۔ (مرقاۃ ۲۳۹/۷ مظاہر ۴۸/۳ ق ۱۱)

باب رزق الولاة وهدایاهم

حکام کو بقدر کفایت بیت المال سے تنخواہ لینا جائز ہے، اور اگر کوئی شخص حاکم کے لئے بطور ہدیہ کوئی چیز لائے اگر یہ ہدیہ دینے والا حاکم کا خاص رشتہ دار ہو یا رشتہ دار تو نہیں، لیکن وہ حاکم بننے کے پہلے سے بھی وہ شخص اسکو ہدیہ دیتے تھے تب ہدیہ لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ ہدیہ دینا انکا کسی قضیہ دائر رہنے کے زمانہ میں نہ ہو ان دونوں صورتوں کے علاوہ ہدیہ لینا جائز نہیں، کیونکہ یہ رشوت ہے یا کم از کم شبہ رشوت ضرور ہے ،

امام وقت بیت المال سے تنخواہ لے سکتے ہیں | فی حدیث عائشةؓ فسیاکل آل ابی بکر من هذا المال ویحترف للمسلمین فیه یعنی حضرت ابوبکرؓ کے اہل وعیال اس (بیت المال کے) مال سے کھائیں گے اور ابوبکرؓ اس (بیت المال کی آمدنی میں اضافہ کرنے اور اسکی حفاظت کرنے اور اسکو مسلمانوں کی ضروریات ودیگر مصارف میں اسکو خرچ کرنے) کے ذریعہ مسلمانوں کی خدمت کریگا ، یہ حدیث اس واقعہ کی طرف اشارہ کررہی ہے کہ صدیق اکبرؓ خلیفة المسلمین ہونے کے قبل کپڑے کی جو تجارت کرتے تھے جب انکو خلیفہ بنایا گیا تو حسب سابق ایک روز وہ اپنے ہاتھ پر چند چادریں ڈالے بازار جارہے تھے ، راہ میں حضرت عمرؓ ملے انہوں نے کہا کہ یا اولی الامر، بننے کے بعد یہ تجارتی کاروبار کیسا ؟ صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ آخر میں اہل وعیال کی معاش کی کیا سبیل کروں

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آپ چلئے ابو عبیدہؓ آپ کی ضروریات دیکھ کر بیت المال سے وظیفہ کی مقدار متعین کردیں گے چنانچہ دونوں حضرت ابو عبیدہؓ کے پاس پہنچے انہوں نے فرمایا کہ میں یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ آپ کو ایک عام مہاجر کو جو وظیفہ ملتا ہے وہی دیا جائے نہ زیادہ نہ کم، اور گرمی، جاڑے کے کپڑے (طبقات ابن سعد ۱۳۷/۳ بحوالہ اسلام کا اقتصادی نظام ۱۰۹) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام وقت بیت المال سے بقدر کفایت تنخواہ لے سکتے ہیں،

بعض صحابہ کی تجارتیں (۱) حضرت فاروق اعظمؓ غلہ کی تجارت کرتے تھے (۲) حضرت عثمانؓ کے ہاں کھجوروں اور کپڑے کا کاروبار ہوتا تھا (۳) اور حضرت عباسؓ عطاری کرتے تھے، واضح رہے کہ سب سے بہتر تجارت کپڑے کی ہے جس پر یہ حدیث دال ہے کہ اگر جنتی تجارت کرتے تو کپڑے کی تجارت کرتے اور اگر دوزخی تجارت کرتے تو صرف کھلونے چاندی کی تجارت کرتے۔۔ اسکے بعد بہترین تجارت عطر کی ہے (مرقاۃ ۲۴۵/۷ مظاہر ۳۵/۳ ۱۱۵)

رشوت لینے اور دینے والے پر لعنت فی حدیث عبد اللہ بن عمروؓ لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی، رشوت بکسر یا بضم را، اس مال کو کہتے ہیں جو کسی حاکم یا عامل کو اس مقصد کے لئے دیا جائے کہ وہ ناحق کو حق کردے اور حق کو ناحق کردے یہ لین دین بالکل ناجائز ہے ہاں اگر اپنا حق ثابت کرنے یا اپنے اوپر ہونے والے ظلم کو دفعیہ کے لئے کچھ دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ تو نہیں، لیکن حاکم کے لئے لینا بہر حال جائز نہیں

بابُ الاقضیۃِ والشہادات

اقضیۃ قضیۃ کی جمع ہے یہ اس نزاعی معاملہ کو کہتے ہیں جو حاکم (قاضی کے پاس پیش کیا جائے تاکہ وہ فریقین کے درمیان فیصلہ کردے، اور "شہادات" یہ شہادۃ کی جمع ہے بمشاہدہ وعیان سے کسی چیز کی صحت کی خبر دینا اصطلاح میں شہادت کہتے ہیں بلفظ گواہی مجلس حکم میں سچا خبر دینا،

یمین صبر کی تشریح عن ابن مسعودؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حلف علیٰ یمین صبرٍ، الخ صبر کے معنی ہیں حبس، لزوم اور روکنا یمین صبر،، کے معنی مجبوری اور قید کی حالت میں قسم کھانا یعنی (۱) حاکم عدالت کسی شخص کو اس وقت تک کے لئے محبوس کردے جب تک کہ وہ قسم نہ کھائے " علی،، حرف بار کے معنی میں ہیں (۲) کسی

مسلمان کا مال تلف یا ہڑپ کرنے کے لئے قصداً جھوٹی قسم کرنا اس دوسری تشریح کے لحاظ سے یمین صبر بھی یمین غموس کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ یمین غموس کہا جاتا ہے کسی گذری ہوئی بات پر دیدہ و دانستہ جھوٹی قسم کھانا (۱) یہاں وھو فاجر ای کاذب کے الفاظ اسی معنی پر قرینہ ہے (۲) نیز یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ آخرت کی سزا ملتی ہے اسی طرح یمین صبر میں بھی کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ اسکی سزا بھی آخرت ہی میں ملے گی جس پر قرآن کی آیت اولئك لاخلاق لهم فی الآخرة۔ صراحةً دال ہے (مرقاة ۲۵۱/۷ مظاہر ۴۳/۳ ق)

الحن بحجتہ کی تشریح (مس ۱۳۹۱ھ وفاق المدارس، ابوداؤد، طحاوی) فی حدیث ام سلمة و لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض فاقضی له علی نحو ما اسمع منه الحن بمعنی چرب زبان اور زور بیان یہ لحن بفتح حاء سے مشتق ہے بمعنی زیرکی آنحضرت ؐ نے فرمایا ممکن ہے تم میں سے کوئی شخص دوسرے سے زیادہ چرب زبان اور زور بیان ہو اور میں اس کا زور بیان سن کر اس کے مطابق فیصلہ کردوں،

اعتراض آنحضرت ؐ تو امام المعصومین ہیں، لہذا خلاف حق فیصلہ کی نسبت آنحضرت ؐ کی طرف کس طرح کی گئی ہے؟

جواب خلاف حق فیصلہ کرنے کی نسبت اگرچہ آنحضرت ؐ نے اپنی طرف فرمائی ہے لیکن اس سے امت کو تعلیم دینا مقصود ہے کیونکہ یہ ضابطہ ہے کہ احکام شرعیہ میں جہاں خطاب الی النبی ہو وہاں حقیقۃً مخاطب امت ہی ہوا کرتی ہے،

تنفیذ قضاء قاضی بشہادۃ زور اس حدیث کے پیش نظر تنفیذ قضاء قاضی بشہادۃ زور کے متعلق بین العلماء اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، ابویوسفؒ (فی روایۃ) کے نزدیک قاضی کا فیصلہ شہادت زور کی بناء پر صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے باطناً نہیں ہوتا خواہ املاک مرسلہ کے متعلق ہو یا مقیدہ کے متعلق (۱) نفاذ ظاہری تو یہ ہے کہ حکم فیما بین الناس نافذ کردیا جائے (۲) اور نفاذ باطنی فیما بینہ وبین اللہ نافذ کرنے کا نام ہے (۱) املاک مرسلہ (مطلقہ) کہا جاتا ہے کہ مدعی کسی چیز کی ملکیت کا مطلق دعویٰ کرے لیکن اس کا سبب بیان نہ کرے چنانچہ کوئی ایک کپڑے کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور اس کا سبب ملکیت بیان نہ کرے (۲) املاک غیر مرسلہ (مقیدہ) کہا جاتا ہے جن میں

سبب ملکیت بیان کیا جاتا ہے مثلاً یہ کپڑا میرا ہے کیونکہ میں نے فلاں شخص سے اتنے ٹاکے سے خریدا ہے یقیناً خریدنا سبب ملکیت ہے (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ (فی روایۃ) محمدؒ، زفرؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک املاک مقیدہ اور عقود مثلاً بیع ونکاح اور فسوخ مثلاً طلاق وخلع وغیرہ میں جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر قضاء قاضی ظاہراً بھی نافذ ہوگا، اور باطناً بھی، بشرطیکہ قاضی کو گواہوں کے جھوٹ کا علم نہ ہو مثلاً اگر کسی مرد نے ایک عورت کے ساتھ نکاح منعقد ہونے پر بینہ یعنی دو جھوٹے گواہ پیش کئے حالانکہ عورت نکاح سے منکر ہے قاضی نے نکاح کا حکم دے دیا پس وہ اسکی زوجہ ہوگئی اس سے وطی حلال ہوگا (ھدایہ ۱۲۵/۳) گویا کہ کہا جائے گا کہ قاضی نے انکے درمیان نکاح کردیا، لیکن وہ شہادت زور پیش کرنے کی وجہ سے سخت گناہ گار اور مستوجب عذاب ہوگا۔ صاحب تکملہ فتح الملہم لکھتے ہیں باطناً قضا کا نافذ ہونے سے مراد وہ عورت اسکی زوجہ بن جائے گی اور اسکے ساتھ وطی کرنے سے نسب بھی ثابت ہوگا اور عورت کو زانیہ نہ کہی جائے گی، لیکن مرد کے لئے ضروری ہے کہ مشروع طریقہ پر نکاح جدید کرلے کیونکہ جو عقد بطریق محظور منعقد ہو وہ خبث کو پیدا کرتا ہے لہذا اسکے انتفاع بغیر عقد ثانی کے مکروہ ہے

دلیل ائمہ ثلثہ وغیرہ | حدیث الباب ہے قولہ علیہ السلام فلا یأخذ نّہ فإنما اقطع لہ قطعۃ من النار۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص کے حق میں کسی ایسی چیز کا فیصلہ کروں جو حقیقت میں اس کے مسلمان بھائی کی ہو تو ہرگز اس چیز کو نہ لے یقیناً میرا یہ فیصلہ اس شخص کے لئے جہنم کا ایک ٹکڑا ہوگا، یہ قضاء قاضی باطناً (حقیقۃً) نافذ نہ ہونے پر صریح ہے

دلائل ابوحنیفہ و محمد وغیرہما | آثار (۱) عن عمرو بن المقدام عن ابیہ أن رجلاً من الحی خطب إمرأۃ، وھو دونھا فی الحسب فابت أن تزوجہ، فادعی أنہ تزوجھا و اقام شاھدین عند علیؓ فقالت: إنی لم أتزوجہ قال قد زوجک الشاھدان أمض علیھما النکاح،، (احکام القرآن للجصاص ۲۵۲/۱) وفی روایۃ امام محمد فقالت أنہ لو یتزوجنی۔ فامّا إذا قضیت علیّ فجدد نکاحی فقال (علیؓ) لا اجدد نکاحک الشاھدان زوّجاک وقال محمدؒ بعد روایتہ،، وبھذا نأخذ (احکام ابن عابدین ۲۶۲/۵ نقلا عن رسالۃ القاسم بن قطلوبغا بحوالۃ تکملۃ ۵۶۸/۲) ان دونوں آثار میں عورت کہنے لگی ای امیر المؤمنین اس نے مجھے شادی نہیں کی آپ تو نکاح پڑھا دیجئے آپ نے جواباً فرمایا کہ الشاھدان زوجاک ان دونوں گواہوں نے تیرا نکاح کردیا ہے مزید نکاح کی ضرورت نہیں اس کا مطلب یہ ہے

کہ قاضی نے دو گواہوں کی شہادت پر نکاح نافذ کردیا یہ دونوں آثار قضاء قاضی باطناً بھی نافذ ہونے پر صراحۃً دال ہے ابن حجرؒ نے ان آثار پر اعتراض کیا اعلاء السنن ۱۱/۱۵ وغیرہ میں اس کے جوابات ہیں وہاں ملاحظہ ہو، (۳) لعان میں بالاجماع تفریق قاضی کے بعد نکاح ختم ہوجاتا ہے اور قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہوجاتا ہے، حالانکہ وہاں زوجین میں سے ایک یقیناً کاذب ہوتا ہے مسئلہ مبحوث عنہا میں بھی ویسا ہوجائے،

دلیل عقلی | شرع نے ہر ذی عقل کو اپنے تصرفات خاصہ اور معاملات باہمی میں اجازت دی ہے لیکن جب باہم نزاع ہو تو قطع نزاع کے لئے قاضی کو مرجع بنادیا ہے اگر اس کا فیصلہ صرف ظاہراً تسلیم کیا جائے تو نزاع میں مزید اضافہ ہوگا کما ہو الظاہر مثلاً گواہوں کی وجہ سے ظاہراً تو نکاح منعقد ہوجائے لیکن اس سے وطی نہ کرسکے کیونکہ وہ حقیقۃً اجنبیہ رہی، اس سے زوجین کے مابین منازعت ہوگی اسی طرح اگر قضاء قاضی سے طلاق واقع ہوجائے تو اس سے ظاہراً نکاح ختم ہوجائیگا لیکن باطناً نافذ نہ ہونے کی وجہ سے وہ نکاح ثانی نہ کرسکے گی اور بچے بھی حرامی ہونگے، جس سے اسکی زندگی معطل ہوکر رہ جائے گی،

جوابات | (۱) حدیث الباب ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ یہ حدیث مواریث املاک مرسلہ کے متعلق وارد ہوئی، کیونکہ ام سلمہؓ کی یہ حدیث اسی باب کے فصل ثانی میں اس طرح ہے عن ام سلمۃؓ فی رجلین اختصما الیہ فی مواریث لو تکن لھما بینۃ الادعواھما الخ (ابوداود، مشکوٰۃ ۳۲۷/۲) اور دوسری روایت میں اس طرح ہے یختصمان فی مواریث واشیاء قد درست (ابوداود) احناف کے نزدیک مواریث املاک مرسلہ کے حکم میں ہیں کیونکہ مواریث انشاء عقد کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ میراث بلا اختیار وارث کی طرف منتقل ہوتا ہے نیز اس حدیث میں تصریح ہے لو تکن لھما بینۃ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قضاء بالشہود نہ تھا حالانکہ حنفیہ کا مذہب نفاذ ظاہری و باطنی ہونا تو قضاء بالشہود اور قضاء بالنکول کے ساتھ خاص ہے اور یہ تو اس میں داخل بھی نہیں (۲) اور حدیث کا لفظ الحن "(وہ جو چرب زبان ہو) سے ثابت ہوتا ہے کہ گویا کہ وہ اپنا دعویٰ کو زور بیان سے ثابت کرے نہ کہ گواہوں سے علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس حدیث کے معنی تحریر فرماتے ہیں، کہ اگر زبانی زوری اور چرب زبانی سے ہی کوئی فیصلہ کرلے تو اس کا یہ حکم ہے ورنہ نہیں اور اختلاف تو شہادت زور کے متعلق ہے (۳) آنحضرت ﷺ کا یہ حکم مصالحت کے طریقہ پر

تھا قضاء کے طور پر نہ تھا، ان تاویلات سے تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں (تکملہ ۵۶۲/۲ فیض الباری ۴۸۶/۴، مرقاۃ ۲۵۲/۷)

قضاء بالیمین والشاہد کے متعلق اختلاف | عن ابن عباس رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بیمین وشاہد " (وفاق المدارس ۱۳۹۶ھ، طحاوی، ابوداؤد) کسی قضیہ میں اگر مدعی کے پاس عادل دو گواہ موجود نہ ہو تو ایک گواہ اور ایک قسم جو دوسرے گواہ کے قائم مقام قرار دے کر مدعی کا دعویٰ تسلیم کر لیا جائے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ قضیہ کا تعلق کسی مالی دعوی سے ہو اگر دعویٰ غیر مال کے متعلق ہو تو بالاجماع ایک گواہ اور ایک یمین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا

مذاہب | (۱) مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک مدعی کے پاس اگر ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بدلے میں قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اور مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ نہ کیا جائے گا، یہ قول خلفاء اربعہ رضی فقہاء سبعہ رض، حسن، شریحؒ، یحیؒ، ربیعہؒ وغیرہم سے یہی منقول ہے (۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، اوزاعیؒ، زہریؒ، عطاءؒ، ابن شبرمہؒ، لیثؒ وغیرہم کے نزدیک مدعی کے لئے دو عادل گواہ اور مدعی علیہ کے لئے قسم ضروری ہے اگر مدعی دو گواہ پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائیگا (المغنی لابن قدامہ ۱۰/۱۰۰، الجوہر النقی ۱۷۵/۱۰، المسند لابن عبد البر ۱۵۴/۲)

دلائل ائمہ ثلثہ | (۱) حدیث الباب (۲) عن ابی ھریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالیمین والشاھد (ترمذی، ابوداؤد) اس طرح اور بھی متعدد روایات ہیں

دلائل احناف وغیرہ | قولہ تعالیٰ واستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشھداء (البقرۃ ۲۸۲) امام جصاصؒ تحریر فرماتے ہیں اس آیت نے ایک گواہ اور ایک یمین کے قول کو باطل کر دیا ہے کیونکہ اسی آیت نے دو چیزوں کو ضمن میں لیا (۱) عدد (۲) صفت، پس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے دو آدمیوں کو گواہ بنایا جائے جو اپنے اخلاق و دیانت کے لحاظ سے بالعموم لوگوں کے درمیان قابل اعتماد سمجھے جاتے ہوں، جب صفت مشروطہ کے بغیر شاہد نہیں بن سکتا تو عدد مذکور یعنی دو کے بغیر قضاء کس طرح نافذ ہو سکتا ہے؟ والحال أن العدد اولی بالاعتبار من العدالۃ والرضاء لأن العدد معلوم من جھۃ الیقین والعدالۃ انما نثبتھا من طریق الظاھر لا من طریق الحقیقۃ (احکام القرآن ۵۱۴) اگر ایک گواہ اور دوسرے گواہ کے بدلہ میں قسم اٹھانا کافی ہوتا تو یقیناً ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی شہادت کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ قسم لے لی جاتی، اور اس

صورت کا تذکرہ کلام اللہ میں ضرور ہوتا حالانکہ وہاں اس کا تذکرہ نہیں (۲) قولہ تعالیٰ واشھدوا ذوی عدل منکم (الطلاق آیۃ ۲) اس آیت سے بھی مدعی کے لئے مسلمانوں سے دو گواہوں بنا لینے کو لازمی قرار دیا گیا (۳) زیر بحث باب کی پہلی حدیث عن ابن عباسؓ مرفوعاً لکن البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر (بیہقی) وفی روایۃ مسلم ولکن الیمین علی المدعیٰ علیہ یہ حدیث متعدد جگہ میں بخاری میں بھی ہے اسی طرح کی احادیث ابن عمرؓ اور عبداللہ بن عمروؓ سے بھی مروی ہے یہ تمام احادیث ضابطہ شرعیہ وکلیہ پر دال ہے کہ مدعی کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہے، اور مدعی علیہ کو قسم کے ذریعہ اپنی صفائی ثابت کرنا ہے وھذہ قسمۃ تنافی الشرکۃ بعض فقہاء فرماتے ہیں البینۃ اور الیمین پر الف لام استغراقی ہے لہٰذا جمیع استشہاد شہود مدعی کے ساتھ اور تمام قسم مدعیٰ علیہ کے ساتھ خاص ہے قال الجصاصؒ البینۃ اسم للجنس فاستوعب ما تحتہا فما من بینۃ الا وھی التی علی المدعیٰ فاذا لا یجوز أن یکون علیہ الیمین۔ اور یہ بالاتفاق حدیث مشہور ہے اور اس پر تلقی بالقبول بھی پایا گیا ہے لہٰذا یہ افادہ علم میں صرف کثرت طرق جو کہ قاصر عن حد التواتر ہیں اس سے بھی اقویٰ ہے (نخبۃ الفکر) اور ابن حجرؒ اور سیوطیؒ نے اس کو متواتر قرار دیا ہے (۴) فی حدیث علقمۃ بن وائل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للحضرمی ألک بینۃ؟ قال لا قال فلک یمینہ ...... قال لیس لک منہ إلا ذالک (مسلم مشکوٰۃ ۳۲۷/۲) اگر مدعی کے لئے ایک گواہ اور ایک قسم کافی ہوتی تو ضرور بیان فرماتے نیز لیس لک منہ إلا ذالک (ای الیمین) فرما کر اس بات کی تصریح کردی ہے کہ یمین صرف مدعی علیہ پر ہے مدعی کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ احناف کے مسلک پر اور بھی متعدد احادیث ہیں اس کے لئے تکملۂ فتح الملہم ۵۵۶/۲ ملاحظہ ہو۔

جوابات (۱) یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اور ہمارے دلائل مذکورہ ضابطہ کلیہ پر دال ہیں لہٰذا انکے مقابلے میں کس طرح یہ حجت ہو! (۲) علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں یہ مصالحت کا معاملہ تھا قضا کا نہ تھا (۳) محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں (ابوداود ۱۶۰/۲) میں زبیب عنبریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے یہ معاملہ حقوق وعقود کے متعلق نہ تھا بلکہ یہ غنیمت کے بارے میں جھگڑا تھا اور غنیمت کے مسئلہ میں نرمی اور آسانی برتی جاتی ہے (۴) علامہ تورپشتیؒ نقل فرماتے ہیں جب

مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور دوسرا گواہ لاکر تمام بیّنہ سے وہ عاجز ہوا تو آنحضرت ؐ نے ایک گواہ کو غیر معتبر قرار دیتے ہوئے مدعی علیہ کو قسم کا حکم دیا پس اسی پر فیصلہ دیدیا ، اور "وشاہد" میں جو "واؤ" ہے وہ " مع " کے معنی میں ہیں چنانچہ ابوداؤد کی دوسری روایت میں **مع شاهد** وارد ہے گویا کہ عبارت حدیث ایسی ہے قضى باليمين للمدعى عليه مع وجود شاهد واحد للمدعى

(۵) اس حدیث کو ایسے عذر معقول پر محمول کیا جائے گا جہاں نصاب شہادت کی تکمیل مشکل ہو یا نصاب شہادت کا نہ پایا جانا ایسے مدعی علیہ کے بارے میں ہو جن کو یمین کا ذیبہ کرنے کی عادت ہو اس تاویل پر درج ذیل اثر دال ہے عن عطاءؒ قال لا رجعة إلا بشاهدين الا أن يكون عذر فيأتي بشاهد ويحلف مع شاهده (بیہقی ۱۷۵/۱۰) (۶) اس روایت کی یہ تاویل بھی منقول ہے کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص معاملہ کے بارے میں مدعی سے ایک گواہ اور حلف کے ذریعہ مقدمہ ڈگری دیا بلکہ اس حدیث میں مجملاً ضابطۂ قضا بیان کیا گیا کہ رسول خدا کے قضا کی بنیاد شاہد اور یمین پر تھی کس جانب سے شاہد کا مطالبہ اور کس طرف سے یمین کا مطالبہ ہوگا اسکی تفصیل دوسری حدیث البينة على المدعى واليمين على من انكر وغیرہ روایت میں مذکور ہے ، الخلاصة أنّ احاديث القضاء بالشاهد واليمين لا مجال لانكار ثبوتها وآية سورة البقرة صريحة في تعيين نصاب الشهادة فتحمل الأحاديث على أحوال العذر التي لا يمكن فيها الحصول على هٰذا النصاب (ہدایہ ۱۸۷/۳ تکملہ ۵۵۳-۵۶۲/۲ مرقاۃ ۲۵۴/۷ حاشیہ مشکوۃ ۳۲۷)

بغیر طلب کے گواہی دینی چاہئے یا نہیں ؟ عن زيد بن خالد الا اخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها ، یعنی کیا میں تمہیں بہترین گواہوں کے بارے میں نہ بتادوں ؟ گواہوں میں بہترین گواہ وہ ہے جو گواہی طلب کئے جانے سے پہلے گواہی دے ، اس حدیث کی روشنی میں طحاویؒ اور صدر الشہیدؒ فرماتے ہیں حقوق مالیہ میں بھی قبل الطلب گواہی دینے میں بڑی فضیلت ہے ، دوسری حدیث میں ہے عن ابن عمرؓ مرفوعاً ثم يفشوا الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ، ولا يستشهد (ترمذی ابن ماجہ) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل الطلب گواہی دینا بے باکی اور علامت کذب ہے اس بنا پر خصافؒ وغیرہ فرماتے ہیں جبتک گواہی طلب نہ کی جائے اس وقت تک حقوق مالیہ میں بھی

گواہی نہ دی جائے ۔

دفع تعارض بین الحدیثین (۱) حدیث الباب کا تعلق حقوق اللہ کے متعلق گواہی دینے سے ہے جیسے زکوٰۃ ، کفارہ ، رویت ہلال اور وصیت وغیرہ اور حقوق اللہ کے بارے میں شہادت دینے کے لئے دعویٰ کا مقدم ہونا بھی شرط نہیں ہے (۲) حدیث الباب اس شخص پر محمول ہے جو کسی کے حقوق کے متعلق شاہد ہے لیکن مدعی کو اسکے شاہد ہونے کا علم نہیں ہے اور اگر وہ گواہی نہ دے تو مدعی کا حق تلف ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے اس وقت وہ خود آکر مدعی کو کہے کہ میں اس قضیہ میں تمہارے حقوق کا شاہد ہوں (۳) گواہی طلب کئے جانے کے بعد گواہی دینے میں جلدی کرنا مراد ہے یعنی آنحضرت ؐ نے بطور مبالغہ فرمایا ہے وہ اپنے ذمہ داری کو جلد سے جلد پورا کرے کیونکہ قرآن حکیم میں ہے ولا یأب الشهداء إذا ما دعوا (بقرہ ۲۸۲) کسی معاملہ میں گواہ بنانے کے لئے بلایا جائے تو آنے سے انکار نہ کریں ، کیونکہ شہادت ہی احیاء حق کا ذریعہ اور جھگڑے چکانے کا طریقہ ہے اور (۱) حدیث ثانی سے شاہد زور مراد ہے جو بلا معاینہ جھوٹی گواہی دے (۲) یا ایسے شاہد جو شہادت کی اہلیت نہ رکھنے کے باوجود گواہ بن جائے (۳) یا ایسے شاہد جو بلا ضرورت شہادت دینے کے لئے جرأت کرے (تکملہ ۵۹۹/۲ مرقاۃ ۲۵۵/۵ وغیرہ)

خیر الناس قرنی کی توضیح عن إبن مسعودؓ قال خیر الناس قرنی الخ قرن یعنی تیس یا چالیس یا ساٹھ یا ستر یا اسی یا ایکسو برس کا زمانہ یعنی آنحضرت ؐ نے فرمایا سب سے بہتر وہ لوگ جو میرے زمانہ میں ہیں ،، (۱) اس سے معلوم ہوتا ہے " قرنی ،، سے مراد صحابہ کرام کا زمانہ ، (۲) بعض نے کہا قرنی فرماکے یہ بتانا مقصود ہے کہ آپ ؐ کا زمانہ اور خلفاء راشدین کے دور خلافت ' انہوں نے اپنے مدعی کو اس طرح ثابت کیا کہ " ق " سے ابوبکر صدیق ؓ اور " ر " سے عمر فاروق ؓ " ن " ،، سے عثمان غنی ؓ " ی " ،، سے علی مرتضی ؓ یعنی ہر ناموں کے آخری حرف سے ترتیب خلافت کی طرف اشارہ فرمایا ہے ، اور جب آنحضرت ؐ إتقی البشر ، سید البشر اور خیر البشر ہیں تو انکے صحبت یافتہ شاگردان عظام بھی خیر الناس ہونا یقینی ہے خود قرآن کریم نے " رضی الله عنه و رضوا عنه ، أولئك أعظم درجة ،، کا اعزاز عطا فرمایا ہے لہذا ایسی خیر در خیر میں شر نہیں آسکتا قولہ ثم یجئ قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته یعنی صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ کے بعد کے لوگ دینی معاملات میں اس قدر لاپرواہ ہو

جائینگے کبھی پہلے گواہی دیگا اور پھر قسم کھائے گا یا کبھی گواہی سے پہلے ہی قسم کھائے گا یہ ارشاد گرامی در اصل جھوٹی گواہی اور جھوٹی قسم کے عام ہو جانے کی خبر دینے کے طور پر ہے جیسا کہ آجکل عموماً گواہی دینے کو پیشہ بنانے والے لوگ عدالتوں میں جھوٹی گواہی دیتے پھرتے ہیں، اور انکو اس بات کا ذرہ برابر احساس نہیں ہوتا کہ جھوٹی گواہی اور قسم کھا کر اپنی آخرت کو کس طرح برباد کر رہے ہیں، مظہرؒ نے کہا ہے کہ یہ جملہ گواہی اور قسم میں تیز روی اور عجلت پسندی کی تمثیل کے طور پر فرمایا ہے (مرقاۃ ۲۵۹ مظاہر ۶۳)

قسم کیلئے قرعہ اندازی کا حکم | عن أبي هريرة رضـ أن النبي صلى الله عليه و سلم عرض على قوم اليمين فاسرعوا فامر أن يسهم بينهم في اليمين ايهم يحلف

(۱) حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص نے آنحضرتؐ کے پاس ایک قوم کے خلاف دعویٰ دائر کیا اس قوم (مدعی علیہ) نے مدعی کے دعویٰ کو صحیح ماننے سے انکار کیا، آنحضرتؐ نے انکو قسم کھانے کا حکم دیا، اس قوم نے قسم کھانے میں جلدی دکھائی، لہذا آنحضرتؐ نے پوری قوم سے قسم نہیں کھلوائی بلکہ ارشاد فرمایا اپنے درمیان قرعہ ڈالو، قرعہ میں جس کا نام نکلے صرف وہی قسم کھائے

(۲) بعض شارحین نے مسئلہ کی صورت یہ لکھی ہے کہ کسی شخص کے قبضہ میں ایک چیز ہے جسکو دو شخص نے دعویٰ کیا، ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہیں، یا ہر یک کے پاس بینہ ہے لیکن جس کے قبضہ میں چیز ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا یہ چیز کس کا ہے اس صورت میں ان دونوں مدعی کے درمیان قرعہ ڈالا جائے جس کے نام کا قرعہ نکلے اس کو قسم دلا کر چیز اسے حوالہ کیا جائے قسم دلانے کا حکم اس بنا پر ہے کہ ان دونوں مدعی میں سے ہر یک دوسرے کے حق کا منکر ہوتا ہے اور بطور ضابطہ منکر پر حلف اٹھانا ہوتا ہے اس مسئلہ میں اسلاف کے مابین اختلاف ہے،

مذاہب (۱) حضرت علیؓ، شافعیؒ (فی روایۃ) احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک صورت ثانیہ مذکورہ پر عمل کیا جائے (۲) شافعیؒ کے نزدیک جس شخص کے قبضہ میں ہے اس کے پاس وہ چیز چھوڑا جائے، مدعیوں کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے کسی کو نہ دیا جائے (۳) ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس چیز کو دونوں مدعی کے درمیان تقسیم کر دی جائے،

دلیل ابو حنیفہ | فصل ثانی کی حدیث ثانی ہے فی حدیث ام سلمۃ رضـ ولكن اذهبا فاقتسما و توخيا الحق ثم استهما بلکہ تم دونوں جاؤ اور اس چیز کو تقسیم کر لو اور اپنا اپنا حق لے لو یعنی تقسیم میں عدل و ایمانداری کو ملحوظ رکھو اگر دونوں حصوں میں سے کونسا حصہ کس کو ملے اسمیں

تنازع ہو تو قرعہ ڈالو یہ مسلک حنفیہ پر صریح ہے اور حدیث الباب ذو احتمالین ہے لہٰذا اس حدیث صریح پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہے (مرقاۃ ۲۵۷ مظاہر ۳ ص ۶۵)

حقوق مجہول سے ابراء جائز ہے فی الحدیث المذکور ثم ليحلل کل واحد منکما صاحبہ ۔ یعنی پھر تم میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ وہ اپنا وہ حق اپنے ساتھی کو معاف کردے جو اس کی طرف چلا گیا ہو، یہ حق تو مجہول ہے اب اسکو معاف کردینا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ کے نزدیک مجہول حقوق سے بری کرنا صحیح نہیں (۲) احناف کے نزدیک صحیح ہے ،

دلیل شافعیؒ ابراء یا معاف کردینے میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں مثلاً قرض خواہ نے اپنے مقروض کو دین سے بری کیا اور یہ بری کرنا گویا کہ اس کو مالک بنادینا ہے چنانچہ مقروض اگر اسکو رد کردے تو رد ہو جائے گا ، یعنی مقروض کے رد کردینے کے بعد قرض خواہ کا معاف کردینا صحیح نہیں ہوگا اور رد کردینے سے رد ہو جانا یہ قبیلۂ تملیک سے ہونے کی علامت ہے اور مجہول چیز کی تملیک صحیح نہیں ،

دلیل ابو حنیفہؒ حدیث الباب میں اپنے ساتھی کے حق مجہول ہونے کے باوجود آنحضرت ﷺ نے معاف کردینے کا حکم دیا اس سے ابراء حقوق مجہول کے جواز ثابت ہوتا ہے ،

جوابات فی الحقیقۃ معاف کردینا اسقاط کے قبیلہ سے ہے نہ کہ تملیک کے قبیلہ سے کیونکہ معاف کردینے کے معنی لغوی اسقاط کے ہیں ، تملیک کے معنی اس میں ضمناً پائے جاتے ہیں اور جہالت اسقاطات میں مفضی الی المنازعۃ نہیں ہوتی کیونکہ جہالت اس وقت مفضی الی المنازعۃ ہوتی ہے جب کسی چیز کو سپرد کرنے کی ضرورت ہو اور اسقاطات میں سپرد کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی (۲) مجہول حقوق کی تملیک کا عدم جواز اس صورت میں ہے جس میں وہ مفضی الی المنازعۃ ہو اور ابراء میں اگرچہ تملیک حقوق مجہول ہے لیکن وہ مفضی الی المنازعۃ تو نہیں لہٰذا ابراء جائز ہوگا ،

قابض کے حق میں فیصلہ عن جابرؓ أن رجلين تداعيا دابة فاقام كل واحد منهما البينة انها دابته نتجها فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم للذي في يده ۔ جب دو آدمی نے دربار رسالت میں ایک جانور کا دعویٰ کرکے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ پیش کئے کہ جانور اس کا ہے اور وہ اسکو جنوایا ہے ، چنانچہ رسول اللہ صلعم نے اس جانور کو

اس شخص کا حق قرار دیا ہے جسکے وہ قبضے میں تھا، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک علی الاطلاق قابض کا حق قرار دیا جائے گا خواہ دعویٰ کا تعلق اپنی ملکیت میں جنوانے کے ساتھ ہو یا نہ ہو (۲) ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں اگر دونوں کے دعویٰ کا تعلق اپنی ملکیت میں جانور کے جنوانے کے ساتھ ہو جیسے اس حدیث میں تصریح ہے اور ہر ایک اپنے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ بھی پیش کرے تو اس صورت میں اس جانور کو قابض کے حق قرار دیا جائیگا اور اگر جنوانے کا دعویٰ نہو اس وقت قابض کے گواہوں کا اعتبار نہ کیا جائے گا بلکہ دوسرے فریق کے گواہوں کا اعتبار کیا جائے گا ، اور وہ قابض کے قبضے سے نکلواکر دوسرے فریق کو سپرد کردی جائیگی

دلیل شافعیؒ فرماتے ہیں بسبب قبضہ کے قابض کی گواہی میں قوت پیدا ہوگئی لہٰذا اس کے لئے فیصلہ دیا جانا چاہئے ،

دلیل ابو حنیفہؒ قابض کے قبضہ سے ملکیت ثابت ہوئی اور گواہوں سے قابض کے لئے کچھ استحقاق اور ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف اس ملکیت ثابتہ کی تاکید ہوتی ہے ، والتاکید اثبات وصف للموجود ولا اثبات اصل الملك لیکن غیر قابض کے واسطے کوئی ملکیت نہ تھی ان کے گواہوں نے اسکے لئے ملکیت ثابت کی پس قابض کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض کے گواہوں کی ترجیح ہونی چاہئے کیونکہ انہوں نے ظاہری ملکیت کو توڑکر غیر قابض کی ملکیت ثابت کی ، فلذا قال صاحب الهداية إن بينة الخارج اكثر اثباتاً (في علم القاضي) أو إظهاراً (في الواقع فإن بينة الخارج تظهر ما كان ثابتاً في الواقع) (هدایہ ج۳ ص۲۱، مرقاة ج۷ ص۲۵، مظاہر ج۳ ص۶۶)

اموال متنازعہ کی تقسیم في حديث أبي موسى الاشعريؓ فبعث كل واحد منهما شاهدين فقسمه النبي صلى الله عليه وسلم بينهما نصفين ، وفي رواية ليست لواحد منهما بينة فجعله النبي صلى الله عليه وسلم بينهما ، پہلی روایت میں تو یہ بتایا گیا ہے کہ دونوں مدعی اپنے اپنے گواہ رکھتے تھے اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہ تھے ،

دفع تعارض (۱) ممکن ہے کہ دونوں روایت میں قصئے الگ الگ ہوں (۲) اگر یہ ایک ہی قصئے سے متعلق مانا جائے تو کہا جائے گا کہ پہلی روایت میں نفس واقعہ کا بیان ہے اور دوسری روایت میں حقیقت حکم کا بیان ہے یعنی جب دونوں کی گواہیاں باہم متعارض ہونے کی بنا پر ساقط قرار پائیں

تو وہ دونوں ایسے دو مدعی کی مانند ہوئے جو گواہ نہ رکھتے اس کو دوسری روایت میں اس طرح تعبیر کی گئی کہ کسی کے پاس گواہ نہیں تھے ،، یعنی اس طرح کے گواہ نہیں تھے جن کو دوسرے کے گواہوں پر ترجیح دی جا سکتی ہو ۔۔

قولہ فجعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما ، اس اونٹ کو ان دونوں کے درمیان آدھوں آدھ تقسیم کردیا اس کے متعلق ابن ملکؒ کہتے ہیں ، کہ یہ ارشاد گرامی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر دو آدمی کسی ایک چیز کی ملکیت کا دعویٰ کریں اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں یا ان میں سے ہر ایک کے پاس گواہ ہوں اور وہ چیز دونوں کے قبضے میں ہو یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے بھی قبضے میں نہ ہوں تو اس چیز کو ان دونوں کے درمیان آدھوں آدھ تقسیم کیا جائے

جھوٹی گواہی شرک کے برابر ہیں | فی حدیث خریم بن فاتک فقال عدلت شہادۃ الزور بالاشراک باللہ ثلاث مرات ،، قرطبیؒ فرماتے ہیں شہادۃ الزور ایسی جھوٹی گواہی کا نام ہے کہ اس کا اصل حقیقت سے تعلق نہ ہو اور اس سے مقصود کسی کو موت کے گھاٹ اتارنا یا مال لینا یا حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرنا ہو اس سے معلوم ہوا کہ یہ بہت سے فتنوں کو جنم دیتی ہے اور یہ بیشتر فتنوں کی جڑ ہے لہذا یہ اپنے عواقب اور نتائج کے اعتبار سے شرک کے مانند ہے اور بعض نے کہا شرک کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس چیز کی جھوٹی نسبت کرنا جو جائز نہیں ہے اور شہادۃ الزور کا مطلب یہ ہے کہ بندے کے حق میں اس چیز کا جھوٹ بولنا جو جائز نہیں ہے چونکہ ان دونوں کا حقیقت میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا اس اعتبار سے حکم میں بھی دونوں برابر ہوئے ، انوار المحمود میں ہے کہ قول زور کے مراتب میں سے اعلیٰ مرتبہ اشراک باللہ کا ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور دلیل جو آیت پیش کی وہاں ،، واجتنبوا قول الزور ،، الفاظ ہیں ، علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں ،، زور در اصل کسی چیز کی تعریف اس کے اصل وصف کے خلاف اس طرح کرنا ہے کہ سننے والے کو یہ تصور ہو کہ یہ چیز فی الحقیقت دوسری ہے اس سے معلوم ہوا شہادۃ الزور بھی قول الزور میں داخل ہے اس لئے آپ صلعم نے جھوٹی گواہی کو شرک کے برابر قرار دیکر دلیل میں یہ آیت تلاوت فرمائی ۔

خائن اور خائنہ کی شہادت مقبول نہیں | عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجوز شہادۃ خائن ولا خائنۃ ،، (۱) ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں خائن اور خائنہ سے مراد لوگوں کی امانتوں میں خیانت کرنے والے (۲) بعض حضرات فرماتے ہیں یہاں

خیانت سے مراد فسق ہے خواہ وہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب اور گناہ صغیرہ پر اصرار کی صورت میں ہو یا احکام دین اور فرائض دین کی عدم بجا آوری کی شکل میں ہو چنانچہ اللہ تعالیٰ نے احکام شرعیہ کو "امانت" سے موسوم فرمایا ہے کما فی قولہ تعالیٰ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض (الآیۃ) بعض علماء کہتے ہیں معنی ثانی مراد لینا اولیٰ ہے کیونکہ شہادت فاسق قبول نہ ہونا متفق علیہ بات ہے اور اگر معنی اول مراد لیا جائے تو تمام ان برائیوں اور گناہوں کا ذکر باقی رہ جائے گا جن کا ارتکاب قبول گواہی سے مانع ہے ہاں معنی ثانی مراد لینے کی صورت میں آگے آنے والی عمرو بن شعیب کی حدیث میں لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة کے بعد "ولا زان ولا زانية" کا جو اضافہ ہے اس کے متعلق کہا جائے گا کہ تخصیص بعد تعمیم کے طور پر ہے ،

محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں

قولہٗ ومجلود حدا یعنی جس شخص پر حد جاری کی گئی ہو اس کی گواہی معتبر نہیں اگر اس سے حد قذف کے علاوہ دوسرے حدود مراد لیا جائے تو انکی گواہی قبول نہ ہونا توبہ نہ کرنے والے کے ساتھ مخصوص ہے اگر انہوں نے توبہ کر لی تو انکی گواہی بھی مقبول ہو جائے گی اور اگر محدود فی القذف مراد لیا جائے تو اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب

(۱) مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، لیثؒ وغیرہم کے نزدیک محدود فی القذف اگر توبہ کرے تو اس کی شہادت بھی مقبول ہے (۲) ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ، نخعیؒ، ثوریؒ، حسنؒ، سعید بن زبیرؒ، مکحولؒ وغیرہم کے نزدیک محدود فی القذف کی شہادت توبہ کے بعد بھی مقبول نہیں ،

دلیل فریق اول

قولہ تعالیٰ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمنين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ج وأولئك هم الفسقون الا الذين تابوا من بعد الخ اس آیت میں تہمت لگانے والے کے متعلق تین حکم مذکور ہیں (۱) اسّی کوڑے لگانا، (۲) دوم کبھی اس کی کوئی گواہی قبول نہ کرنا (۳) سوم وہی لوگ فاسق ہونا، اب تین حکموں کے بعد "إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا" فرما کر تائبین کا استثناء فرمایا ہے ، اس پر اجماع ہے کہ یہ استثناء پہلے حکم یعنی اسّی کوڑے مارنے کی طرف راجع نہیں باقی لا تقبلوا لهم شهادة اور أولئك هم الفسقون ان دونوں حکم کے ساتھ استثناء کا تعلق ہے یعنی توبہ کرنے سے اسکی گواہی بھی قبول ہوگی اور فسق کا حکم بھی اس سے دور ہو جائے گا

دلیل فریق ثانی بعینہ آیت مذکورہ ہے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ استثناء کا تعلق صرف اخیر جملہ سے ہے پس توبہ سے اس کا فسق دور ہوجائے گا مگر اسکی شہادت ہمیشہ کے لئے مردود رہیگی

وجوہ ترجیح مذہب فریق ثانی (۱) شیخ التفسیر علامہ ادریس کاندھلوی لکھتے ہیں قرآن و حدیث میں جہاں کہیں توبہ کا ذکر آیا ہے اس کا تعلق احکام آخرت سے ہے نہ کہ دنیوی احکام سے ہے لہذا یہ استثناء فقط اُولٰئك هم الفٰسقون سے مربوط ہے کیونکہ فسق کا تعلق احکام آخرت سے ہے اور لاتقبلوا لهم شهادة أبدًا کا مضمون احکام دنیا سے متعلق ہے جس طرح ثمانین جلدة ،، کا تعلق احکام دنیا ہی سے ہے پس ولاتقبلوا لهم شهادة ابدًا کو فاجلدوهم ثمانين جلدة کا تمہ و تکملہ قرار دینا زیادہ مناسب ہے لہذا مردود الشہادۃ ہونا بھی شرعی سزا کا جزو ہے تو وہ توبہ سے معاف نہ ہوگا (۲) قواعد عربیہ کا تقاضی یہی ہے کہ جب تین جملوں کے بعد کوئی استثناء آئے تو تینوں سے متعلق کرو یا صرف اخیر جملہ سے، یہاں بالاجماع پہلے جملہ کی طرف راجع نہیں، لہذا یہ استثناء ضرور جملۂ اخیرہ کی طرف راجع ہے (۳) ولاتقبلوا لهم شهادة ابدًا یہ جملۂ انشائیہ فعلیہ ہے اور واولٰئك هم الفٰسقون یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہے باعتبار بلاغت جملۂ اسمیہ کا عطف جملہ فعلیہ پر مناسب نہیں ہے، پس یہ جملہ مستانفہ ہے جو سابق خطاب کے ختم کے بعد لایا گیا ہے لہذا استثناء فقط اسی جملہ کی طرف راجع ہونا چاہئے اس کو علامہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اس طرح لکھتے ہیں کہ استثناء کے ساتھ آخری جملہ ہی متصل ہے اور آخری جملہ اپنے حکم کے لحاظ سے سابق جملوں سے کٹا ہوا ہے اسکی رفتاری ترتیب ہی جدا ہے گو ضمیر اور اسم اشارہ کے لحاظ سے اس کا اتصال گذشتہ تمام جملوں کے ساتھ ہے (۴) استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ متصل ہو لیکن اس جگہ آخری جملہ گذشتہ جملوں کے درمیان حائل ہے (۵) استثناء کا رجوع سابق کلام کی طرف اس مجبوری کے تحت ہوتا ہے کہ تنہا استثناء کا کوئی مستقل معنی نہیں ہوتا اور یہ ضرورت تو صرف ایک جملہ یعنی اُولٰئك هم الفٰسقون کے ساتھ مربوط کرنے سے پوری ہو جاتی ہے (تفسیر مظہری) الغرض محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرنا بھی حد میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی اس کو زجر کرنے والی چیز ہے تو یہ توبہ کے بعد بھی باقی رہے گا جیسے اصل حد باقی رہتی ہے بخلاف ان حدود کے جو سوائے حد قذف کے ہو وہ مردود الشہادۃ ہونا بوجہ فسق کے تھا اور فسق بوجہ توبہ کے دور ہوگیا ۔

قولہٗ ولاذی غمرٍ علیٰ اخیہٖ ولاظنین فی ولاءٍ ولاقرابۃٍ یعنی جو شخص دوسرے سے عداوت رکھتا ہو خواہ وہ دونوں آپس میں نسبی بھائی ہوں یا اجنبی وہ شخص جو ولاء کے بارے میں متہم ہو اور وہ جو قرابت کے بارے میں متہم ہو انکی شہادت بھی مقبول نہیں ۔ اس کی تشریح یہ ہے مثلاً زید بکر کا غلام تھا اور بکر نے زید کو آزاد کردیا تھا ، لیکن زید کہتا ہے کہ میں عمرو کا آزاد شدہ ہوں حالانکہ وہ اس کا مولیٰ نہیں ۔ ایسا ہی کسی شخص اپنی قرابت کے متعلق جھوٹا دعویٰ کرتے ہوئے کہے میں زید کا بیٹا ہوں لوگ کہتا ہے وہ زید کا بیٹا نہیں ہے ، حقیقت میں وہ بکر کا بیٹا ہے ، یہ دونوں گناہ کبیرہ ہے لہذا ان دونوں کے جھوٹ اور فسق کی بنا پر شہادت مقبول نہیں ،

قولہٗ ولا القانع مع اھل بیت وہ شخص جو کسی ایک پر قانع ہو یعنی یہاں وہ شخص مراد ہے جو کسی کے زیر نفقہ ہو جس کا کارگذر کسی کے دینے پر ہوتا ہے جیسے خادم ، تابع کیونکہ شہادت کے ذریعہ اس چیز کے منافع کو اپنی ذات سے متعلق کرتا ہے ، اس طرح صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کے حق میں یا بیٹا اپنے باپ کے حق میں یا شوہر اپنی بیوی کے حق میں یا بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دے تو اس کی گواہی درست نہ ہوگی ۔ کیونکہ گویا وہ اپنی ذات کے فائدے کے لئے گواہی دیتا ہے ۔ (مرقاۃ ۲۶۲ الکوکب ۳ ہدایہ ۱۴۵ معارف القرآن ، مظہری ، عمدۃ القاری)

شہری کے حق میں بدوی کی شہادت | عن ابی ھریرۃ رضؓ قال لا تجوز شھادۃ بدوی علی صاحب قریۃ ، جنگل میں رہنے والے کی گواہی بستی میں رہنے والے کے حق میں اسلئے درست نہیں کہ عام طور پر وہ نہ تو شریعت کے احکام کا علم رکھتا ہے اور نہ شہادت دینے کی شرائط وکیفیت کی واقفیت رکھتا ہے ہاں اگر شہادت دینے کی شرائط وکیفیات سے واقف ہو اور عاقل وبالغ ، مسلمان اور عادل ہو تو اس کی شہادت مقبول ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے ،

مذاھب | (۱) مالکؒ وغیرہ کے نزدیک شرائط موجود ہونے کے باوجود جائز نہیں (۲) احناف اور دیگر ائمہ کے نزدیک جائز ہے ،

دلیل مالکؒ | حدیث الباب ہے **دلیل احنافؒ** | شرائط شہادت جب بدوی میں موجود ہوں تو اس کی گواہی قبول نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی ہے

جوابات | (۱) حدیث کے الفاظ لایجوز ، لایحسن کے معنی میں ہیں (۲) بدوی کی گواہی شہری کے لئے جائز نہ ہونا شرائط مذکورہ نہ پائے جانے کے ساتھ مقید ہے ،

کتاب الجہاد

جہاد کے معنیٰ لغوی و اصطلاحی | جہادٌ باب مفاعلہ کا مصدر ہے یہ جَہدٌ بفتح جیم بمشقت یا جُہدٌ بضم میم بمعنی طاقت سے مشتق ہے شرع میں جہاد کہا جاتا ہے اسلام کی نصرت اور اعلاء کلمۃ اللہ کی غرض سے کفر یا کفار کے مقابلے میں اپنی جملہ مالی یا بدنی یا زبانی یا قلم کی طاقتوں کو صرف کر دینا یا اسلامی لشکر میں شامل ہو کر تکثیر جماعت کرنا ۔ گو علی الاطلاق کفار سے لڑنے کو جہاد کہا جاتا ہے لیکن نفس اور شیطان سے لڑنے اور مقابلہ کرنے کو جہاد اکبر کہا جاتا ہے چونکہ یہ کفار کے ساتھ قتال کرنے سے بھی دشوار ہے کیونکہ کفار شیطان کا لشکر ہے اور نفس اور شیطان تو امیر لشکر ہے ۔ لہذا امیر لشکر سے مقابلہ کرنا مزید زیادہ مشکل ہوگا ، نیز مجاہدہ نفس و شیطان حسن لذاتہ ہے اور کفار کے ساتھ جہاد کرنا حسن لغیرہ ہے ،

اقسام جہاد | اب جہاد مع الکفار دو قسم پر ہے (۱) ایک دفاعی جہاد وہ یہ ہے کہ جب دشمن مسلمانوں کے علاقہ پر چڑھ آئے اور اس پر تسلط ہو جائے تو بالاجماع مسلمانوں پر اس کو دفع کرنے کے لئے جہاد کرنا لازم ہو جاتا ہے اور یہ اس وقت فرض عین ہو جاتا ہے (احکام القرآن ۱۱۴/۳) (۲) اقدامی جہاد وہ یہ ہے کہ کفار کے ممالک میں جا کر اسلام پیش کرنا ، اگر وہ اسلام قبول نہ کرے تو ان پر جزیہ کا حکم دینا اگر اسے بھی ٹھکرا دیں تو ان پر لشکر کشی کر دینا یہ فرض کفایہ ہے ،

دلائل فرضیت جہاد | (۱) قولہ تعالیٰ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم (توبہ آیت ۵) (۲) كُتِبَ عليكم القتال وهو كره لكم (بقرہ ۲۱۶) (۳) وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكونَ الدينُ كله لله (بقرہ ۱۹۳) وغیرہا من الآیات (۴) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجهاد ماض إلى يوم القيامة وغیرہا

سوال جہاد فرض عین کب ہوتا ہے؟ **جواب** ایک صورت تو وہ ہے جو پہلے مذکور ہوئی یعنی کفار مسلمانوں پر حملہ کر دینا (۲) دوسری صورت یہ ہے جب نفیر عام ہو یعنی ملک میں ایسی حالت کا پیدا ہو جانا جو لڑائی کے لئے بلانے اور طلب کرنے کا باعث بن سکتا ہو اور بعض نے کہا نفیر عام سے مراد امام وقت جنگ کا اعلان کرنا ، اس کی تعریف میں اور بھی متعدد اقوال ہیں (فتویٰ عالمگیری ۱۸۸/۲ المصفیٰ شرح مؤطا ۱۲۹/۲ وغیرہ ملاحظہ ہو) نفیر عام کے متعلق قرآن کا یہ ارشاد ہے يا أيها الذين

امنوا مالکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل اللہ اثاقلتم (توبہ آیت ۳۸) اے مسلمانوں تمہیں کیا ہوگیا کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کی راہ میں نکلو تو تم بوجھل بن جاتے ہو اس سے معلوم ہوتا ہے اس وقت سب پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے خواہ امام عادل ہو یا فاسق ۔

جہاد اور قتال کے مابین فرق | قتال اور جہاد میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جہاد عام مطلق اور قتال خاص مطلق ہے کیونکہ جہاد میں باہمی لڑائی ضروری نہیں بلکہ یہ کبھی مقاتلہ کی شکل میں ہوتی ہے اور کبھی دوسری شکل سے مثلاً قلم وزبان سے اور قتال میں لڑائی ضروری ہے ۔

غزوہ سریہ | علماء سیرت کے اصطلاح میں دور نبوتؐ میں جہاد دو قسم کا تھا (۱) غزوہ (۲) سریہ ، غزوہ اس جہاد کو کہتے ہیں جس میں خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس شریک ہوئے ہوں سریہ کہا جاتا ہے جس میں آنحضرتؐ نے شرکت نہ فرمائی ہو اسے بعث بھی کہتے ہیں ، تعداد غزوات اکثر کے نزدیک ۲۷ ستائیس ہیں اور سرایا کے متعلق ابن جوزیؒ سے ۵۶ چھپن کی تعداد منقول ہے اور بھی متعدد اقوال ہیں (سیرۃ المصطفیٰ ج۲)

ارکان اربعہ جہاد سے افضل ہے | فی حدیث ابی ھریرۃؓ من امن باللہ و رسولہ واقام الصلوٰۃ وصام رمضان کان حقاً علی اللہ ان یدخل الجنۃ جاھد فی سبیل اللہ اوجلس فی ارضہ التی ولد فیھا الخ (متفق علیہ) یعنی ایمان لانے اور ارکان اربعہ ادا کرنے کے بعد خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرے یا اپنے وطن و گھر میں جہاں پیدا ہوا ہے وہاں بیٹھا رہے یعنی جہاد نہ کرے بحسب وعدہ واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کو جنت میں داخل کرے ، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے (مرقاۃ ج۷ ۲۶۶) نیز یہ بھی معلوم رہے کہ ادائے ارکان اربعہ مقاصد اصلی ہیں اور جہاد ان عبادات میں رکاوٹ پیدا کرنے والی چیزوں کی مدافعت کے لئے فرض کیا گیا ہے اور ارکان اربعہ کی فضیلت جہاد سے زیادہ ہے بعض جدت پسند لوگ کہتا ہے کہ ارکان اربعہ خصوصاً نماز جہاد کے لئے ٹریننگ کورس ہے اور جہاد خدائے واحد کی حکومت قائم کرنے کے لئے ہے ۔ جو اصل دین ہے راقم الحروف کہتا ہے یہ بالکل غلط ہے کیونکہ دین کا مقصد اصلی ایمان ، عرفان خداوندی اور ارکان اربعہ ہے ، اس لئے قرآن حکیم میں نماز کا ذکر کثرت سے آیا ہے ، کہیں بھی نماز کو جہاد کے ٹریننگ کورس کی حیثیت سے فرض کئے جانے کا ذکر نہیں ہے بلکہ مقصد اصلی ہونے کی تصریح ہے اور قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نماز امم سابقہ پر بھی فرض

تھی جب کہ جہاد ان سب پر فرض نہ تھا اسی طرح آنحضرتؐ کا ارشاد ہے بنی الاسلام علی خمس شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسوله واقام الصلوٰة وإيتاء الزكوٰة والحج وصوم رمضان (متفق علیہ) اسی طرح متعدد احادیث ہیں جس میں ارکان اربعہ کو مقصد اصلی فرمایا گیا ہے اسی طرح شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے نماز ہی فرض فرمائی ہے جہاد کو نہیں قیامت میں سب اعمال سے پیشتر نماز ہی کا سوال ہوگا (نہ کہ جہاد کا) (مشکوٰۃ)

قولہ من اجر أو غنيمة کی توضیح

وعنه قال رسول الله صلى الله انتدب الله لمن خرج في سبيله لا يخرجه إلا إيمان بي وتصديق برسلي أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة أو ادخله الجنة (متفق علیہ) اور ایک روایت میں تضمن الله اور ایک روایت میں تکفل الله وارد ہے لہذا انتدب کے معنی بھی تضمن ہونگے یعنی جو شخص محض میری رضاء وخوشنودی طلب کرنے کے لئے نکلا ہے تو میں اس کو صرف اجر کے ساتھ گھر واپس لاؤنگا یا اجر وغنیمت دونوں کے ساتھ واپس کرونگا (یہ معنی اس بناء پر ہے کہ یہاں پہلے "أو" مانعۃ الخلو کے لئے ہے یعنی اجر وغنیمت سے خالی نہیں ہو سکتا، جمع ہو سکتا ہے) یا شہید کرا کر بغیر حساب جنت میں داخل کرونگا یہاں ثانی "أو" انفصال کے لئے ہے یعنی واپس لاؤنگا یا بہشت میں داخل کرونگا، لیکن دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتے کہ گھر میں واپس لایا جائے اور جنت میں بھی داخل کیا جائے اس کی زیادہ وضاحت کے لئے مرقاۃ ج ۷ ص ۲۶۵ ملاحظہ ہو،

جہاد کی فضیلت

عن انسؓ لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها غدوة بمعنی ایک مرتبہ صبح کو جانا، روحة بمعنی ایک مرتبہ شام کو جانا تقدیر عبارت یوں ہے فضل الغدوة والروحة في سبيل الله خير من نعم الدنيا وما فيها یعنی جہاد میں ایک صبح یا ایک شام کے لئے شریک ہونے سے جو اجر اور فضیلت ملے گی وہ دنیا وما فیہا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے کیونکہ دنیا اور اس کی ساری چیزیں بے قیمت اور فانی ہیں بخلاف اس ایک ساعت کے، اور اس سے ملنے والی اخروی نعمتوں کے کیونکہ وہ لازوال اور بہت قیمتی ہے درج ذیل حدیث سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن رواحہ کو ایک سریہ میں جہاد کے لئے جانے کا حکم دیا تھا لیکن عبداللہؓ نے انکے ہمراہ نہ جا کے آنحضرتؐ کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کی تھی جب آنحضرتؐ نے اس کا سبب دریافت کیا تو انہوں نے

عرض کیا کہ میں نے چاہا کہ جمعہ کی نماز آپ کے ساتھ پڑھ لوں اور پھر اپنے ساتھیوں سے جا ملوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا تم اگر روئے زمین پر ساری چیزوں کو بھی خرچ کر دو تو صبح کے وقت جانے والے ساتھیوں کے برابر ثواب حاصل نہیں کر سکو گے (ترمذی، مشکوٰۃ ۳۴)

حیوٰۃ الشہداء اور حیاۃ النبیؐ | عن مسروقؓ قد سألنا عبد اللہ بن مسعودؓ عن ھذہ الآیۃ ولاتحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل اللہ الخ اس آیت وحدیث میں شہداء کی موت کو دوسرے مردوں کی سی موت سمجھنے کی ممانعت کی گئی ہے کیونکہ مرنے کے بعد گو برزخی حیات ہر شخص کی روح کو حاصل ہے اور اس سے جزا و سزا کا ادراک ہوتا ہے لیکن شہیدوں کو اس حیات میں اور مردوں سے ایک گونہ امتیاز حاصل ہے کیونکہ موت کے بعد وہ بہشتی جسم کے ساتھ زندہ رہتے ہیں جیسا کہ یہ حدیث اور دوسری احادیث ومشاہدات سے ثابت ہوتا ہے، ہاں احکام ظاہرہ میں وہ عام مردوں کی طرح ہے انکی میراث تقسیم ہوتی ہے اور انکی بیویاں دوسروں سے نکاح کر سکتی ہیں اور یہی حیات ہے جس میں حضرات انبیاء علیہم السلام شہداء سے بھی امتیاز اور قوت رکھتے ہیں یہاں تک کہ سلامت جسم کے علاوہ اس حیات برزخی کے کچھ آثار ظاہری احکام میں بھی پڑتے ہیں مثلاً انکی میراث تقسیم نہیں ہوتی انکی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں، پس اس حیات میں سب سے قوی تر انبیاء علیہم السلام کی حیات ہیں پھر شہداء پھر اور معمولی مردے کے ہیں (بیان القرآن معارف القرآن ۲۱ ج ۳)

مسئلہ تناسخ | قولہ قال انا قد سألنا عن ذالک فقال ارواحھم فی اجواف طیر خضر الخ یعنی انہوں نے کہا کہ ہم نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کریمہ کی تفسیر پوچھی تو آپ نے فرمایا کہ "ان شہداء کی روحیں سبز پرندوں کے اندر آجائیں گی، ہندوں کے فرقہ آریہ سماج حدیث مذکور سے آواگون یعنی تناسخ پر استدلال کرتے ہیں، تناسخ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی روح اگر پہلا جنم میں عمل خیر کے ساتھ متصف ہو تو ثانی جنم میں دنیا کے اندر پہلے سے بہتر جسم میں لوٹ کر آئے گی اور اگر عمل بد کے ساتھ متصف ہو تو ثانی جنم میں بدترین جانور کے قالب میں لوٹ آئے گی جیسا کہ کتا، خنزیر، وغیرہ کے قالب میں وہ فرقہ استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں شہداء کے روحیں سبز رنگ کے پرندوں کے قالب میں آنا یہ ہمارے اعتقاد تناسخ کی موافقت کرتا ہے لیکن تمام امت محمدیہ تناسخ کو بالکل باطل قرار دیتے ہیں۔

جوابات (۱) اگر ایسا ہوتا تو ہر انسان کو معلوم ہونا چاہیئے تھا، کہ میں اس زندگی سے پہلے کہاں تھا اور کن اعمال کی وجہ سے مجھے ایسا بہتر جسم ملا یا کس وجہ سے بن خنزیر اور کتا ہو کر دنیا میں آیا کیونکہ جزا و سزا میں علم ضروری ہے کہ یہ کس کی جزا ہے یا سزا ہے حالانکہ پانچ ارب دنیا کی آبادی میں ایک شخص بھی نہیں بتا سکتا کہ گذشتہ زندگی میں وہ کس شہر میں اور کس گھر میں تھا چنانچہ اس کے متعلق سالبۂ کلیہ ہی موجود ہے (۲) حدیث میں تو ارواح شہداء بہشتی جسم کے قالب میں لوٹنے کا ذکر ہے دنیوی جسم میں لوٹنے کا ذکر تو نہیں اب کس طرح اس سے تناسخ کا استدلال کیا جائے

ایک شبہ اور اسکا ازالہ کہ شہداء کی روحیں پرندوں کے قالب میں لایا جانے سے انسان کی تنقیص و تنزیل لازم آتی ہے اس کا ازالہ یوں ہے (۱) شہید نے اپنے بدن کو خدا کی راہ میں قربان کیا حق تعالیٰ نے اس عنصری بدن کے بدلہ میں ایک دوسرا عنصری بدن اس کی روحیں سیر و تفریح کرنے کے لئے عطا فرمایا یہ جسم طیوری اس روح کے لئے بمنزلۂ ایک طیارہ کی ہے کہ جس کے ذریعہ سے روح جنت میں اڑ کر سیر و تفریح کر سکے اور یہ روح اس کے لئے جسم میں مدبر اور متصرف نہیں لہذا اس سے شہید پرندہ بننا لازم نہیں آتا اور تناسخ کا شبہ بھی نہیں ہوتا ہے (۲) پرندوں کے قالب میں ہونے سے مراد انکے اوپر بیٹھنا ہے لیکن چونکہ اڑنے میں پَر اوپر بھی آجاتے ہیں اس لئے گویا کہ پرندوں کے قالب میں ہونے کے ساتھ تعبیر کی گئی (۳) یا کہا جائے اس سے مراد اڑنے میں پرندہ کے مانند قوت آجائے گی گو شکل و صورت انسان ہی کی رہے گی، کیونکہ انسانی شکل و صورت سب سے بہتر ہے کما قال قولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم ،

یہ بات واضح رہے کہ کتاب الجہاد ،، میں جنگ بدر ، اُحد وغیرھما مغازی اور سرایا کا تذکرہ ہے لیکن یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں ، اسکے لئے ،، اصح السیر ،، سیرۃ المصطفیٰ وغیرھما مطالعہ کرنا چاہیئے

لاہجرۃ بعد الفتح کی توضیح عن ابن عباسؓ قال علیہ السلام یوم الفتح لاھجرۃ بعد الفتح ولکن جھاد و نیۃ ، وعن معاویۃؓ عن النبی صلعم لاتنقطع الھجرۃ حتی تنقطع التوبۃ (التعلیق) فتعارضا ۔ اس کا دفع اس طرح ہے کہ فتح مکہ سے پہلے ہر دار الکفار سے مدینہ کو ہجرت کرنا فرض عین تھی کیونکہ مدینہ میں مسلمان بہت کم تھے اور وہ ہر اعتبار سے بہت کمزور اور ضعیف بھی تھے لیکن فتح مکہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں

کو عام غلبہ عطا فرمایا ہے اور کفاروں کی شان و شوکت کو کمزور کر دیا ہے جب ہجرت کی علت زائل ہوگئی اس کی فرضیت بھی ختم ہوگئی حدیث ابن عباسؓ میں اسی کا تذکرہ ہے ہاں جس ملک میں بھلائیاں متروک ہو چکی ہوں اور برائیاں مروج ہوگئی ہوں اور منکرات شائع ذائع ہوں وہاں رہ کر ایمان کی حفاظت مشکل ہو تو وہاں سے ہجرت کرنا ضروری ہے اور یہ قیامت تک باقی رہے گی، حدیث معاویہؓ میں اسی کا بیان ہے اب کوئی تعارض نہیں رہا،

ولکن جہاد ونیۃ کا مطلب یہ ہے کہ دین کے دشمنوں اور خدا کے باغیوں کا دعوی سر نگوں کرنے کے لئے جہاد کی نیت رکھنے کا حکم باقی ہے اسی طرح طلب علم وغیرہ کے لئے ہجرت کرنا باقی ہے اور اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا (مرقاۃ ۲۸۶/۷ مظاہر ۲۴/۳ ق ۱۲)

سرکش امیر کو معزول کر دینا چاہئے

عن عقبۃ بن مالکؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال أعجزتم إذا بعثت رجلاً فلم یمض لامری أن تجعلوا مکانہ من یمضی لامری۔ قولہ أن تجعلوا مکانہ یہ اعجزتم کا مفعول ہے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امیر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کرے تو اس کو معزول کر کے اس کی جگہ پر دوسرے عادل امیر مقرر کر لو اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کوئی امیر رعیت پر ظلم کرنے لگے تو عوام کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کو معزول کر کے اس کا قائم مقام دوسرا امیر منتخب کر لیں لیکن اس میں شرائط و تفاصیل ہیں جن کی بحث "کتاب الامارۃ والقضاء" کے ماتحت گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ ہو (مرقاۃ ۲۰۲/۷ مظاہر حق ۳۹/۳ ق ۱۲)

سامان جنگ کی تیاری

حدیث عقبۃ بن عامرؓ یقول واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ الا أن القوۃ الرمی الخ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سامان جہاد کی تیاری کے لئے ارشاد فرمایا، آنحضرت ﷺ نے قوۃ کی تفسیر تیر اندازی سے فرمایا ہے، اس بناء پر ہے کہ اس زمانہ میں دوسری چیزوں کی بنسبت تیر اندازی سب سے زیادہ طاقت و قوت کا ذریعہ تھی، لہذا قوۃ سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کے ذریعہ انسان بمقتضاء زمان لڑائی میں قوت حاصل کر سکتا ہو یہ لفظ قوۃ قیامت تک ظاہر ہونے والی سب قوتوں کو شامل ہے زمان و مکان کی حیثیت سے قوۃ مختلف ہو سکتی ہے، دور حاضر کے بعض سامان جنگ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں بھی تھے، مثلاً حضرت سلمان فارسیؓ نے اپنے ہاتھ سے منجنیق تیار کی تھی جس کو آجکل کی اصطلاح میں مشین گن کہتے ہیں اور اس زمانہ میں دبابہ یعنی ٹینک

بھی تیار ہوا تھا دور حاضر میں بموں اور راکٹوں اور ایٹمی قوتوں کا وقت آگیا ہے لہٰذا اب اگر کوئی اسلامی حکومت ایسے سامان جنگ کی فراہمی کرنے سے غفلت برتتی ہے تو یہ قصور اس کا ہے اسلام کا کوئی تصور نہیں ، صحیح احادیث نے اسلحۂ حرب کی فراہمی اور اس کے استعمال کی مشق کرنے کو موجب ثواب عظیم قرار دیا ہے کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاھدوا المشرکین باموالکم وانفسکم والسنتکم (مشکوٰۃ ۳۳۲/۲) یہاں جہاد بالمال سے مراد جہاد کا سامان تیار کرنا اور اسکی استعمال کی مشق کرنا اور جہاد بالالسن ۔ سے مراد کفاروں کے ہجو کرنا ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے جس طرح جہاد ہتھیاروں سے ہوتا ہے بعض وقت زبان سے بھی ہوتا ہے اور قلم بھی زبان ہی کے حکم میں ہے اسلام اور قرآن سے کفر والحاد کے حملوں اور تحریفوں کی مدافعت زبان یا قلم سے کرنا یہ بھی اسی صریح نص کی بنا پر جہاد میں داخل ہے (معارف القرآن ۲۷۳/۴)

عبداً ماموراً کی توضیح | عن ابن عباسؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبداً ماموراً الخ

(۱) قال ملا علی قاریؒ والاظہر ان یقال انہ کان ماموراً بتبلیغ الرسالۃ عموماً لقولہ تعالیٰ یاایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ، یعنی آنحضرتؐ پر آپ کے رب کی جانب سے جو کچھ نازل کیا جائے وہ سب کا سب بغیر کسی جھجک کے لوگوں کے پاس پہنچا دینے کا حکم دیا گیا کوئی برا مانے یا بھلا یا مخالفت کرے یا قبول کرے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی ایک حکم خداوندی بھی آپؐ نے امت کو نہ پہنچایا تو آپؐ نے فریضۂ رسالت سے سبکدوش نہیں ہو سکتے اسی وجہ سے آنحضرتؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سوال فرمایا الا ھل بلغت ؟ صحابہ کرامؓ نے اقرار فرمایا کہ ضرور پہنچایا ، یہ آنحضرتؐ کے لئے خاص نہیں بلکہ تمام انبیاء کرام کسی نے بھی فریضۂ رسالت میں کوتاہی نہیں کیا اگر کوئی شخص کسی نبی مثلاً حضرت یونسؑ کے متعلق یہ اعتقاد رکھے کہ اس سے فریضۂ رسالت میں کچھ کوتاہیاں سرزد ہوگئیں تھیں تو وہ منکر عصمت انبیاء ہے ،

(۲) یا اس حدیث کا مطلب یہ کہا جائے گا کہ آپ کو خدا کی طرف سے جس بات کا حکم ہوتا تھا وہی کرتے تھے ، اپنی خواہش نفسانی سے کوئی حکم نہ دیتے تھے ،

قولہ ما اختصنا دون الناس بشیٔ الا بثلث | سوال ہوتا ہے کہ حدیث میں تین چیزیں اہل بیت کے لئے مخصوص کرنے کا ذکر ہے وان تاکل الصدقۃ کے علاوہ بقیہ دونوں اہل

بیت کے لئے خاص نہیں ،

جواب اسباغ الوضوء اہل بیت کے لئے واجب ہے اور تمام امت کے لئے مستحب ہے اسی طرح گدھے سے گھوڑیوں پر جفتی کرانا تمام امت کے لئے مکروہ تنزیہی اور اہل بیت کے لئے مکروہ تحریمی ہے ، لہٰذا تخصیص تو پائی گئی ،

بابُ آدابِ السَّفر

ملا علی قاریؒ تحریر فرماتے ہیں یہاں جہاد اور حج وغیرھا کا سفر مراد ہے ، سفر کے آداب (قابل لحاظ چیزیں) کثیر ہیں یہاں سفر جہاد کے چند آداب کا ملاحظہ ہو (۱) بنیۃ اعلاء کلمۃ اللہ کے نام سے جہاد میں شریک ہو (۲) فخر و تکبر کے ساتھ نہ نکلے (۳) آپس میں جھگڑا نہ کرے (۴) مقابلہ کے وقت ثابت قدم رہے اس سے مراد ثبات قلب اور ثبات قدم دونوں ہیں ، کیونکہ جب تک کسی شخص کا دل مضبوط اور ثابت نہ ہو اس کا قدم اور اعضا ثابت نہیں رہ سکتے (۵) عین معرکۂ قتال میں اللہ کے ذکر سے غافل نہ ہو ، ثبات قدم کا اس سے بہتر کوئی نسخہ نہیں ہے یہ روحانی اور معنوی ہتھیار ہے (۶) ساز و سامان کی کثرت پر فخر نہ کرے اور اسکی قلت سے کبھی نہ گھبرائے (۷) عیش و طرب کا کوئی سامان مثلاً باجا وغیرہ ساتھ نہ ہو (۸) بلندی پر چڑھتے وقت عظمت رب ذو الجلال کا خیال کر کے اللہ اکبر کہے اور نشیب کی طرف اترتے وقت سبحان اللہ پڑھے ، اگر فتح و ظفر نصیب ہو تو اس کو اللہ کا فضل و رحمت سمجھے وغیرہ (سیرۃ مصطفیٰ ج۲ معارف القرآن ۲۵۱/۴)

جہاد کیلئے جمعرات کے دن روانہ ہونے کی حکمتیں

عن کعبؓ بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الخمیس فی غزوۃ تبوک ، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ جہاد کے لئے جمعرات کے دن روانہ ہونے کو پسند فرماتے تھے اسی طرح بہت فقہاء و محدثین اسباق کی ابتداء بدھ کے روز کرنے کو با برکت سمجھتے ہیں اور اس کے متعلق درج ذیل حدیث بھی نقل فرماتے ہیں قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من شیء بدئ فی یوم الاربعاء الا و قد تم (تعلیم المتعلم) اس حدیث کے متعلق علامہ عبدالعزیز مصری شامی استاذ جامع الازہر لکھتے ہیں لیس لہ سند و الحق أن الأیام کلھا تستوی عند اللہ وإن التفاؤل و التشاؤم ببعض الأیام أو الساعات لیس من الدین

قوله فی شئی : اسی طرح حضرت علی رضؓ کے سامنے جب کسی نے کہا ، تم سفر میں فلاں روز روانہ نہ ہونا وغیرہ حضرت علی رضؓ نے فرمایا لو کان بیدی سیف لاقتلتک اس سے ثابت ہوتا ہے کسی دن کو منحوس سمجھنا شرعاً جائز نہیں ، ہاں جس طرح بدھ کے دن اسباق شروع کرنے میں نکات ہیں اسی طرح آنحضرتؐ یوم خمیس کے دن جہاد کے لئے روانہ ہونے کو پسند فرمانے میں متعدد حکمتیں ہیں (۱) خمیس لشکر کو بھی کہتے ہیں کیونکہ لشکر پانچ حصوں میں مشتمل ہوتا ہے (۱) مقدمہ (۲) میمنہ (۳) میسرہ (۴) قلب (۵) ساقہ آپ یوم خمیس کے دن سفر جہاد کی ابتدا کر کے نیک فال لیتے تھے کہ یوم خمیس میں جس خمیس (لشکر) کے مقابلہ میں جارہے ہیں اس پر فتح حاصل ہوگی (۲) بندوں کے نیک اعمال جمعرات ہی کے دن دربار خداوندی میں پیش کئے جاتے ہیں ، لہٰذا آپنے پسند فرمایا کہ جہاد کا عمل آج ہی اس دربار میں پیش ہو جائے (۳) باعتبار عدد یوم الخمیس ہفتہ کا کامل دن ہے اس بنا پر وہ بابرکت ہے (۴) علم نجوم کے متبعین جو یوم الخمیس کو منحوس سمجھتے تھے انکی تردید مقصود تھی وغیرہ ، (مرقاۃ ٣٢٦/٧ التعلیق ٢٥٩/٤ مظاہر ٦٦/٣ ق ١٢)

بَابُ الْكِتَابِ اِلَى الْكُفَّارِ وَدُعَائِهِمْ اِلَى الْاِسْلَامِ

آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے بعد جب قیصر روم کو مکتوب بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو صحابہ رضؓ نے عرض کیا وہ بغیر مہر خطوط قبول نہیں کرتے ہیں چنانچہ آنحضرتؐ نے مہر کے لئے ایک انگوٹھی تیار کی جس میں (محمد رسول اللہ) کا نقشہ تھا اس سے ثابت ہوا کہ خطوط میں مہر لگانا سنت ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بغیر دعوت کفار سے قتال کرنا حرام ہے ، اور آنحضرتؐ نے اس زمانہ کے بڑے بڑے سلاطین کے پاس خطوط روانہ کئے ،

بدربار قیصر روم آنحضرتؐ کا خط | قوله فی حدیث ابن عباس رضؓ کتب الی قیصر ، یہ بات واضح رہے کہ قیصر روم کے بادشاہ کا لقب ہے جس طرح کسریٰ (فارس) ایران وغیرہ کے بادشاہ کا لقب اور نجاشی ، حبش کے بادشاہ ، خاقان ، ترک کے بادشاہ ، فرعون ، قبطی قوم کے بادشاہ ، عزیز مصر کے غیر قبطی قوم کے بادشاہ ، اور تبّع حمیر کے بادشاہ کا لقب ہے ، یہ ارض روم ایسے مقام میں ہے جو بنسبت فارس ، عرب کے قریب تر ہے اور وہ اہل کتاب بھی تھے ، نیز اس وقت (رومن امپائر) کی حکومت اپنی سطوت وجبروت کے لحاظ سے دنیا کی ایک بڑی عظیم اور پر شوکت حکومت تھی

اسکی دار السلطنت قسطنطنیہ تھا اور اس وقت یورپ کے مختلف ممالک کے علاوہ شام فلسطین اور مصر بھی اس کے زیر اقتدار تھے جب دحیہ کلبی نے خط لیجا کر عظیم بصری کے توسط سے قیصر روم ہرقل کے پاس پہونچایا، انہوں نے خط کا نہایت احترام کیا، آپ کی نبوت کی تصدیق بھی کی لیکن رعیت کے خوف اور زوال مملکت کے ڈر سے مسلمان نہ ہوسکا تاہم انہوں نے خط کو سونے کے قلمدان میں محفوظ رکھا اس کی برکت سے بادشاہت انکے خاندان میں ایک مدت تک باقی رہی، یہ واقعہ بخاری، مسلم اور مشکوٰۃ ۵۲۵/۲ باب علامات النبوۃ میں ہے،

مکتوب نبوی کے ساتھ کسریٰ کا نخوت آمیز معاملہ

عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بكتابه إلى كسرىٰ مع عبد الله بن حذافة السهمیؓ الخ یعنی آنحضرتؐ نے کسریٰ (جسکے نام پرویز بن ہرمز بن نوشیروان تھا) کے پاس عبداللہ بن حذافہ سہمیؓ کے ذریعہ خط بھیجا، کسریٰ آپؐ کے خط دیکھتے ہی آگ بگولا ہوگیا اور خط کو چاک چاک کرڈالا، آنحضرتؐ کے پاس جب یہ خبر پہونچی تو آپؐ نے بددعا فرمائی کہ وہ پارہ پارہ کردئے جائیں بالکل پارہ پارہ، اسکے بعد ہی اسکا ملک ٹکڑا ٹکڑا ہوگیا، اور کسریٰ پرویز کو اسکے بیٹے شیرویہ نے قتل کردیا آخر میں فارس پر مکمل مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا فارس (ایران) قدیم ترین شہنشاہیت کا گہوارا تھا، ہزارہا سال سے یہ ایک ہی خاندان میں چلی آرہی تھی فوج اور لشکر کی کوئی انتہا نہ تھی اسوقت اسکی حدود سلطنت ایک طرف سندھ تک پھیلی ہوئی تھیں، اور دوسری جانب عراق اور عرب کے اکثر حصے یمن، بحرین، اور عمان بھی اسکے زیر اقتدار تھے، اس عظیم الشان سلطنت پر خدا کی ایسی لعنت نازل ہوئی کہ تھوڑی ہی مدت میں پرزے پرزے اڑ گئے،

نجاشی شاہ حبشہ کے نام نامۂ مبارک

فی حدیث أنسؓ و إلى النجاشي و إلى كل جبار يدعوهم إلى الله وليس بالنجاشي الذي صلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم یعنی آنحضرتؐ حبش کے بادشاہ اصحمہ نجاشی اور ہر متکبر و متقدر بادشاہ کو خطوط لکھے، نجاشی کا خط محرم ۷ھ میں عمرو بن امیۃ الضمری کی معرفت بھیجا گیا، کہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ نجاشی مسلمان ہوا یا نہیں ابن اسحاقؒ نے وہ خط بھی نقل کیا ہے، جو نجاشی نے اس خط کے جواب میں لکھا اور اس میں اپنا اسلام قبول کرنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو تسلیم کرنے کا اقرار ہے، ابن اسحاق یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ وہی نجاشی ہے، جس کے جنازہ کی نماز حضورؐ نے پڑھی تھی اب اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی

مذکورشدہ روایت میں ہے کہ یہ وہ نجاشی نہیں جسکے لیے نبی کریم ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی تھی محققین فرماتے ہیں اصحمہ نجاشی ۶ھ میں حضرت جعفرؓ کے ہاتھ پر اسلام لایا اور جب اس نے ۹ھ میں وفات پائی، تو آنحضرت نے اسکی غائبانہ نماز پڑھی ہاں دوسرا نجاشی بھی مسلمان ہوگیا تھا یا نہیں اسمیں مختلف روایات ہیں، بعض لوگوں کا التباس ہوگیا، اور دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا اور دوسرے نجاشی جس کے خط میں اصحمہ کا لفظ مذکور ہے وہ راوی کا وہم ہے اصحمہ پہلے نجاشی کا نام ہے راوی نے دونوں کو ایک سمجھ کر اس خط میں بھی اصحمہ کا لفظ بطور غلط اضافہ کردینے کی وجہ سے نماز جنازہ نہ پڑھنے کے متعلق خیال کا اظہار کیا گیا، اسی طرح شاہ مصر مقوقس، شاہ بحرین منذر بن ساوی اور شاہ عمان وغیرہم کی طرف خطوط بھیجے گئے اس کی تفصیلی بحث کتب تواریخ میں ملاحظہ ہو، (تکملہ ۱۵۰/۳ مرقاۃ ۳۴/۷ مظاہر ۹/۳۶۳ اصح السیر ۳۹۲ وغیرہا)

باب القتال في الجهاد

عن جابرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحرب خدعة، خدعة میں تین لغات ہیں (۱) بفتح الخاء وسکون الدال قال النوویؒ وهي مرة من الخداع هذا افصح (۲) بضم الخاء وسکون الدال وهي اسم من الخداع (۳) بضم الخاء وفتح الدال وهي مبالغة من الخداع مثل هُمَزَة لُمَزَة وضُحَكَة، پہلی لغت کی رو سے مطلب یہ ہے کہ (۱) لڑائی ایک ہی فریب سے ختم ہوجاتی ہے یعنی جنگ میں لشکر کی زیادہ تعداد اور بہت لڑنا اتنا کارآمد اور مفید نہیں ہوتا جتنا مکروفریب مفید ہوتا ہے جس کو آج کے مہذب الفاظ میں حکمت عملی بھی کہتے ہیں اس مکروفریب یا حکمت عملی کا کرشمہ یہ ہوتا ہے کہ پوری جنگ ایک ہی تدبیر و حکمت سے ختم ہوجاتی ہے (۲) دوسرے معنی کے اعتبار سے کفار کے ساتھ مکروفریب کرنا جائز ہے، بشرطیکہ کھلا ہوا جھوٹ نہ بولا جائے اور نقض عہد و امان بھی نہ ہو بعض شوافع نے حدیث کو معنی ثانی اور کذب پر محمول کرتے ہوئے استدلال کیا کہ لڑائی میں جھوٹ بولنا جائز ہے لیکن احناف صراحةً خالص جھوٹ بولنا لڑائی میں بھی جائز نہیں رکھتا ہاں معاریض اور کنایات اور توریہ کے طور پر جھوٹ بول سکتا ہے جس طرح حدیث میں حضرت ابراہیمؑ کی طرف تین جھوٹ کا منسوب کیا گیا ہے جس کو امام بخاریؒ نے روایت کی ہے، محدثین کرام نے فرمایا اس پر کذب کا اطلاق توریہ کے اعتبار سے کیا ہے حقیقت کے لحاظ سے نہیں، کیونکہ انبیاء کرام معصوم عن الکذب

ہونا متفق علیہ مسئلہ ہے الغرض حدیث الباب میں خالص کذب مراد نہیں بلکہ توریہ وتعریض مراد ہے جس پر آنحضرت صلعم کی درج ذیل حدیث دال ہے عن کعب بن مالک رض لم یکن النبی ص یرید غزوۃ الاوری بغیرھا (بخاری) تیسرے (۳) معنی کے اعتبار سے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جنگ بہت دھوکے میں ڈالنے والی ہے یعنی کوئی شخص فتح پانے اور دشمن کو مار ڈالنے کا خیال لے کر جاتا ہے مگر میدان جنگ میں شکست کھا کر خود مارا جاتا ہے، اسی طرح کوئی شخص شکست اور ناکامی کے مایوس کن خیالات لے کر جاتا ہے مگر وہاں جنگ کا پانسہ پلٹ جاتا ہے اور وہ کامیاب و کامران ہو کر آتا ہے غرضیکہ جنگ اسی طرح کے دھوکے اور فریب میں مبتلا کرنے والی چیز ہے (تکملہ ۳/۲۰ مرقاۃ ۷/۲۵۲ مظاہر ۳/۲۶ - ۱۴۱)

جہاد میں عورتوں کو لے جانے کا مسئلہ

حدیث انس رض یسقین الماء و یداوین الجرحٰی. یعنی وہ عورتیں (غازیان اسلام کو) پانی پلاتیں اور زخمیوں کی مرہم پٹی اور دیکھ بھال کرتیں علماء کرام فرماتے ہیں اث. ضرورت کے وقت پانی پلانے اور مداوات کرنے کے لئے بوڑھی عورتوں کو جہاد میں لے جائے ورنہ لے جانا جائز نہیں اور مباشرت کے لئے اپنی بیویوں کی نسبت لونڈیوں کے لے جانا بہتر ہے، حافظ ابن حجر رح ربیع کی حدیث کے تحت لکھتے ہیں وفیہ جواز معالجۃ المرأۃ الاجنبیۃ الرجل الاجنبی للضرورۃ وقال ابن بطال ویختص ذالک بذوات المحارم ثم بالمتجالات (بوڑھی عورتیں منھن لان موضع الجرح لا یلتذ بلمسہ بل یقشعر من الجلد فإن دعت الضرورۃ بغیر المتجالات فلیکن بغیر مباشرۃ ولامس (فتح الباری ۶/۸۰ تکملہ ۳/۲۳۹ مرقاۃ ۷/۳۵۴)

جہاد میں عورتوں اور بچوں کو قتل نہ کیا جائے گا

عن عبد اللہ بن عمر رض قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قتل النساء والصبیان، قبل الاسلام لوگوں کی عادت تھی کہ جنگ میں عورتوں اور بچوں وغیرہ سب کو قتل کر ڈالتے لیکن اسلام کی یہ امتیازی شان ہے کہ عورتوں اور چھوٹے بچوں کو قتل کرنا حرام قرار دیا، لہٰذا اگر عورت خود جہاد میں شریک ہو یا کسی پالیسی کی بناء پر عورتوں اور بچوں کو مقابلہ کرنے کے لئے کھڑا کر دیا تو قتل کرنا جائز ہے، اندھے، شیخ فانی اور اپاہج کے قتل کے متعلق اختلاف ہے،

مذاہب (۱) شوافع کے نزدیک انکو قتل کیا جائے گا (۲) احناف کے نزدیک انکو

قتل نہ کیا جائے گا ہاں اگر وہ مشورہ اور رائے وغیرہ سے نصرت کرے تو انکو بھی قتل کر دیا جائے گا

دلیل شوافعؒ | فرماتے ہیں مبیح قتل کفر ہے وہ تو انہیں موجود ہے لہذا قتل کر دیا جائے ،

دلائل احناف | حدیث الباب ہے (۲) چھوٹے بچے اور عورتوں میں عدم قتل کی علت یعنی لڑائی نہ کرنا موجود ہے لہذا انکو قتل نہ کرنا چاہئے ،

جواب | میدان کارزار میں کافروں کو قتل کرنے کا مدار لڑائی ہے نہ کہ کفر کیونکہ کفر ہر مقام میں موجب قتل ہے حالانکہ انکو کوئی قتل نہیں کرتا ہے ، (تکملہ ۳۸/۳ مرقاۃ ۳۵۴/۷)

شبخون مارنیکا حکم | عن الصعب بن جثامة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اهل الديار يبيتون من المشركين فيصاب من نسائهم و ذراريهم قال هم منهم وفي رواية هم من آبائهم ۔ قوله يبيتون ثانی یاء مشدد اور مفتوح کیونکہ یہ صیغہ مجہول ہے تبییت کے معنی رات میں دشمنوں پر حملہ کرنا شبخون مارنا اس حالت میں بعض وقت بلاقصد بچے اور عورتیں قتل ہو جاتی ہیں ، اس کے متعلق آنحضرتؐ نے فرمایا اگر وہ اس صورت میں مارے جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ انکے جو لڑنے والے مرد ہیں ان سے ان کا رات کی تاریکی میں امتیاز نہ ہونے کی وجہ سے وہ بھی قتل کے حکم میں اپنے مردوں کی مانند ہیں ہاں قصداً مارنا انکو جائز نہیں یا ھم منھم فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ بچوں اور عورتوں کو انکے بڑے مرد کے تابع بنا کر قید کر لیا جائے اس سے قتل کا جواز بیان کرنا آنحضرتؐ کا ارادہ نہیں ہے (تکملہ ۳۹/۳ مرقاۃ ۳۵۵/۷)

دشمن کے درخت کاٹنے اور جلانے کا مسئلہ | عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع نخل بني النضير وحرّق ، آنحضرتؐ نے مدینہ میں تشریف آوری فرمانے کے بعد یہودیوں کے تین قبائل بنو نضیر ، بنو قریظہ اور بنو قینقاع کے ساتھ باہمی معاہدہ کیا تھا ، مگر یہودیوں کی طرف سے اس معاہدے کی خلاف ورزی کی گئی یہاں تک کہ بنو نضیر کی طرف سے اس حد تک عہد شکنی اور سازشوں کا مظاہرہ ہوا کہ آنحضرتؐ کے قتل کی سازش بھی کر لی گئی لیکن اللہ تعالیٰ نے بذریعۂ وحی آنحضرتؐ کو اس ناپاک سازش پر مطلع کر دیا ، چنانچہ ان یہودیوں کو مدینہ سے جلاوطن کر کے خیبر بھگا دیا گیا اور انکے کھجوروں کے درختوں کو کاٹنے اور جلانے کا حکم فرمایا تب یہودیوں نے اشکال کیا کہ درختوں کا کاٹنا اور جلانا تو افساد ہے آپ تو افساد سے

منع کرتے ہیں اس کے جواب میں درج ذیل آیت نازل ہوئی ما قطعتم من لینۃ او ترکتموھا قائمۃ علی اصولھا فباذن اللہ (حشر ۵) یعنی یہ دونوں فعل اللہ کے حکم سے ہوا اور اس میں مصلحت اور حکمت ہے، چنانچہ ترک میں بھی مسلمانوں کی ایک کامیابی اور کفار کو غیظ میں ڈالنا ہے کہ یہ مسلمان اسکو برتیں گے اور قطع کرنے اور جلادینے میں بھی مسلمانوں کی دوسری کامیابی یعنی ظہور آثار غلبہ اور کفار کو [illegible] میں ڈالنا ہے کہ مسلمان ہماری چیزوں میں کیسے تصرفات کر رہے ہیں، پس دونوں امر جائز ہیں اور حکمت پر مبنی ہونے کے سبب ان میں کوئی قباحت نہیں (تکملہ ۱۱۴/۳ مظاہر ۲۷/۳۰۴ معارف القرآن ۳۵۵/۸)

باب حکم الأسرآء

قیدیوں جو جنت میں داخل ہونگے عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال عجب اللہ من قوم یدخلون الجنۃ والسلاسل (۱) بعض نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کفار کے جو لوگ جہاد وغیرہ کے موقع پر مقید ہو کر دارالاسلام میں آتے ہیں پھر اللہ تعالے انکو دولت ایمان عطا فرماتا ہے اور وہ دخول جنت کا مستحق بن جاتا ہے چونکہ انکا مشرف باسلام ہونا دخول جنت کا سبب بنا ہے بایں طور مشرف باسلام ہونے کو دخول جنت کے مقام میں رکھا گیا (۲) بعض نے کہا اس سے مراد وہ مسلمان ہیں جن کو کفاروں نے قید کر کے لے گیا، پھر وہ حضرات اسی حالت میں انتقال ہو گئے یا مقتول ہوئے تو وہ زنجیروں میں جکڑے رہنے کی حالت میں جنت میں داخل ہونگے کا شہدا۔ (۳) بعض نے کہا اس سے ہر مسلمان مراد ہے کیونکہ انکے لئے تکلیفات شرعیہ زنجیروں اور بیڑیوں کے مانند ہیں ایسی تکالیف جھیلنا دخول جنت کا سبب بنے گا (التعلیق الصبیح ۲۶۲/۳) یہ آخری توجیہ انفاظ حدیث سے متبادر نہیں،

غزوۂ حنین عنہ غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھوازن یعنی ہم آنحضرت کے ساتھ قبیلۂ ہوازن کے خلاف جہاد میں شریک تھے، یہ غزوۂ حنین کے ساتھ مشہور ہے فتح مکہ کے بعد قبیلۂ ہوازن کا سردار مالک بن عوف نصری نے بیس ہزار آدمیوں کی جمعیت لے کر آپ پر حملہ کرنے کے لئے مقام اوطاس میں جمع کیا تھا آنحضرت کو جب اسکی اطلاع ملی تو آپ بارہ ہزار لشکر جرار کو لے کر شہ ۸ میں نکل پڑے اسکے قبل کسی غزوہ میں اتنا زیادہ فوج نہ تھی، جب آپ لشکروں کو

لے کر وادی حنین کی طرف جا رہے تھے کافروں نے چپکے سے آنحضرت ؐ کے لشکروں پر یکبارگی شدت کے ساتھ حملہ کر دیا مسلمانوں بے تحاشا ادھر ادھر منتشر ہو گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم داہنے رخ پلٹے اور فرمایا کہ تم کدھر جا رہے ہو میری طرف آؤ اور یہ رجز پڑھتے رہے اَنَا النبی لا کذب ؛ انا ابن عبد المطلب ، حضور ؐ اس روز سفید بغلہ پر سوار تھے ، آپ ؐ اتنا شجیع اور بہادر تھے اس قدر پریشانی اور انتشار کے باوجود آپ پر کوئی اضطراب نہ تھا ، حضور ؐ بغلہ سے اترے زمین سے ایک مٹھی مٹی لی ، کفار کی طرف متوجہ ہوئے اور شاهت الوجوه پڑھ کر وہ مٹی کفار کی طرف پھینکی تو دشمن کا کوئی شخص نہ بچا جس کی آنکھ میں یہ خاک نہ پڑی ہو ، پس کفار بھاگے اور خدا نے فتح دی ، جس وقت مکہ سے آنحضرت ؐ حنین کی طرف روانہ ہوئے تو مسلمانوں کے لشکر کی کثرت کو دیکھ کر ایک شخص نے کہا تھا کہ ان پر کوئی غالب نہیں ہو سکتا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ابتداءً شکست کا منہ دکھلا کر سبق دلایا کہ فتح کا مدار کثرت پر نہیں بلکہ نصرت اللہ پر ہے ، خود اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق ارشاد فرمایا ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئاً ، (اصح السیر ۳۲۷ وغیرہ)

بنو قریظہ اور غزوہ خندق عن ابی سعید الخدری قال لما نزلت بنو قریظة علی حکم سعد بن معاذ ،، بنو قریظہ سب سے شریر اور بدزبان یہودی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے آنحضرت کے ساتھ انکا معاہدہ تھا مگر جب ۵ھ میں جنگ خندق کے وقت ابو سفیانؓ نے مشرکین کے دس ہزار لشکر لے کر مقابلہ کے لئے آئے تو اس وقت بنو قریظہ نے علانیہ معاہدہ فسخ کر دیا ہے ، جب غزوۂ خندق میں کفار بھاگ گئے تو بنو قریظہ قلعہ میں گھس گئے اس وقت حضرت جبرئیل ؑ ملائکہ کی ایک جماعت لے کر آنحضرت ؐ کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ ؐ بنو قریظہ کی طرف روانہ ہو جائیے ، پس آنحضرت ؐ اپنے لشکروں کے ساتھ وہاں تشریف لے گئے اور انکو محاصرہ کر لیا ، اور یہ محاصرہ پچیس روز تک رہا جب بنو قریظہ بالکل مجبور ہو گئے تو انہوں نے کہا کہ سعد بن معاذ ہمارے متعلق جو فیصلہ کر دیں گے ہم اس کو منظور کریں گے ، ان کا خیال تھا کہ چونکہ ہم سعد کے حلیف ہیں اس لئے وہ ہمیں محاصرہ سے نجات دلانے کی کوشش کریں گے اور حضرت سعد جنگ خندق میں سخت زخمی ہو گئے تھے ، جس کی وجہ سے انکو سواری سے اترنے کی طاقت بھی نہ تھی اس لئے آنحضرت ؐ نے فرمایا قوموا الی سیدکم تم اپنے سردار کو اترنے میں امداد کرنے کے لئے کھڑے ہو جاؤ ، اور حضرت سعد نے یہ فیصلہ دیا کہ لڑنے والے مردوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں اور بچوں کو قید کر لیا جائے (تکملہ ۱۲۶/۲ اصح السیر ۲۳ التعلیق ۲/۷۹)

کفار کو احساناً چھوڑ دینا جائز ہے یا نہیں اسکے متعلق اختلاف

فی حدیث ابی ہریرۃ اطلقوا ثمامۃ و فی روایۃ ابن اسحٰق قد عفوت عنک یا ثمامۃ و اعتقتک ۔ کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑ دینا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے لیکن جمہور ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ امام المسلمین اگر مناسب سمجھے تو چھوڑ دے سکتا ہے عبداللہ بن عمرؓ اور دوسرے بہت صحابہ اور حسنؒ عطاءؒ اور اکثر تابعین سے بھی یہ قول منقول ہے، کیونکہ قرآن کا ارشاد ہے فاما منا بعد و اما فداءً (محمد) یعنی کفار کو خوب مضبوط باندھ لینے کے بعد تم کو دو باتوں کا اختیار ہے یا تو بلا معاوضہ چھوڑ دینا اور یا معاوضہ لے کر چھوڑ دینا ہاں سورۂ انفال میں اساریٰ بدر کے بارے میں ،، من وفدا ،، کی ممانعت آئی اسکے متعلق ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غزوۂ بدر کے موقع پر مسلمانوں کی قلت تھی اسلئے اسکی ممانعت آئی اور پھر جب مسلمانوں کی شوکت وتعداد بڑھ گئی تو سورۂ محمد میں ،، من وفدا ،، کی اجازت دی گئی ۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ تحریر فرماتے ہیں یہی قول صحیح اور مختار ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے اس پر عمل فرمایا ہے اسلئے یہ آیت سورۂ انفال کی آیت کے لئے ناسخ ہے وجہ یہ ہے کہ سورۂ انفال کی آیت غزوۂ بدر کے وقت نازل ہوئی جو ۲ھ میں واقع ہوا ہے اور آنحضرتؐ نے ۶ھ غزوۂ حدیبیہ میں جس قیدیوں کو بلا معاوضہ آزاد فرمایا ہے وہ سورۂ محمد کی اس آیت مذکورہ کے مطابق ہے ، (معارف ۲/۸)

قولہ فاغتسل ، ثم دخل المسجد ،، اس سے قبول اسلام کے وقت اغتسال کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے ، لیکن یہ اغتسال واجب ہے یا مستحب اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) مالکؒ ، احمدؒ ابو ثورؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک اسوقت غسل کرنا واجب ہے (۲) شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ حالت کفر میں جنبی تھا تو واجب ہے ورنہ نہیں (۳) احناف کے نزدیک مستحب ہے کسی حال میں واجب نہیں کیونکہ جم غفیر لوگ مسلمان ہوئے اگر ہر اسلام قبول کرنے والے کو غسل کا حکم دیا جاتا تو ضرور یہ تواتراً نقل ہوتے ،

قولہ وانا ارید العمرۃ ...... وامرہ ان یعتمر قبل الاسلام اگر کسی نے نذر کیا تو اسکے ایفاء امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے احناف کے نزدیک واجب نہیں ہاں مستحب ہے جسکی تفصیل کتاب الایمان والنذور میں گذر چکی ہے ، (تکملہ فتح الملہم ۳/۱۲۱ وغیرہ)

بغیر جنگ کے حدیبیہ میں کفار مکہ کو گرفتار کرلینا

فی حدیث انس رض یریدون غرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ فاخذھم سلما فاستحیاھم وفی روایة فاعتقھم فانزل اللہ تعالیٰ وھو الذی کف أیدیھم عنکم وأیدیکم عنھم ببطن مکة

غِرَّةٌ بے کسی کی غفلت کی حالت میں حملہ کرنا ۔ یعنی صلح حدیبیہ کے سال مکہ کے اسّی آدمی نے آنحضرت صلعم اور صحابہ کرام رض پر بے خیالی کی حالت میں اچانک حملہ کرنے کا جب ارادہ کیا تھا تو آپ نے اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے سب کو ذلیل کر کے گرفتار کرلیا تھا ، اس روایتِ مسلم سے آیت کی شان نزول یہ واقعۂ مذکورہ ہونا معلوم ہورہا ہے گو بہت مفسرین نے دوسرے واقعات بھی بیان فرمائے ہیں ، فی الحقیقت اسکی مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن کا یہ دستور ہے کہ کبھی اگر کئی واقعات پیش آتے ہیں تو ان سب کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ایک آیت نازل کی جاتی ہے (مرقاة ۹/۱۲۸ ، معارف القرآن وغیرہ)

مسئلہ سماع موتیٰ

فی حدیث قتادة رض والذی نفس محمد بیدہ ما انتم باسمع لما اقول منھم ،، آنحضرت صلعم قسم کھا کر فرماتے ہیں ان جسموں سے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں تم اس کو زیادہ سننے والے نہیں ہو ،، بین العلماء سماع موتیٰ کے متعلق اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) مالک رح وشوافع رح کے نزدیک مردے سنتے ہیں یہ قول عمر رض اور ابن عمر رض وغیرھما سے بھی منقول ہے (۲) بقول ابن الہمام رح اکثر مشائخ حنفیہ اور امام احمد رح فرماتے ہیں مردے نہیں سنتے ہیں یہ قول حضرت عائشہ رض اور انکے متبعین سے بھی مروی ہے ،

دلائل موالک و شوافع

(۱) حدیث الباب (۲) قال النبی صلعم ان المیت لیسمع قرع نعالھم إذا انصرفوا (مسلم) (۳) عن ابن عمر رض مامن احد یمر بقبر اخیہ المسلم کان یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الا رد اللہ علیہ روحہ حتی یرد علیہ السلام ، (ابن کثیر) یہ احادیث حیوٰة میت پر ظاہر الدلالة ہیں کیونکہ بغیر حیوٰة کے احساس ممتنع ہے ،

دلائل احناف واحمد رح

(۱) قولہ تعالیٰ إنک لاتسمع الموتیٰ (النمل ۸۰) (۲) قولہ تعالیٰ وما انت بمسمع من فی القبور (فاطر ۲۲) (۳) فإنک لا تسمع الموتیٰ (روم ۵۲) ان آیات میں کفار کو مُردوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح مردے نہیں سنتے ہیں کفار بھی نہیں سنیں گے ، پس اگر مردوں کے لئے عدم سماع ثابت نہ ہو تو تشبیہ صحیح نہ ہوگی

دلیل عقلی | اگر کسی پر نیند کی غلبائی ہوتی ہے تو وہ کچھ نہیں سنتا ہے تو اب مردہ کس طرح سنے حالانکہ مردے کے جسم کے ساتھ روح کا اتصال بھی نہیں ہے ،

وجوہ تطبیق | دونوں فریق کے اور بھی متعدد دلائل موجود ہیں ، ان آیات واحادیث کے مابین وجوہ تطبیق یہ ہیں (۱) کہ ان تینوں آیتوں میں نفی اسماع کی ہے ، یعنی آپ سنا نہیں سکتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مردوں میں سننے کی صلاحیت تو ہو سکتی ہے مگر ہم باختیار خود انکو سنا نہیں سکتے اور حدیث میں اثبات سماع کی ہے (۲) نیز حدیث الباب اور دوسری احادیث خاص حالات واوقات کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ ہر مردہ ہر حالت میں ہر شخص کے کلام کو سنتا ہے ، ہو سکتا ہے کہ مردے ایک وقت میں زندوں کے کلام کو سن سکیں دوسرے وقت نہ سن سکیں یہ بھی ممکن ہے کہ بعض کے کلام سنیں اور بعض کے کلام نہ سنیں ، الحاصل اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں سنا دیتے ہیں لقولہ تعالیٰ إنا عرضنا الامانة علی السموٰت والارض فابین أن یحملنھا ، وقولہ تعالیٰ فقال لھا وللارض ائتیا (الآیۃ) اس لئے جن مواقع میں حدیث کی روایات صحیحہ سے سننا ثابت ہے وہاں سننے پر عقیدہ رکھا جائے اور جہاں ثابت نہیں وہاں دونوں احتمال ہیں اس لئے نہ قطعی اثبات کی گنجائش ہے نہ قطعی نفی کی ، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم (معارف القرآن ۵۹۹/۸ ، مرقات ۱۱/۸ التعلیق ۲۸۰/۳ روح المعانی وغیرہ)

بطور فدیہ کافر قیدی کو چھوڑ دینا جائز ہے | نیز حدیث عمران بن حصینؓ قال إنی مسلم ، یعنی ثقیف اور بنو عقیل ایام جاہلیت میں ایک دوسرے کے حلیف تھے قبیلہ ثقیف کے لوگوں نے دو صحابہ کو پکڑ کر اپنے یہاں قید کر لیا تھا ، انکے بدلے میں مسلمانوں نے بنو عقیل کے ایک آدمی کو قید کرکے یہاں باندھ دیا ، کیونکہ ایک حلیف کے جرم میں دوسرے حلیف کے آدمی کو پکڑ لیا جانے کا دستور تھا اس کافر قیدی نے کہا " إنی مسلم " میں مسلمان ہوں یعنی انہوں نے انشاء اسلام کیا چونکہ یہ اضطراری ہے اس لئے یہ مقبول نہیں ، یا میں اپنے سابق اسلام کی خبر دیتا ہوں " چونکہ اس کے پاس کوئی دلیل نہیں اس لئے اسکا کوئی اعتبار نہیں ،

قولہ قال ففداہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالرجلین الذی أسرتھما ثقیف ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کافر کو ان دونوں آدمیوں کے بدلے میں جن کو ثقیف نے گرفتار کیا تھا چھوڑ دیا اب اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کفار کے قبضہ میں مسلمان قیدی ہو اور مسلمان کے قبضے میں

کافر قیدی ہو تو مسلمان قیدی کو چھڑانے کے لئے بطور فدیہ کافر قیدی کو چھوڑ دیا جانا جائز ہے اس حدیث پر ائمہ ثلاثہ، امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ (فی روایۃ) بلکہ جمہور فرماتے ہیں خواہ قبل القسمۃ ہو یا بعد القسمۃ مطلقاً چھوڑنا جائز ہے (التعلیق ۲۸۱/۴ مرقاۃ ۱۴/۸ مظاہر ۳ ق ۴۶/۱۲)

اساری بدر کے متعلق اختیار دیا جانا عن علیؓ فقال لہ خیرھم یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت جبرئیل کے ذریعہ بدر کے قیدیوں کے بارے میں دو اختیار دیا تھا خواہ انکو قتل کردیں یا فدیہ لے کر چھوڑ دیں مگر بایں شرط کہ آئندہ سال ان تعداد کے اندازہ ستر صحابہ شہید ہونگے، حضرت عمرؓ حضرت سعد بن معاذؓ وغیرہما چند حضرات کے علاوہ تمام صحابۂ کرام نے فدیہ کو اختیار کیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ انکے سامنے اسمیں چند حکمتیں تھیں (۱) ان سے فدیہ لے کر ایک گونہ قوت حاصل کریں گے (۲) آئندہ سال حق تعالیٰ جسکو چاہیں شہادت کی عزت وکرامت سے سرفراز فرمائینگے (۳) انکو ان اساری مسلمان ہونے کی غایت رغبت وحرص تھی (۴) خویش واقارب کے ساتھ صلہ رحمی اور شفقت بھی پیش نظر تھی، بنابریں ان حضرات نے فدیہ کو اختیار کیا،

شبہ اب شبہ ہوتا ہے کہ جب من جانب اللہ قتل اور فدیہ دونوں کا اختیار دیا گیا تھا پھر فدیہ لینے پر قرآن وحدیث میں کیوں عتاب نازل ہوا؟ چنانچہ قرآن میں ہے ما کان للنبی أن یکون اسریٰ حتی یثخن فی الأرض (انفال ۶۷) لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم (انفال ۶۸)

جوابات (۱) یہ اختیار فقط ظاہری اور صوری تھا لیکن معنوی اور حقیقی لحاظ سے اختیار دینا بطور امتحان تھا جس طرح بطور امتحان ازواج مطہرات کو دین یا دنیا قبول کرنے کا اختیار دیا گیا تھا، حیث قال اللہ تعالیٰ یا أیہا النبی قل لازواجک إن کنتن تردن الحیٰوۃ الدنیا و زینتھا الخ اور فدیہ لینے کی صورت میں ستر مسلمانوں کی شہادت کا فیصلہ ذکر کرنے میں اس طرف ایک خفیف اشارہ ضرور موجود تھا کہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کے نزدیک پسند نہیں کیونکہ اگر یہ پسند ہوتی تو ستر مسلمانوں کا خون اسکے نتیجہ میں لازم نہ ہوتا، نیز فدیہ لے کر چھوڑ دینے کی رائے میں اکثر اجزاء خالص دینی تھے لیکن ایک جزء اپنی ذاتی منفعت کا بھی تھا کہ انکو مال ہاتھ آجائے گا، جس سے قوت حاصل ہوگی اور ابھی تک کسی نص صریح سے اس مال کا جائز ہونا بھی ثابت نہ تھا، جن صحابہ کا مرتبہ فرشتوں سے بھی آگے ہوں ان کے لئے یہ مال کی طرف دھیان بھی ایک قسم کی معصیت سمجھی گئی اور جو کام جائز و

ناجائز سے مرکب ہوا ہے اسکا مجموعہ ناجائز ہی کہلاتا ہے ۔ اس لئے صحابۂ کرام کا یہ عمل قابل عتاب قرار دے کر یہ ارشاد نازل ہوا تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم ، (۲) علامہ تورپشتی نے اس اختیار دینے والی حدیث الباب کو بعید جانا ہے کیونکہ یہ بظاہر آیت قرآنی کا مخالف ہے (۳) ترمذیؒ نے اس روایت پر غرابت کا حکم لگایا ہے لیکن طیبیؒ نے فرمایا کہ غریب روایت سے کوئی بات ثابت کرنا موجب طعن نہیں ہے کیونکہ غرابت صحت کی منافی نہیں ہے (معارف القرآن ۲۸۳/۴ معارف کاندھلوی ۲۶۷/۲ ، مظاہر ۱۳۵/۳ ج ۵)

باب قسم الغنائم والغلول فیہا

غنائم غنیمۃ کی جمع ہے یعنی وہ مال جو دشمن سے حاصل کیا جائے اور اصطلاح میں غیر مسلموں سے جو مال جنگ و قتال اور غلبہ و قہر کے ذریعہ مسلمانوں کے ہاتھ آئے ، اور جو مال صلح اور رضامندی سے حاصل ہو جیسے جزیہ ، خراج وغیرہ اسکو فئی کہا جاتا ہے ،

سلب قاتل کے لئے ہونے میں کوئی شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف فی حدیث ابی قتادۃؓ فقال من قتل قتیلاً لہ علیہ بینۃ فلہ سلبہ

سلب بمعنی مسلوب یعنی کفار سے چھینا ہوا مال ۔ اصطلاح میں سلب سے مراد مقتول کے تمام ہتھیار اور کپڑے وغیرہ ، اگر امیر جیش اعلان کرے من قتل قتیلاً فلہ سلبہ تو بالاجماع قاتل کو سلب ملے گا ، اگر اعلان نہ کرے تو اس صورت میں اختلاف ہے ،

مذاہب ۔ (۱) شافعیؒ ، اوزاعیؒ ، لیثؒ ، اسحٰقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اعلان نہ کرنے کی صورت میں بھی قاتل کو سلب ملے گا (۲) ابو حنیفہؒ ، احمد (فی روایۃ) مالکؒ ، اور ثوریؒ وغیرہم کے نزدیک اس صورت میں قاتل کو سلب نہیں ملے گا بلکہ وہ مال غنیمت میں شمار ہوگا ،

دلیل فریق اول حدیث الباب ہے کیونکہ آنحضرتؐ نے عام حکم بیان فرمایا لہذا قاتل کو ہر حال میں سلب ملنا چاہئے ، خواہ امیر اعلان کرے یا نہ کرے ،

دلائل فریق ثانی (۱) واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ (انفال ۴)

(۲) فکلوا مما غنمتم حلالاً طیباً (الانفال ۶۹) ان دونوں آیتوں میں "ما" اور شئ عام ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ حاصل ہوگا سب غنیمت کے مال میں شمار ہوگا، ہاں اگر امام خصوصی طور پر کچھ بطور نفل دیوے تو وہ الگ ہے حدیث میں بھی ہے، انما للمرء ما طابت بہ نفس امامہ (التعلیق) معلوم ہوا اگر اعلاناً نہ کہے یا خوشی سے نہ دے تو کسی پر کچھ حلال نہیں لہٰذا بغیر اعلان کسی کو سلب نہیں ملے گا،

جوابات فریق اول نے حدیث الباب کو بطور دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امیر لشکر ہونے کی حیثیت سے من قتل قتیلا لہ علیہ بینۃ فلہ سلبہ فرمایا تھا اس لئے قاتل کو سلب ملا یہ تو متفق علیہ مسئلہ ہے لہٰذا یہ محل نزاع سے خارج ہے (۲) قاتل کے لئے سلب ملنا یہ خبر واحد سے ثابت ہے عند الحنفیہ اس سے زیادت علی الکتاب جائز نہیں، فنقول أن السلب لیس حقاً مستحقا للأبد إنما ھو نفل من الامام (تکملہ فتح الملہم ۱/۶۳، التعلیق ۲۸۹/۴ دوس"

مال غنیمت کی تقسیم میں اختلاف

عن ابن عمرؓ أنہ علیہ السلام أسھم للرجل و لفرسہ ثلاثۃ اسھم سھما لہ وسھمین لفرسہ.

اگر راجل یعنی پیدل چلنے والا ہو تو اس کو غنیمت میں سے ایک حصہ ملنا متفق علیہ ہے اور اگر فارس یعنی گھوڑ سوار ہو اس وقت مقدار استحقاق غنیمت میں اختلاف ہے،

مذاہب (۱) مالکؒ، شافعیؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، احمدؒ اور اسحقؒ وغیرہ کے نزدیک فارس کو تین حصے ملیں گے ایک حصہ تو اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کا یہ ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، (۲) ابو حنیفہؒ اور زفرؒ حسنؒ، منذر بن أبی حمصہ وغیرہ کے نزدیک فارس کو دو حصے ملیں گے ایک حصہ اس کا اور دوسرا فرس کا۔

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب (۲) عن إبن عمرؓ أنہ علیہ السلام أسھم للفارس ثلثۃ اسھم و للراجل سھماً،

دلائل فریق ثانی (۱) حدیث مجمع بن جاریۃؓ قسمت خیبر (ای اموال خیبر) علی أھل الحدیبیۃ فقسمھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سھماً و کان الجیش الفاً وخمسمائۃ فیھم ثلاثۃ مائۃ فارس

فاعطی الفارس سہمین و الراجل سہماً ، (ابوداؤد) حدیث مذکور اس طرح احادیث صحیحہ سے ثابت ہوتا ہے کہ خیبر کا لشکر پندرہ سو[۱۵۰۰] تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مال کو اٹھارہ[۱۸] حصوں پر تقسیم کیا ، ان لشکروں میں تین سو فارس تھے اور کل راجل بارہ سو[۱۲۰۰] تھے اب اٹھارہ حصے پر تقسیم اسوقت صحیح ہوگی جبکہ فارس کے لئے دو حصے ہوں اور باقی بارہ حصے راجل کو دئے گئے ہوں ، فریق اول جو کہتا ہے کہ فارس کے لئے تین حصے ہوں انکے اعتبار سے یہ حساب درست نہیں بیٹھتا کیونکہ اگر فارس کے لئے تین حصے ہوں تو کل حصے اکیس ہونا چاہئے ، مجمع بن جاریہ کی حدیث کی سند پر گو بعض اعتراضات وارد ہوئے ہیں ، لیکن حاکمؒ وغیرہ نے کہا حدیث المجمع کبیر صحیح الاسناد ومجمع معروف واقرّ علیہ الذہبی (مستدرک حاکم) (۲) أخرج الإمام الرازی بسند صحیح عن نافع عن ابن عمرؓ أنہ علیہ السلام اعطی للفارس سہمین و للراجل سہماً و فی روایۃ جعل للفارس سہمین و للراجل سہم (التعلیق) وفی اعلاء السنن ۱۱۵۸/۱۲ ان سندہ صحیح علی شرط الشیخین (۳) عن الزبیر بن العوام قال شہدت بنی قریظۃ فضرب لی بسہم ولفرس بسہم (اخرجہ الواقدی فی المغازی)

دلیل عقلی | جہاد میں آدمی اصل ہے اور فرس تابع ہے کیونکہ فرس بغیر آدمی کے تو جہاد نہیں کرسکتا ہے لہٰذا فرس کو آدمی کے دوگنا دیا جانا بالکل خلاف عقل ہے اس لئے امام اعظمؒ نے فرمایا إنی لا افضّل الحیوان علی الانسان ،

جوابات ، حدیث الباب میں جو قسمت واقع ہوئی اس کے متعلق یہ بھی ممکن ہے کہ یہ قسمت خیبر کے پہلے ہو کر خیبر کے واقعہ سے منسوخ ہوگیا (۲) آنحضرت ﷺ کو پہلے کلی اختیار تھا جس طرح چاہے تقسیم کرتے بعد میں یہ ضابطہ شروع ہوا کہ للفارس سہمین و للراجل سہماً (۳) یا کہا جائے کہ فارس کو ایک حصہ بطور نفل دیا جسکا اختیار امام کو حاصل ہے قول ابن عمرؓ قسم فی النفل للفرس سہمین اس پر دال ہے (۴) ابن عمرؓ سے روایات مختلف ہیں چنانچہ عن ابن عمرؓ جعل للفارس سہمین و للراجل سہماً (مصنف ابن ابی شیبہ) (۲) وفی روایۃ جعل للفارس سہمین ولصاحبہ سہماً (بخاری) لہٰذا اس روایت کو ترجیح ہوگی جو ابن عمرؓ کے علاوہ دوسروں نے نقل کی ہے

(بذل المجہود ۵/۲۴، التعلیق ۴/۲۱۱، تکملہ ۳/۱۱۲، ہدایہ ۲/۵۵۲، مرقاۃ ۸/۳۸۲ وغیرہ

مال غنیمت میں غلام بچے اور عورتوں کا کوئی حصہ مقرر نہیں ،

عن یزید بن ہرمز قال کتب نجدۃ الحروری إلیٰ ابن عباسؓ یسألہ عن العبد و المرأۃ یحضران المغنم ھل یقسم لھما ، نجدۃ ، خوارج کے سردار کا نام تھا اور حروریؔ حروراء کی طرف منسوب ہے یہ کوفہ کے ایک قریہ کا نام ہے خوارج کا سب سے پہلے اجتماع اسی آبادی میں ہوا تھا . اس حدیث کی روشنی میں امام اوزاعیؒ کے بغیر جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ غلام بچے ، اور عورتوں کو مال غنیمت میں یوں ہی کچھ حصہ دیدیا جائے باضابطہ پورا حصہ نہ دیا جائے (مرقاۃ ۸/۳۱ التعلیق ۴/۲۱۲

مسلمانوں کے ان اموال کا حکم جو دشمنوں کے ہاتھ لگ جائیں پھر مال غنیمت میں واپس آجائیں

وعنہٗ قال ذھبت فرس لہٗ فاخذھا العدو فظھر علیھم المسلمون ، کفار نے اگر مسلمانوں کے اموال پر غلبہ حاصل کرکے دارالحرب میں حفاظت کرلی تو وہ اس کے مالک بن جائیں گے یا نہیں اور دوبارہ مسلمانؔ اس پر غالب ہوجانے کے بعد وہ اموال غنیمت میں شمار ہوگا یا مالک سابق اس کا حقدار ہوگا اس میں اختلاف ہے ،

مذاہب (۱) شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفار اس مال کے مالک نہیں ہوتے ہیں بلکہ مالک سابق اسکا حقدار ہوگا لہذا اموال غنیمت میں شامل نہیں ہوگا (۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ ، احمدؒ ، ابویوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک کفار مالک بن جاتے ہیں ،

دلیل شافعیؒ

(۱) عن عمران بن حصینؓ ان المشرکین أغاروا علی المدینۃ فذھبوا بناقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأسروا امرأۃ الراعی ...... وتوجھت إلی المدینۃ فاخذ رسول اللہ صلعم ناقتہٗ ، (طحاوی بحوالہ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۲/۵۸۱) اگر اموال مسلمین پر کفار کی غلبہ حاصل ہونے سے وہ اس کا مالک ہوجاتا تو آپؐ نے کیسے اپنی اونٹنی اس عورت سے لے لی ،

دلائل ابوحنیفہؒ ، مالکؒ وغیرہما

(۱) قولہٗ تعالیٰ للفقراء المھاجرین (حشر) یہاں مہاجرین کو فقراء کہا گیا حالانکہ انہوں نے مکہ میں بہت مال چھوڑ کے آیا کیونکہ ان اموال پر کفار قابض ہوگئے تھے (۲) عن ابن عمرؓ سمعت رسول اللہ صلعم یقول من وجد مالہٗ فی الفئ قبل أن یقسم فھو لہٗ ومن وجدہٗ بعد ما قسم فلیس لہٗ شئ (دارقطنی بحوالہ التعلیق)

یہاں اپنے مال کو فئ میں شمار کرتے سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے مال پر کفار غلبہ حاصل کر لینے سے اس کا مالک بن جاتا ہے اسی طرح اور بھی احادیث ہیں،

جواب عمران بن حصین کی حدیث محل نزاع سے خارج ہے کیونکہ وہاں تو وہ عورت راستہ ہی سے آنحضرت صلعم کی اونٹنی لے کر بھاگ گئی تھی سو صورت مسئولہ میں استیلاء الکفار علی اموال المسلمین کا تحقق نہ ہوا بلکہ یہ تو ڈاکہ اور غصب کی صورت تھی، لہٰذا کفار اموال المسلمین کو دار الحرب میں لے جاکر حفاظت کرنے کی جو شرط تھی وہ تو نہیں پائی گئی، بنابریں آنحضرت صلعم کی ملکیت زائل بھی نہیں ہوئی تھی

وعنہ فی روایۃ ابق عبد لہ فلحق بالروم الخ اس حدیث کی روشنی میں ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی ذمی یا مسلمان کا مسلم غلام بھاگ کر دار الحرب پہنچ جائے اور وہاں کے کافر اس کو پکڑ لیں تو امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، اور احمدؒ فرماتے ہیں وہ کافر اس کے مالک ہو جائیں گے لیکن اگر وہ غلام مرتد ہو کر بھاگا ہو، اور کافروں نے اس کو پکڑ لیا ہو تو اس صورت میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک وہ اس کے مالک قرار پائیں گے، (مرقاة ۳۲/۸، التعلیق ۲۹۵/۳، طحاوی ۱۵۳/۲، مظاہر ۶۷/۲-۱۳ق)

قریہ اولیٰ اور قریہ ثانیہ کی تشریح عن أبي هريرة رضؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه السلام أيما قرية اتيتموها و اقمتم فيها فسهمكم فيها وأيما قرية الخ (۱) یہاں قریہ اولیٰ سے مراد وہ بستی ہے جو جہاد کے بغیر بستی والوں نے خود بخود تمہارے حوالے کردی یا صلح کرلی ہو، اس بستی سے مال و اسباب جو تمہارے ہاتھ لگیں گے، وہ مال فئ ہے لہٰذا یہ مجاہدین کے درمیان مشترک رہیگا خواہ وہ قتال کے لئے نکلا ہو یا نہ نکلا ہو یہ حدیث شوافع کے خلاف حجت ہے کیونکہ انکے نزدیک جس طرح مال غنیمت میں سے خمس نکالنا چاہئے اسی طرح مال فئ میں سے بھی، حالانکہ حدیث میں مال فئ سے خمس نکالنے کا حکم نہیں ہے، قریہ ثانیہ سے مراد وہ بستی ہے جس کو لڑائی اور طاقت کے ذریعہ مجاہدین نے غلبہ حاصل کرلیا تو اس صورت میں اس بستی سے جو مال و اسباب ہاتھ لگیں گے وہ مال غنیمت کہلائے گا، لہٰذا اس سے خمس نکالا جائے گا

(۲) یا قریہ اولیٰ سے مراد وہ بستی ہے جس کو فتح کرتے وقت آنحضرت صلعم بذات خود حاضر نہ تھے اور قریہ ثانیہ سے مراد وہ بستی ہے جسکی فتح میں آنحضرت صلعم بذات خود شریک و حاضر رہے ہوں لہٰذا اس صورت میں دونوں بستی مال غنیمت میں شمار ہونے کیوجہ سے اس سے خمس نکالا جائے گا اور باقی غانمین کے لئے ہوگا فقط آنحضرت صلعم کی شرکت اور عدم شرکت کا فرق ہے (مرقاة ۳۹/۸ مظاہر ۶۹/۲ ق ۱۳)

خورونوش کی چیزوں قبل القسمۃ استعمال کرنا جائز ہے،

عن ابن عمرؓ قال کنا نصیب فی مغازینا العسل و العنب فناکلہ ولا نرفعہ

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ مجاہدین اسلام جب تک دار الحرب میں رہیں انکو مال غنیمت میں سے خورونوش کی چیزوں کو قبل القسمۃ بقدر ضرورت کھانے پینے کے مصرف میں لانا جائز ہے ہاں لڑائی کا ہتھیار کپڑے وغیرہ قبل القسمۃ استعمال کرنا بغیر اشد ضرورت کے جائز نہیں،

قولہ لا نرفعہ ای لا نرفعہ الی رسول اللہ صلعم لاجل القسمۃ أو یقال لا نرفعہ الی رسول اللہ لا نستیذانہ أو یقال لا ندخرہ (مرقاۃ ۸/۱۴۹ مظاہر ۳/۷۳ ق ۱۳)

نفل الربع فی البداۃ کی تشریح

عن حبیب بن مسلمۃ الفہریؓ قال شہدت النبی صلی اللہ علیہ وسلم نفل الربع فی البداۃ و الثلث فی الرجعۃ ۔ مجاہدین میں سے کسی خاص جماعت یا مخصوص شخص کو انکی غیر معمولی جدو جہد کے امتیازی کارنامے کی بنا پر اصل حصہ غنیمت سے کچھ زیادہ دینے کو نفل کہا جاتا ہے ۔ اب بداۃ میں ربع دینے کا مطلب یہ ہے کہ اگر میدان جنگ میں جہاد کے شروع ہونے کے وقت مجاہدین کا ایک دستہ اپنے لشکر سے نکل کر دشمنوں پر حملہ کر کے کچھ مال حاصل کرے ، انکو خصوصی طور پر مال غنیمت کا بطور نفل چوتھائی حصہ عطا کرنا چاہیئے ، اور رجعت میں ثلث دینے کا مطلب یہ ہے کہ اگر لشکر واپس آنے کے بعد مجاہدین کا کوئی دستہ بدستور جنگ میں مشغول رہے تو انکو بطور نفل مال غنیمت کا تہائی حصہ دینا چاہئے ، یہ حدیث اسی طرح دوسری احادیث کی روشنی میں جمہور علماء سوائے مالکؒ فرماتے ہیں ، یہ نفل دینا جائز ہے (التعلیق ۳/۳۴ مرقاۃ ۸/۴۹)

قصہ قتل ابو جہل

فی حدیث انسؓ فقال انت ابوجہل فقال وھل فوق رجل قتلتموہ وفی روایۃ قال فلو غیر اکار قتلنی (متفق علیہ) قولہ انت ابوجہل بالمد علی الاستفہام یعنی تو ابوجہل ہے نا ؟ وفی روایۃ اباجہل بالنصب ، صاحب شفاء نے کہا کہ اباجہل منادی ہے یعنی ابن مسعودؓ علی وجہ التوبیخ فرمایا کہ انت المقتول الذلیل یا أباجہل یعنی ابوجہل کو عار دلانے کے لئے حضرت ابن مسعودؓ نے یہ جملہ استعمال کیا ہے

قولہ وھل فوق رجل قتلتموہ یعنی ابوجہل نے کہا کیا تم اس شخص سے زیادہ بڑے مرتبہ

کے جس کو تم نے قتل کیا ہے اس کے ذریعہ انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ قریش میں مجھ (ابوجہل) سے زیادہ بڑے مرتبہ کا کوئی شخص نہیں ہے قولہ فلو غیر اکّار قتلنی ۔ یعنی ابوجہل نے کہا کہ اگر غیر زراعت پیشہ لوگ مجھے قتل کرتے تو بہت بہتر ہوتا ،، یہاں کلمۂ لو شرطیہ بھی ہو سکتا ہے اور تمنی کیلئے بھی ہو سکتا ہے اگر شرطیہ کہا جائے تو لتسلّیتُ جواب شرط محذوف ہے اور اگر تمنی کیلئے کہا جائے تو جواب کی ضرورت نہیں ، ابوجہل کے اس کلام سے مقصد اپنے قاتلین کی تنقیص اور حقارت ہے کیونکہ عفراء کے بیٹے معوذؓ اور معاذؓ نے اس کو قتل کیا تھا وہ دونوں انصار سے تعلق رکھتے تھے اور انصار کے پاس کھیت بھی تھے اور کھجور کے باغات بھی ، اور بعض روایت میں ابوجہل نے اپنے قتل کی نسبت اپنی قوم کی طرف کی ہے گو اس کی قوم اس کے قتل کے مباشر نہ تھی مگر وہ اس کا سبب تھا ، لہٰذا یہ مجاز پر محمول ہے (تکملۂ فتح الملہم $\frac{211}{3}$ مرقاۃ $\frac{60}{8}$ مظاہر $\frac{419}{3}$ ق قسطلانی)

آفتاب کو ٹھہرایا جانا

فی حدیث ابی ہریرۃؓ اللّٰھم احبسھا علینا فحبست یعنی اے اللہ تو اس آفتاب کو ٹھہرا دے چنانچہ آفتاب کو ٹھہرایا گیا ۔ یعنی قدیم ماہرین فلکیات کے نظریہ کے مطابق آفتاب کی رفتار کو یا جدید نظریہ کے مطابق زمین کی گردش کو بحکم الٰہی روک دیا گیا تاکہ رات کی اندھیری سے پہلے پہلے حضرت یوشع بن نونؑ جہاد کرلیں ،

تعارض

مواہب لدنیہ کی ایک حدیث میں آیا ہے ، سورج کی پوری مدت عمر میں حضرت یوشع بن نونؑ کے علاوہ اور کسی کے لئے نہیں ٹھہرایا گیا ، لہٰذا اس سے ثابت ہوئی کہ آفتاب کا ٹھہر جانا حضرت یوشعؑ کی خصوصیات سے ہیں حالانکہ خاتم النبیین صلعم کے لئے بھی سورج کا دو مرتبہ ٹھہرایا جانا حدیث سے ثابت ہے ،

وجوہ تطبیق

(۱) مواہب لدنیہ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ پیغمبروں میں حضرت یوشعؑ کے سوا اور کوئی ایسا پیغمبر نہیں ہے جسکے لئے سورج ٹھہرایا گیا ہو علاوہ میرے ، (۲) آنحضرت کیلئے سورج ٹھہرایا جانے کے پہلے یہ ارشاد فرمایا گیا ہو (مرقاۃ $\frac{60}{8}$ مظاہر وغیرہ)

وقد تم الجزء الاول من التبیان الصریح لمشکوٰۃ المصابیح المسمّٰی بایضاح المشکوٰۃ بفضل اللّٰہ الملک الوھّاب باب قسم الغنائم والغلول فیھا و اسئل اللّٰہ سبحانہ ان یجعلہ خالصا لوجہہ الکریم [illegible] انہ سمیع قریب مجیب الدعوات

کلمات تشکر

۱۴۱۱ھ

از مولانا عبد الجلیل کوکب اوکیوی سلمہٗ
مدرس مدرسۂ یونسیہ فتح الاسلام مدوناگھاٹ ، راؤجان

پیام نو بہار آیا، عنادل چہچہاتے ہیں
گلاب و یاسمن گلشن میں ہر سو لہلہاتے ہیں

گل تحدیث کی بو سے معنبر ہے در و دیوار
نوا سازانِ اساتذہ عشرتوں کی لَے سراتے ہیں

ملا ہے تشنۂ جام حدیث مصطفےٰ کو آج
وہ مژدہ جسکی خوشیوں سے نہ دل پھولے سماتے ہیں

ہے غواص معانی کو نوید دلکشا آئی
صدف جو قطرۂ نیسان پی کر چھپتے جاتے ہیں

و یکدانہ درنایاب جس کی جستجو ہر جا
عروسی شان سے وہ آج لیلیٰ ہاتھوں میں آتے ہیں

طلبگار رموزِ شرع کو جس کی تمنا تھی
زسعیٔ حضرت الاستاذ وہ ارماں بر آتے ہیں

کریم النسل، فخر عصر حاضر، فائق اقران
رفیق احمد گرامیقدر انکا نام پاتے ہیں

حدیث و فقہ و تفسیر و ادب میں نازش گلشن
علوم دینیہ اس ذات پر عشرت مناتے ہیں

مدارس میں رواں ہیں جا بجا فیض قلم انکے
زمانے ایسی ہستی بعد صد صدیوں کے لاتے ہیں

لکھی ایضاح مشکوٰۃ آپنے جہد مسلسل سے
ضیائے سنت بیضا سے صفحے جگمگاتے ہیں

ہے تبیان صریح و باسلاست اسکے ہر جملے
کہ جس سے طالب دیں عالم دل کو سجاتے ہیں

مکرم کی کتابوں کی ہے ہند و پاک میں اک دھوم
جو طرز حسن تحریر اسکے بیاں دل لبھاتے ہیں

روایات اکابر اسے الٰہی ! ان سے زندہ رکھ
قدم ارباب دیں کے دہر میں یوں ڈگمگاتے ہیں

عنایت کر حیات خضر استاد مکرم کو
حدیث مصطفےٰ پر جو حیات اپنی لٹاتے ہیں

عطا کر کوکب عاصی کو یارب دولت عرفان
سے جا ومنزلت کا ثمر شیطان کھلاتے ہیں

فہرست مضامین ایضاح المشکوۃ

الطبعة الثانية

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

التبيان الصريح لمشكاة المصابيح

١٤١١ هـ

المسمى بـ

إيضاح المشكوٰة

الجزء الرابع

من تأليفات

فضيلة الشيخ مولانا رفيق أحمد رفيق المهروى ثم الفتيوى

استاذ الحديث والتفسير بالجامعة الإسلامية فتيه شيتاغونغ بنغلاديش

ابن إمام العصر شيخ الحديث السيد أحمد بارك الله في حياته

قام بالنشر

محمد رضوان غفر له

المكتبة الأشرفية شارع الجامعة الإسلامية، فتيه، شيتاغونغ بنغلاديش

باب الجزية

جزیہ کی تحقیق | جزیہ کے معنی جزاء اور بدلے کے ہیں کیونکہ کفار جو مستحق قتل تھے اس کی جزاء کے طور پر یہ دیا جاتا ہے اس لئے یہ جزیہ صرف ان آزاد عاقل مردوں پر واجب ہوتا ہے جو لڑنے اور جنگ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، بعض نے کہا یہ اجتزاء بمعنی اکتفاء سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ جزیہ کافروں کی جان و مال کی حفاظت کے معاملہ میں کفایت ہوجاتا ہے اور یہ فِعْلَةٌ کے وزن پر ہے جو ہیئت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ دیتے وقت ذلت و خواری کے ساتھ دینا پڑتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ: حتی یعطوا الجزیة عن ید وھم صاغرون (توبہ آیت ۲۹)

جزیہ اور خراج کے مابین فرق | جزیہ اس مال اور محصول کو کہتے ہیں جو کافروں کے نفوس اور ان کی ذات پر لگایا جاتا ہے

خراج اس محصول کو کہتے ہیں جو کفار کی زمینوں پر لگایا جاتا ہے۔

کفار عجم اور بت پرستوں پر جزیہ ہے | فی حدیث بجالة ولم یکن عمرؓ اخذ الجزیة من المجوس حتی شهد عبدالرحمٰن بن عوفؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اخذها من مجوس هجر۔ اہل کتاب اور مجوسیوں سے بالاتفاق جزیہ لیا جائے گا ہاں کفار اور بت پرستوں سے جزیہ لیا جائے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاهب | شوافعؒ فرماتے ہیں کہ کفار اور بت پرستوں سے جزیہ نہیں لیا جائیگا

دلیل شوافع | قوله تعالیٰ: من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیة (توبہ آیت ۲۹) اس آیت میں صرف اہل کتاب کا ذکر ہے اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار پر جزیہ نہیں ہاں مجوسیوں سے جزیہ لینا حضرت عبدالرحمٰن رضؓ کی حدیث مذکورہ کی بنا پر ہے۔

(۲) احناف فرماتے ہیں کفار عجم اور بت پرستوں سے جزیہ لیا جائے گا مگر خاص عرب کے

بُت پرستوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا ان کے لئے صرف دو صورتیں ہیں قتل یا اسلام کماقال اللہ تعالیٰ تقاتلونھم او یسلمون ۔ ای الی ان یسلموا۔ کیونکہ یہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں تمام قبائل عرب مسلمان ہو چکے تھے پھر اگر بُت پرستی ہوسکتی ہے تو صرف ارتداد سے ہوسکتی ہے اور مرتد بالاتفاق جزیہ دیکر قتل سے نہیں بچ سکتا ۔

دلائل احناف (۱) حدیث علقمة بن مرثد عن ابن بریدة عن ابیہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم کان اذا بعث سریة قال اذا لقیتم عدوکم من المشرکین فادعوھم الیٰ شھادة ان لا الٰہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ فان ابوا فادعوھم الیٰ اعطاء الجزیة (احکام القرآن) ذالك عام فی سائر المشرکین وخصصنا منھم مشرکی العرب بالاٰیة وسیرة النبی صلے اللہ علیہ وسلم فیھم ۔

(۲) جب کفار عجم اور بت پرستوں کو غلام بنانا جائز ہے تو ان سے جزیہ لینا بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ دونوں کا مقصد نفع مسلمین ہے ۔

جواب احناف کے نزدیک مفہوم مخالف قابل احتجاج نہیں خصوصاً شوافع جبکہ مجوسیوں کے متعلق مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں ۔ (التعلیق صفحہ ۳۰۹/۴ ، مرقاة صـ۶۶ ، معارف القرآن کاندھلویؒ صـ۳۱۱/۳ ، احکام القرآن) . . . .

جزیہ کی مقدار عن معاذ رضـ ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم لما وجھہٗ الیٰ الیمن امرہٗ ان یاخذ من کل حالم یعنی محتلم دینارا او عدلہ من المعافری

اگر باہمی مصالحت اور رضامندی سے جزیہ تعین ہو تو وہی ان سے لیا جانا متفق علیہ ہے کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران کے ساتھ ایسا ہی معاملہ فرمایا کہ ان کی پوری جماعت سے سالانہ دو ہزار حُلّے دینے پر عہد لیا تھا اسی طرح نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت فاروق اعظمؓ کا اس پر معاہدہ ہوا کہ ان کا جزیہ اسلامی زکوٰة کے حساب سے وصول کیا جائے مگر زکوٰة سے دوگنا ، اور اگر مسلمانوں نے کسی ملک کو جنگ کے ذریعے فتح کیا پھر وہاں کے باشندوں کی جائدادوں کو انہی کی ملکیت پر برقرار رکھا اور وہ

رعیت بنکر رہنے پر رضامند ہو گئے تو ان کے جزیہ کی مقدار کے بارے میں بین الائمہ اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) سفیان ثوریؒ، احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جزیہ کی کوئی خاص مقدار نہیں ہے جتنی مقدار امام وقت مناسب سمجھے مقرر کرے۔ (۲) شافعیؒ کے نزدیک تونگر اور تنگ دست میں کوئی فرق نہیں، ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر کوئی چیز لی جائے (۳) احنافؒ اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک متمول سے چار درہم اور متوسط الحال سے دو درہم اور تنگ دست جو تندرست ہو محنت اور صنعت و تجارت وغیرہ کے ذریعہ کماتا ہے اس سے ایک درہم ماہوار، یا اس کی قیمت لی جائے، اور جو بالکل مفلس یا معذور ہے ان سے کچھ بھی نہ لیا جائے، اس طرح عورتوں، بچوں اور بوڑھوں سے اور ان کے تارک الدنیا مذہبی پیشواؤں سے بھی کچھ نہ لیا جائے۔

دلیل ثوریؒ واحمدؒ آنحضرتﷺ سے مختلف مقدار پر جزیہ لینے کا ثبوت ہے جس طرح حدیث الباب میں ہر بالغ سے ایک دینار لینے کا حکم ہے اور اہل نجران سے دو ہزار حلّے پر معاہدہ ہونا ابھی مذکور ہو چکا۔

دلیل شوافعؒ حدیث الباب ہے کیونکہ آپﷺ نے بلافرق غنی اور فقیر ہر بالغ سے ایک دینار یا ایک دینار کا معافری کپڑا بطور جزیہ لینے کا حکم دیا۔

دلیل احناف ان عمرؓ وضع فی الجزیۃ علی رؤس الرجال علی الغنی ثمانیۃ واربعین وعلی المتوسط اربعۃ وعشرین وعلی الفقیر اثنی عشر ای درھما (مصنف ابن ابی شیبہ) ھذا منقول عن عثمانؓ وعلیؓ ولم ینکر احد من المھاجرین والانصار (ہدایہ ج۲ ص۵۹۴) پس اس تقسیم پر تمام صحابہ کا اجماع پایا گیا۔

جوابات (۱) ثوریؒ اور احمدؒ نے جو معاملات بطور استدلال پیش کئے تھے وہ تو اجماع صحابہ سے منسوخ ہو گئے۔ (۲) اور حدیث الباب کو باہمی مصالحت کی صورت پر حمل کیا جائے گا چونکہ یمن جنگ کے ذریعہ فتح نہیں ہوا تھا بلکہ یمن کے باشندے اپنے آپ کو مسلمانوں کے تسلط و اقتدار میں دیدیا تھا۔ (۳) یا کہا جائے اہل یمن چونکہ مالی طور پر خستہ حال تھے لہذا ان پر جزیہ کی وہی مقدار واجب کی گئی جو فقراء پر واجب کی جانی چاہئے تھی

(مرقاۃ ص۸؍۶۷، التعلیق ص۳؍۲۱ بذل المجہود باب فی اخذ الجزیۃ ص۱۳؍۲۷۹ جدید، معارف القرآن کاندھلوی ص۴؍۳۶۱)

لا تصلح قبلتان فی ارض واحدۃ کی تشریح (۱) ارض واحدۃ سے جزیرۃ العرب مراد ہے یعنی جزیرۃ العرب کو یہود و نصاری (جو دوسرے قبلہ والے ہیں) کے وجود سے بالکل پاک کرے تاکہ وہاں سوائے مسلمان کے کوئی نہ رہے۔

(۲) کسی ایک علاقے میں دو مذہب مساوات کی بنیاد پر نہیں ہونے چاہئے، یعنی مسلمان دار الحرب میں جزیہ دیکر یا ان کے تابع ہوکر رہنا زیبا نہیں، اسی طرح دار الاسلام میں دشمنان دین کو بغیر جزیہ کے سکونت اختیار نہ کرنے دے اور ادائے جزیہ کی صورت میں بھی انکو اس طرح سر اٹھانے کا موقع نہ دے کہ وہ علی الاعلان دار الاسلام کے بنیادی اصول و قوانین اور اسلامی عقائد و نظریات کے خلاف امور انجام دیں ورنہ ایمان و کفر کے مابین مساوات لازم آتی ہے۔

قولہ ولیس علی المسلم جزیۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے اور اس پر زمانۂ ماضیہ میں جزیہ باقی رہ گیا تھا تو اس سے وہ جزیہ مطالبہ نہ کیا جائے گا کیونکہ مسلمان پر جزیہ عائد نہیں ہوتا۔

اکیدر دومہ کا تعارف بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم خالد بن ولید الی اکیدر دومۃ، دومہ ایک شہر کا نام جو شام میں تبوک کے پاس واقع تھا اکیدر عیسائی، دومہ کا نواب تھا آنحضرتؐ وہاں پندرہ روز قیام فرمایا اور آنحضرتؐ کی فرمائش سے خالدؓ بن ولید اکیدر کو گرفتار کرکے لایا تھا اور آپؐ نے اس کو قتل نہیں کیا بلکہ اس پر جزیہ مقرر کیا، اکیدر اپنے قلعہ میں واپس جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دو ہزار اونٹ آٹھ سو گھوڑے چار سو زرہ چار سو نیزہ بھیجا، پھر بعد میں اللہ تعالٰی نے اس کو ہدایت بخشی اور وہ کامل مسلمان ہوگیا۔ (بذل المجہود ص۱۳؍۲۷۵ جدید تاریخ اسلام مصنفہ مولانا محمد میاں ص۱۳ وغیرہ)۔

یہود و نصاری سے مال تجارت پر عشر لینا عن حربؒ بن عبید اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال

انما العشور علی الیہود والنصاری ولیس علی المسلمین عشور

یعنی یہود اور نصاریٰ پر (مال تجارت میں) عشر (دسواں حصّہ) واجب ہے جبکہ مسلمانوں پر (چالیسواں حصّہ واجب ہے) عشر واجب نہیں ہے۔

(۱) امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق یہود ونصاریٰ پر جو عشر واجب ہوتا ہے یہ انکو ذمی بناتے وقت مصالحت ہونے کی بنیاد پر ہے۔ اگر ان کے ساتھ کوئی مصالحت نہ ہوئی ہو تو عشر نہیں صرف جزیہ واجب ہوگا۔

(۲) احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفار تجّار مسلم سے عشر لیتے ہیں تو مسلمان بھی تجّار کفار سے عشر لیں گے اگر وہ نہیں لیتے ہیں تو مسلمان بھی ان سے نہیں لیں گے، چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان: فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم اس کا مقتضی ہے۔ (الدرایۃ، مرقاۃ ص‌۷ ج۸، التعلیق ص۳۱۲ ج۴)۔

باب الصّلح

صُلح بمعنی سلامتی، دوستی، امن وامان، تصفیۂ باہمی اور ضد فساد، امام المسلمین کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ نظریۂ توحید کے مطابق عالمگیر امن کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کیلئے دشمن اقوام سے معاہدۂ صلح کرے خواہ مال کے ذریعہ ہو یا بغیر مال کے ہو، کما قال اللہ تعالیٰ: وان جنحوا للسلم فاجنح لھا۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶ھ میں کفار مکہ سے صلح کی جو صلح حدیبیہ کے نام سے معروف ہے جس کی تفصیل کتب تاریخ میں مرقوم ہے۔

صلح حدیبیہ میں عدد صحابہ کے متعلق مختلف روایات (س، مسلم ۱۹۸۶ء، سرکاری)

عن المسور بن مخرمۃ و مروان بن الحکم قالا خرج النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ ماۃ من اصحابہ، ۔

حدیبیہ مکۂ مکرّمہ سے مغربی جانب تقریباً پندرہ سولہ میل کے فاصلے پر واقع ایک جگہ کا نام ہے یہ اصل میں ایک کنواں یا ایک درخت کا نام تھا اسی نام سے وہ جگہ مشہور ہوگئی، یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ فتح مبین اور بیعت

رضوان کی مقدس تاریخ وابستہ ہے، یہ صلح اسلامی فتوحات کا دیباچہ اور مقدمہ تھا.....

بضع اس کا اطلاق تین سے نو تک کی تعداد پر ہوتا ہے لہٰذا اس کے معنی ہزار سے کچھ اوپر، یہاں تعداد کو مبہم اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ ہزار سے زائد کے بارے میں روایات مختلف ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضؓ کی روایت میں تیرہ سو ۱۳۰۰، حضرت جابر رضؓ کی ایک روایت میں چودہ سو ۱۴۰۰ اور ان کی دوسری روایت میں پندرہ سو ۱۵۰۰ آدمی مروی ہیں۔

وجوہ تطبیق (۱) ابتداء میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تیرہ سو ۱۳۰۰ صحابہ لے کر روانہ ہوئے بعد میں مختلف مراحل پر زیادہ ہوتے گئے یہاں تک کہ آخر میں پندرہ سو ۱۵۰۰ تک پہنچ گئے جس وقت جو تعداد شمار میں آئی اس کو بیان کر دیا (ہٰذا ارجح)

(۲) یا یوں کہا جائے جنگ کے لائق تیرہ سو ۱۳۰۰ تھے اور سب ملکر چودہ سو ۱۴۰۰ یا پندرہ سو ۱۵۰۰ تھے۔

(۳) لشکر میں احرار تیرہ سو ۱۳۰۰ تھے اور غلاموں کی تعداد دو سو ۲۰۰ تھی، بیہقیؒ نے کہا میرا میلان چودہ سو کی طرف ہے، حاکم نے کہا میرا رجحان پندرہ سو کی طرف ہے ......

بَابُ اِخْرَاجِ الْیَهُوْدِ مِنْ جَزِیْرَةِ الْعَرَبِ

جزیرۃ | ہم خشکی کا وہ قطعہ جس کی چاروں طرف پانی ہو۔ دیپ، جمع جزائر .....

جزیرہ نما | ہم خشکی کا وہ قطعہ جس کی تین طرف پانی ہو اور چوتھی طرف خشکی سے ملی ہوئی ہو۔

جزیرۃ العرب | خشکی کا وہ علاقہ جس کو بحر ہند بحر شام یعنی بحر قلزم وغیرہ اور دجلہ و فرات نے گھیر رکھا ہے اس کو جزیرۃ العرب کہا جاتا ہے کیونکہ اس کی شمالی جانب ملک شام سے متصل ہے، یا کہا جائے جزیرۃ العرب کا اطلاق ایشیا براعظم کا وہ خطہ جو لمبائی میں عدن سے ریف عراق تک اور چوڑائی میں جدہ سے شام کی سرحد تک ہے۔ (مرقاۃ)

نحن فی المسجد کی تشریح | عن ابی ہریرۃؓ قال بینما نحن فی المسجد .... یعنی حضرت ابو ہریرۃؓ فرماتے ہیں کہ ایکدن ہم لوگ جبکہ مسجد نبوی میں بیٹھے ہوئے تھے۔

اشکال | یہود بنی نضیر کی جلاوطنی ۴ھ میں اور یہود بنو قریظہ کے قتل و اجلاء ۵ھ میں ہوا اور راوی حدیث ابوہریرہؓ کا اسلام لانا ۷ھ میں ہوا تھا اب کس طرح ابوہریرہؓ مسجد نبوی میں حاضر رہنے کا دعویٰ فرمار ہے ہیں ؟

جواب | یہ حدیث بنو قریظہ اور بنو نضیر کی جلاوطنی کے متعلق نہیں ہے بلکہ یہود کے دوسرے شاخ بنی قینقاع کے متعلق ہے اور یہ واقعہ حضرت ابوہریرہؓ مسلمان ہونے کے بعد وجود میں آیا ہے ۔

قولہٗ بیت المدراس | مدراس بکسر المیم کالمکثار صیغہ مبالغہ بمعنی بہت زیادہ درس دینے والا یعنی اس گھر میں رہنے والے پادری اپنی مذہبی کتابیں لوگوں کو زیادہ درس دیتے تھے، بعض نے کہا مدراس کے معنے وہ جگہ جس میں پڑھایا جائے یعنی مدرسہ کے معنی میں استعمال ہوا اسوقت اضافۃ الموصوف الی الصفۃ ہوگا۔ (التعلیق صفہ ۳۲۰/۴ مرقاۃ صفہ ۹۵/۸ وغیرہ)

مصداق مشرکین | فی حدیث ابن عباسؓ اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب ، ابن ملکؒ فرماتے ہیں یہاں مشرکین سے یہود اور نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ یہود عزیرؑ کو اور نصاریٰ عیسیٰؑ کو ابن اللہ کہنے کیوجہ سے مشرکین کے اندر داخل ہیں، جب اہل کتاب کے متعلق جلاوطنی کا حکم ہو رہا تو بطریق اولیٰ بت پرست اور مجوس کا اجلاء ضروری ہوگا، چنانچہ سرزمین عرب مرکز اسلام اور قلب اسلام ہے وہاں کسی قسم کی بُت پرستی اور شرک کی گنجائش نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حکم حجاز کے ساتھ خاص ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک پورے سرزمین عرب مراد ہے کیونکہ جزیرۃ العرب عام ہے اس کو بلا دلیل خاص کرنا جائز نہیں ۔

بَابُ الفَیِٔ

فیٔ کا مفہوم قرآن مجید میں اسطرح ہے وما افاء اللہ علی رسولہ منھم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب ، الحشر آیۃ ۶ جو مال اللہ تعالیٰ نے ان (کفار) کے قبضے سے نکال کر اپنے رسول کی طرف لوٹا دئے اور وہ ایسے مال نہیں ہیں جن پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہوں"۔

فیٔ اور غنیمت کے مابین فرق | جنگی کاروائی (Warlike operation) کے بغیر کفار مغلوب اور مرعوب ہوکر ہتھیار ڈال دیئے ہو یا

بطور مصالحت جزیہ اور خراج کی صورت میں جو اموال حاصل ہوئے ہو خواہ یہ منقولہ ہو یا غیر منقولہ اس کو فئ کہا جاتا ہے، اور جو مال کفار سے جہاد اور قتال کے نتیجہ میں مسلمانوں کے ہاتھ آئے اسکو مال غنیمت کہا جاتا ہے۔

مال فئ رسول اللہ صلعم کی تحویل میں | جمہور ائمہ (سوائے شافعیؒ) کے نزدیک خمس فقط مال غنیمت کیلئے خاص ہے۔

قولہ تعالیٰ: واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ (الآیۃ) مال فئ میں خمس نہیں ہاں دونوں کا حکم یہ ہے کہ سب اموال درحقیقت رسول اللہ صلے اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد خلفائے راشدین کی تحویل اور ان کے مکمل اختیار میں ہوتے ہیں وہ چاہیں تو ان سب اموال کو عام مسلمانوں کے مفاد کے لئے روک لیں اور بیت المال میں جمع کر لیں کسی کو کچھ نہ دیں اور چاہیں تقسیم کر دیں البتہ تقسیم کئے جاویں تو ..... (۱) رسول (۲) ذوی القربیٰ (۳) یتیم (۴) مسکین (۵) مسافر ان پانچ اقسام میں دائر رہیں گے پھر رسول اللہ صلعم کا جو حصّہ اس مال میں رکھا گیا تھا وہ آپ کی وفات کے بعد ختم ہوگیا کیونکہ آپؐ ذاتی حوائج بشریہ سے مبرّا ہوگئے اور رسول اللہ کے ذوی القربیٰ کو اس مال میں سے دینے کی وجہ یہ تھی کہ ایک نصرت رسول اس لحاظ سے اغنیاء ذوی القربیٰ کو بھی اس میں سے حصّہ دیا جاتا تھا۔

دوسرے یہ کہ رسول اللہ صلعم کے ذوی القربیٰ پر مال صدقہ حرام کر دیا گیا ہے تو ان کے فقراء و مساکین کو صدقہ و مساکین کو صدقہ کے بدلہ میں مال فئ سے حصّہ دیا جاتا تھا آنحضرت صلعم کی وفات کے بعد نصرت و امداد کا سلسلہ ختم ہوگیا، لہذا اغنیاء ذوی القربیٰ کا حصّہ بھی حصّہ رسول کی طرح ختم ہوگیا چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں پہلے دو حصّے ساقط کر کے صرف باقی تین حصّے فئ کی حقداروں میں شامل رہنے دیئے گئے البتہ فقراء ذوی القربیٰ کا حصہ بوجہ فقر و احتیاج کے اس مال میں باقی رہا اور وہ دوسرے فقراء اور مساکین کے مقابلہ میں مقدم رکھے جاویں گے، حسنؓ بن محمدؒ بن حنفیہؒ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد رسول اور ذوی القربیٰ کے حصّے کے متعلق اختلاف رای ہوگیا تھا بعض کی رائے تھی کہ پہلا حصّہ

خلفاء کو ملنا چاہیے اور بعض کی رائے تھی کہ دوسرا حصہ آنحضرتؐ کے ذوی القربیٰ کو ملنا چاہیے اس بنیاد پر بعض اہل بیت نے بعض اموال کو طلب کیا جس کا تذکرہ احادیث میں ملتا ہے ۔ (معارف القرآن صفحہ ۳۶۱/۸ ، ہدایہ، مرقات وغیرہ ۔)

قضیۂ اموال بنو نضیر میں حضرت عمرؓ کا استدلال

وعنہ (ای مالک بن اوس) قال کان فیما احتج بہ عمرؓ

ان قال کانت لرسول اللّٰہ ثلث صفایا الخ ۔ یعنی حضرت عمرؓ نے جس بات سے استدلال کیا وہ یہ تھی کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس تین صفایا تھیں ...... (۱) بنو نضیر (۲) خیبر (۳) فدک، یہاں "جس بات سے استدلال کیا" فرما کے ۔ ایک واقعہ کی طرف اشارہ کر رہا، اس کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ اموال بنو نضیر یعنی جائداد مدینہ اور فدک وخیبر کے محاصل پر ظاہراً آپؐ کا تصرف مالکانہ تھا مگر درحقیقت متولیانہ تھا کیونکہ یہ زمینیں اللہ کی تھیں آپؐ بحکم خداوندی اس کا متولی تھے حضرات اہل بیت کو آپ کی وفات کے بعد یہ خیال ہوا کہ زمینیں رسول اللہ صلعم کی ملکیت اور ذاتی جائداد تھیں اس لئے بطور وراثت اہل بیت پر تقسیم ہونی چاہئیں چنانچہ حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ اموال بنو نضیر کے بارے میں اپنا مطالبہ لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آئے تو حضرت عمرؓ نے ان کے مطالبہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ۔ اور ان کے متعلق اس حدیث میں مذکور شدہ تفصیل بیان کی چونکہ اس تفصیل کے بیان کے وقت دوسرے صحابہ بھی موجود تھے جن میں سے کسی نے بھی عمرؓ کی بیان کردہ تفصیل کی تردید نہیں کی اس لئے یہ بات ان کے فیصلے کی دلیل قرار پائی البتہ تالیف قلوب کے لئے ان دونوں کو اموال بنو نضیر کا متولی بنا دیا اور ان دونوں حضرات سے یہ عہد لیا کہ تم اس کی آمدنی کو ان ہی مصارف میں خرچ کرنا جہاں جہاں آنحضرتؐ خرچ کیا کرتے تھے اور ان پر یہ بات واضح کر دی کہ یہ میراث نہیں بلکہ وقف ہے ان دونوں حضرات نے اس صورت کو منظور کر لیا اور مشترکہ طور پر بغیر تملک کے اس جائداد کے متولی اور ناظم ہو گئے مگر اشتراک کی بنا پر ان کے مابین کبھی کبھی اختلاف ہو جاتا تھا چنانچہ بخاریؒ نے کتاب المغازی صفحہ ۵۷۵/۲ میں بنو نضیر کے واقعہ کے تحت نقل کی ہے فاستبّ علیؓ و عباسؓ اس نزاع کے فیصلے کے لئے دونوں حضرت عمرؓ کے پاس جا کر یہ درخواست کئے کہ تولیت کو تقسیم کر دیں

مگر حضرت عمرؓ نے اس سے صاف انکار کر دیا اور انتہائی فراست سے کام لیا اور فرمایا کہ یہ تو قیامت تک نہیں ہو سکیگا کیونکہ تقسیم تولیت تقسیم میراث کی صورت کے مشابہ ہوگی جسکی وجہ سے ان کے بعد آنے والے وارثین میراث کا دعویٰ کر بیٹھیں گے بعد میں حضرت علیؓ نے حضرت عباسؓ کا قبضہ اٹھا دیا اور تمام جائداد پر حضرت علیؓ قابض ہو گئے اور اپنی صواب دید سے اس کا انتظام فرمایا ان کے بعد حضرت حسنؓ بن علیؓ کے قبضے میں آیا ان کے بعد حضرت حسینؓ پھر علیؓ بن حسینؓ اور حسنؓ بن حسینؓ کے قبضے میں رہا کہ یہ دونوں باری باری اسکو اپنے قبضے میں رکھتے تھے ان کے بعد زید بن حسن کے پاس آ گیا'

منازعتِ صحابہ کے متعلق شبہ اور اس کا ازالہ | فاستب علیؓ وعباسؓ کی تشریح میں امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ تحریر فرماتے ہیں : ولا غرو فی السباب بینہما فانہ من طباع الناس منذ خلق الزمان ان احدہما اذا خاصم صاحبہ یرفع الکلام ویخفض فیہ وتحدث فیہ شدۃ وغلظۃ ولیس من الطریق الصحیح ان یقطع النظر عن الخارج فقد وقع بین الصحابۃ ایضا ما یقع بیننا فانہم کانوا بشرًا نعم لم یکن نزاعہم وسبابہم لطمع او ہوًی بل کانوا ابتغاءً لوجہ اللہ تعالیٰ وتبعا لرضاہ بخلافہ فینا وھذا ھو الفرق (فیض الباری جـ۴ صـ۹۴)۔

الحاصل : ایک جائداد کے دو منتظم ہونے سے اختلاف رائے کی بنا پر آپس میں سب وشتم پایا جانا بتقاضائے بشریت کوئی مستبعد چیز نہیں ۔

دوسرا شبہ اور اس کا ازالہ | حضرت علی کرم اللہ وجہہ شیعوں کے نزدیک معصوم اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک محفوظ ہیں اب یہ کسطرح جائز ہو کہ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ پر غلبہ حاصل کر کے تمام جائداد پر قابض ہو جائے ؟ کیا یہ ظلم نہیں ؟ اس کا ازالہ یہ ہے کہ وہ [illegible] اللہ تعالیٰ کی تھیں کیونکہ یہ وقف [illegible] سے تھیں کسی کے ملک ومیراث تھیں لہذا دونوں [illegible] تھے اور ایک متولی دوسرے متولی کے قبضہ کو اٹھا دینا ناجائز اور ظلم نہیں بلکہ ایسا [illegible] کرنا قرین مصلحت ہوتا ہے' ہاں ان جائداد کے ساتھ وراثت کا تعلق نہ ہونا چاہیے اور [illegible] متعبد

چیز نہیں کیونکہ غیر مسلم قوم برٹش کے قانون میں بھی جو آزادی سے پہلے ہندوستان میں رائج تھا کہ گورنر جنرل کو کسی جدّ وجہد کے بغیر تحائف کی شکل میں جو کچھ حاصل ہوتا تھا یا اس کی بیگم کو گورنر جنرل کی خوشنودی حاصل کرنے کیلئے جو کچھ تحفے دئے جاتے تھے وہ حکومت ہی کی ملکیت میں ہوتے تھے اور وہ خزانۂ عامرہ میں جمع کر دینا پڑتا تھا' یہ اصل تو برطانوی حکومت نے اسلام ہی کے اصول سے اخذ کیا ہے ۱۲

قولہٗ صفایا یہ صفیۃ کی جمع ہے بمعنی منتخب چیز یہاں مراد مال غنیمت کی تقسیم کے پہلے امام وقت اسمیں سے کوئی چیز اپنے لئے منتخب کر لینا۔ یہ بات آنحضرت صلعم کے لئے مخصوص تھی آپ صلعم کے بعد کسی امام کیلئے جائز نہیں (بذل المجہود، سیرت مصطفٰی صفحہ ۲۳۹/۳ معارف القرآن صفحہ ۳۶۸ مرقاۃ صفحہ ۹۶/۸)

مال فدک اور حضرت فاطمہ رضؓ

فی حدیث مغیرۃ بن شعبۃ وان فاطمۃ سألتہ ان یجعلھا لھا فابی "... ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی تھی کہ فدک (خیبر کا معمولی سا ایک باغ جو بطور صفی آپ صلعم نے لے لیا تھا) کو میرے نام کر دیجئے یا اسکی آمدنی میں سے میرا بھی حصّہ مقرر کر دیجئے لیکن آپ صلعم نے ان کی درخواست کو رد کر دیا'' یعنی حضرت فاطمہ رضؓ نے اپنی تنگدستی یا تبرک نبوی یا یادگار پدری کی بنا پر مانگا تھا مگر آپ صلعم نے بوجہ وقف کے انکار کیا آپ صلعم کی وفات کے بعد صدیق اکبر رضؓ سے بطور میراث مانگا تھا لیکن صدیق اکبر رضؓ نے لا نورث ما ترکناہ صدقۃ بخاری صفحہ ۴۳۵ کی حدیث پیش کی اور دینے سے انکار کیا، حضرت سیّدہ رضؓ یہ سنکر بتقاضائے طبیعت بشریہ نادم یا غمگین ہوئیں، چنانچہ روایت میں اسطرح ہے فغضبت فاطمۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فھجرت ابابکر فلم تزل مھاجرتہ حتیٰ توفیت (بخاری صفحہ ۴۳۵ باب الخمس)۔

سوال صدیق اکبر رضؓ تو ارشاد نبوی کی بنا پر مجبور ومعذور تھے لیکن حضرت فاطمہ رضؓ انکے ساتھ حیات کے آخری لمحہ تک سلام وکلام کا ترک کر دینا یہ کیسی بات ہے ؟......

جوابات شیعہ کے نزدیک چونکہ حضرت فاطمہ معصوم تھیں اس لئے اشکال انکے مسلک پر شدید ہے اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک حضرت سیّدہ محفوظہ تھیں اس لئے ان پر اشکال زیادہ شدید نہیں تاہم اہل السنۃ والجماعۃ ان کی برأت اور نزاہت

کے لئے فرماتے ہیں۔ (۱) روایت مذکورہ میں گو غضبت آئی ہے لیکن بخاری ص۲/۶۰۹ و مسلم کی دوسری روایات میں فوجدت فاطمۃ کا لفظ آیا ہے اور لفظ وجدت جس طرح بمعنی "غضبت" آتا ہے اسی طرح بمعنی "حزنت" بھی آتا ہے اور غضبت کی روایت، روایت بالمعنی ہے کیونکہ روایت فدک اصل میں صرف تین صحابہ سے مروی ہے۔ (۱) عائشہ رضؓ (۲) ابوہریرہؓ (۳) ابوالطفیل رضؓ، آخری دونوں حضرات کی روایت میں "غضبت" کا نام و نشان بھی نہیں اور یہ لفظ عائشہ رضؓ سے بذریعہ زہریؒ مروی ہے اور زہریؒ کے متعدد شاگردوں میں سے بعض نے کسی جگہ اس کا ذکر کیا ہے اور کسی جگہ نہ کیا، اور جہاں جہاں اس کا ذکر ہے اس میں خود سیدہ رضؓ کی زبان سے کسی صحیح روایت میں ان کا غضبناک ہونا ثابت نہیں اور یہ تو فعل قلب ہے جب تک ظاہر نہ کیجاوے دوسرے شخص کو اسکی خبر نہیں ہوسکتی البتہ قرائن سے دوسرا شخص قیاس کرسکتا ہے تو قیاس و اندازہ سے راوی نے ناراضگی سمجھ کر "غضبت" روایت کیا ہے جو اس کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے، کیونکہ قرائن خارجی سے نتیجہ نکالنے میں کبھی بڑوں سے بھی ایسی بات ہو جاتی ہے جیسے موسیٰؑ نے کوہ طور سے واپسی پر یہ سمجھا کہ ہارون علیہ السلام نے ان کے پیچھے قوم کی خبر گیری میں انکے حکم کی اچھی طرح تعمیل نہیں کی حتی کہ غصّہ میں ہارون علیہ السلام کی داڑھی اور سر کا بال پکڑ کر کھینچے، حالانکہ ہارون علیہ السلام بالکل بے قصور تھے اور موسیٰ علیہ السلام کا یہ اندازہ ہارون علیہ السلام کی بابت درست نہ تھا۔

بخاری شریف کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا راوی ثقہ، عادل ہیں وضاع و کذاب نہیں ان میں سے اگر ایک سے خطا اجتہادی یا غلط فہمی ہو جائے تو ان کی صداقت و عدالت کے خلاف نہیں اور نہ اس سے کتاب کی صحت پر حرف آتا ہے، بالغرض اگر ناراضگی کا واقعہ ہوتا تو صحابہ و تابعین اور اہل بیت میں اسکی شہرت ہوتی لیکن زہریؒ کے بعض شاگردوں کے علاوہ اور کوئی اس کو ذکر نہیں کرتا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناراضگی کا کوئی واقعہ نہیں تھا۔

(۲) عقل و درایت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سیدہؓ جن کا لقب "بتول" یعنی تارک الدنیا خاتون جنت اور مخدومہ کائنات ہو، صدیق اکبر رضؓ سے حدیث رسول سنکر ہرگز ناراض

نہ ہوں بلکہ راضی اور خوش ہوں چنانچہ شیعہ کی معتبر کتابیں (۱) شرح نہج البلاغہ مصنفہ ابن میسم بحرانی ص۵۴۳ جزء ۳۵ من کتابہ الی عثمان بن حنیف (۲) شرح نہج البلاغہ مصنفہ ابن ابی الحدید ص۲۹۶ ج۱۶ ۔ (۳) درۂ نجفیہ مطبوعہ طہران ص۳۳۲ وغیرہا میں سیدہؓ کی رضا مندی کی روایات اور واقعات بھی ثابت ہیں ۔

(۳) اگر شیر خدا علی مرتضٰیؓ جیسے کامل الایمان کے سامنے سیدہ کی ناراضگی ثابت ہوتی تو صدیقؓ کے ہاتھ پر کیوں بیعت فرماتے اور کیوں ان کے پیچھے نمازیں پڑھتے ؟

روایت مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ لا نورث ما ترکناہ صدقۃ کو سنانے کے بعد ایک گونہ ندامت اور رنج لاحق ہوا پس اسی خجالت وندامت میں فاطمہؓ کو علالت کا سلسلہ شروع ہوگیا جس کے باعث صدیق اکبرؓ سے ملنا جلنا بدستور سابق نہ رہا ہو لیکن عام ملاقات میں سلام و کلام ہوتا رہا ہو ۔

(۴) مہاجرت سے مراد فدک کے بارے میں کوئی کلام نہیں فرمایا : کما قال الفاضل الکشمیریؒ واما عدم کلام فاطمۃؓ ایاہ حتی ماتت فالمراد منہ کلامھا فی امر فدک (فیض الباری ص۹۴ ج۴) وعن معمرؒ فلم تکلمہ فی ذالک المال وکذا نقل الترمذی عن بعض مشائخہ ای فی ھذا المیراث ۔

(۵) لو صح غضبھا مع احتجاج ابی بکر بالحدیث المذکور فکانھا اعتقدت تخصیص العموم فی قولہ لا نورث الخ ورأت ان منافع ما خلفہ من ارض وعقار لا تمنع ان یورث عنہ وتمسک ابوبکر بالعموم واختلفا فی اثر محتمل للتاویل (بخاری ص۴۳۵ ج۱ ، حاشیہ ۱۰ بتغیر یسیر)

(۶) نیز صدیق اکبر تو حضرت فاطمہؓ کے محرم نہ تھے جن کے ساتھ ہمیشہ سلام و کلام کا اتفاق ہوتا اور چھ مہینے کے اندر ملنے اور کلام کا موقع ہی کتنا ملا ۔

(۷) یہ اگر تسلیم بھی کی جائے کہ حضرت فاطمہؓ مال فدک کے متعلق صدیق اکبرؓ سے لاعلمی یا غلط فہمی کی بنا پر رنجیدہ اور ناراض ہوئیں تو یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون علیہ السلام پر غصہ ہونے کے مماثل ہے وہ دونوں تو بالاتفاق معصوم ہیں ، جسطرح وہ دونوں نبی ماجور اور معذور تھے اس طرح اس میراث کے مقدمہ میں

ابوبکرؓ اور فاطمہؓ بھی بے قصور اور ماجور ہیں ۔

تیسرا شبہ اور اس کا ازالہ | اہل تشیّع کہتے ہیں کہ حضرت فاطمۃ الزہرؓاء حضرت صدیق اکبرؓ پر غصہ ہوئیں اور حدیث میں" فاطمۃ بضعۃ منی من اغضبھا فقد اغضبنی" وارد ہے' اب اسکی کیا تاویل ہو سکتی ہے؟

جوابات | قال الشاہ عبد العزیزؒ الدہلوی وکیف یقصد اغضاب تلک البضعۃ الطاہرۃ وقد کان یقول لہا مرارًا " واللہ یا ابنۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان قرابۃ رسول اللہ ﷺ احب ان اصل من قرابتی ......

(التحفۃ الاثنی عشریۃ ص۴۴۶) ....

الغرض : صدیق اکبر اسی حدیث کے تحت داخل نہیں کیونکہ غضب اور اغضاب میں فرق ہے' غضب کے معنی غصہ ہونے کے ہیں اور اغضاب کے معنی دوسرے کو جان بوجھ کر ناراض کرنے کے ہیں' صدیق اکبرؓ نے معاذ اللہ فاطمہؓ کو ناراض نہیں کیا بلکہ ارشاد نبویؐ کی تعمیل کی ۔

(۲) فاطمہؓ کو ناراض کرنے کے متعلق صدیق اکبر پر جو الزام دیا جارہا ہے اس سے بڑا الزام تو علیؓ پر بھی وارد ہو رہا چنانچہ صحیح روایت میں آتا ہے : ان علیؓ ابن ابی طالب خطب بنت ابی جھل علی فاطمۃ الخ (بخاری ص۴۳۲)

یعنی حضرت علیؓ نے جب ابو جہل کی بیٹی سے نکاح کا ارادہ کیا تھا اسوقت فاطمہؓ ناراض ہوئیں جس پر آنحضرتؐ نے خطبہ میں حدیث مذکور کو ارشاد فرمایا ہاں بعض روایت میں دوسرے الفاظ بھی وارد ہیں اب آپ فرمائیے کہ حضرت علیؓ نے کس بنا پر ارادہ فرمایا تھا' صدیق اکبر کے پاس تو ارشاد نبوی کا سہارا تھا' حضرت علیؓ کے پاس کیا سہارا تھا ؟

(۳) علامہ ابن کثیرؒ نہایت عمدہ' معتبر' مضبوط اور صحیح سند سے نقل فرماتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ حضرت فاطمہؓ کی خدمت میں حضرت علیؓ کی موجودگی میں گئے اور کہا " اللہ کی قسم ! میں اپنا گھر بار' مال اور اہل و عیال قوم و برادری سب کچھ اللہ تعالےٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کی رضا جوئی اور تم اہل بیت نبوت کی رضا جوئی کے لئے چھوڑ آیا تھا جس سے سیدہؓ کو خوش کیا تو سیدہ رضؓ نہایت

راضی اور خوش ہوگئیں (البدایہ والنہایہ ص۲۸۹ ج۵)

چوتھا شبہ اور اس کا حل

صدیق اکبرؓ کو حضرت فاطمہؓ کی وفات کا علم کیوں نہیں ہوا اور ان کے جنازہ میں کیوں شریک نہیں ہوا؟.....

اس کا حل یہ ہے۔ (۱) جب کہ صدیق اکبرؓ کی اہلیہ اسمٰء بنت عمیسؓ سیّدہ کی تیمار دار اور ہر وقت بیماری میں خدمت گار تھیں اور تجہیز و تکفین اور غسل سیّدہؓ کا کام بھی صدیقؓ کی بیوی نے سرانجام دیا اور ان کے جنازہ کے پردہ کا گہوارہ بھی صدیقؓ کی بیوی نے بنایا لہٰذا صدیق اکبر پر یہ الزام لگانا بالکل غلط ہے اور کسی روایت سے یہ ثابت نہیں کہ صدیق اکبرؓ نے سیّدہؓ کا جنازہ نہیں پڑھا بلکہ بعض روایات میں ہے کہ صدیق اکبرؓ سیّدہ کے جنازہ کے امام تھے جیسے طبقات ابن سعد ص۲۹ ج۸ میں ثابت ہے:۔

"عن حماد عن ابراهيم قال صلى ابوبكر الصدّيق على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكبر عليها اربعًا" اسطرح "كنز العمال" كتاب الفضائل من قسم الافعال ص۳۱۸ ج۶ اور سیرت حلبیہ ص۳۹۱ ج۳ وغیرہ میں صدیق اکبرؓ کا حضرت فاطمہؓ کے جنازہ کے امام ہونے پر تصریح موجود ہے۔

(۲) اصولی طور پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ روایاتِ نفی پر روایات اثبات کو ترجیح ہوتی ہے تو اس سے بھی یہ ثابت ہوگیا کہ جن روایات میں حضرت علیؓ یا حضرت عباسؓ کے متعلق "صَلّٰی علیھا" کے الفاظ وارد ہیں تو ان سے جنازہ پڑھنا مراد ہے امامت مراد نہیں۔

(۳) اگر یہ تسلیم بھی کی جائے کہ صدیق اکبرؓ کسی عذر کی بنا پر جنازہ میں حاضر نہ ہو سکے تاہم اس سے اہل تشیع کو صدیق اکبر پر یہ الزام لگانا کس طرح جائز ہو؟ کہ فاطمہؓ نے وصیت کی تھی کہ میرا جنازہ صدیق اکبر نہ پڑھائے کیونکہ کسی حدیث سے یہ بات تو ثابت نہیں ہاں یہ ثابت ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے وصیت کی تھی کہ میرا جنازہ رات میں ہو تا کہ تستر اور پردہ کی زیادہ رعایت ہو (سیرت مصطفٰی ص۲۴۲ ج۳)، (ازالۃ الشک عن مسئلۃ فدک وغیرہما)

"ملّا باقر مجلسی (شیعی مصنف) حق الیقین میں لکھتے ہیں کہ" بعد از غصب فدک حضرت امیر المؤمنین علی بہ ابوبکر نامہ نوشت در نہایت شدت و حدّت و تہدید و وعید بسیار...

ذراں درج نمود چوں ابوبکر نامہ راخواند بسیار ترسید و خواست کہ فدک را و خلافت را ہر دو ردکند" یعنی حضرت علیؓ کے ایک خط سے حضرت ابوبکر صدیق رضا ایسے ڈر گئے کہ فدک اور خلافت چھوڑنے پر تیار ہوئے اسی طرح شیعوں نے ہزار ہا بہتان تراشی کی ہے (آیات بینات ص۲۳۳ ج۱)

کتاب الصید والذبائح

الصید مصدر ہے بم شکار کرنا اور وہ کبھی اسم مفعول یعنی مصید کے معنی پر بھی اطلاق ہوتا ہے بم شکار کیا ہوا جانور ۔ ذبائح ۔ ذبیحۃ کی جمع ہے بم مذبوحۃ، اللہ تعالے نے فرماتے ہیں ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا (بقرۃ آیت ۲۹) —
" وہی ایک پاک ذات ہے کہ جس نے پیدا کیا تمہارے منافع اور فوائد کیلئے جو کچھ زمین میں ہے سب کے سب" اب غور کیجئے کہ حاجات انسانی میں اکل و شرب ایسی بڑی حاجت ہے کہ ان کے بغیر انسان کی زندگانی مشکل ہے اور ماکول چیزوں میں سب سے زیادہ نافع انسان کیلئے حیوانات ہیں

انسان کی وضع جبلی گوشت کھانیکو مقتضی ھے

معلوم رہے حیوانات وغیرہ کا گوشت لذیذ، نافع اور مقوی ہونے میں سب متفق ہیں لہذا انسان جو افضل المخلوقات ہیں اسکو کھانا ان کے لئے جائز ہونا چاہئے، اس سلسلے میں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (ہنود جو اس کے منکر ہیں ان کے رد کرتے ہوئے) تحریر فرماتے ہیں کہ جتنے جانور ہیں انکی وضع جبلی کے لحاظ سے ہر ایک قسم میں وہ بات پائی جاتی ہے جو دوسرے میں نہیں، اب اگر ہر جاندار کی خوراک کے متعلق غور کیا جائے تو یہ خوراک پرند اور چرند میں مختلف وضع کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے مثلاً پرندوں میں جنکی نوک ترچھی ہے ان کی خوراک گوشت ہے اور جنکی نوک سیدھی وہ گوشت کے گرد نہیں پھرتے اور اگر اس قاعدہ سے ایک دو مستثنیٰ ہوں تو وہ ہمارے مطلب میں مخل نہیں اور چوپایوں میں گوشت خوری کی یہ وضع رکھی گئی ہے کہ انکے

دو نکیلے اور ڈاڑھیں کچھ گول ہوتی ہیں اور جنکی خوراک گھانس وغیرہ ہے انکی ڈاڑھیں چپٹی ہوتی ہیں، گو بعضوں کے نیش مثل کیلوں کے مُونٹے ہیں جیسے اونٹ اور گھوڑے کے، مگر داڑھوں کی شکل گائے بیل اور اونٹ کی یکساں ہے اور یہ ایسی پہچان ہے کہ اگر چوپایہ سامنے نہ ہو صرف اسکی ڈاڑھیں پیش کی جائیں تو پہچان سکتی ہے کہ اسکی خوراک گوشت ہے یا گھانس اور گوشت خوری انسانی فطرت ہے پھر چونکہ آدمی بھی ایک جاندار غیر پرند ہے تو اسکی ڈاڑھوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مثل ان جانوروں کے ہیں جو گوشت کھاتے ہیں گھانس کھانے والوں کے سے نہیں، اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس کی وضع جبلی گوشت کھانے کو مقتضی ہے اور اسی وجہ سے تمام دنیا میں کوئی ملک ایسا نہ پاؤگے جس کے باشندے بالکل گوشت کے تارک ہوں۔ (التحفۃ اللحمیہ صـ ۱۵)

کتّے وغیرہ تعلیم یافتہ ہونے کیلئے تین شرطیں ہیں

س ہر کاری، مسلم سنہ ۱۹۸۶ء.. بخاری ۰ سنہ ۱۹۹۰ء ....

یہ بات متفق علیہ ہے کہ شکاری جانوروں کے شکار کیا ہوا جانور انسان کے لئے کھانا جائز ہے یعنی کتے، چیتے، باز، شکرے اور تمام وہ درندے پرندے جن سے انسان شکار کی خدمت لیتا ہے بشرطیکہ وہ تعلیم یافتہ ہو ....

کَمَا قَالَ اللہُ تعالیٰ: وما علّمتم من الجوارح مکلبین تعلّمونهن مما علّمکم اللہ فکلوا مما امسکن علیکم واذکروا اسم اللہ علیہ (مائدہ آیت) ....

"جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا ہو جن کو خدا نے سکھائے ہوئے علم کی بنا پر تم شکار کی تعلیم دیا کرتے ہو وہ جس جانور کو تمہارے لئے پکڑ رکھیں اس کو بھی تم کھا سکتے ہو البتہ اس پر اللہ کا نام لو" کیونکہ جب اس نے آدمی کی خو سیکھی تو گویا کہ آدمی نے ذبح کیا، کتے، چیتے وغیرہما تعلیم یافتہ ہونے کے لئے تین شرطیں ہیں ان میں سے اگر ایک بھی مفقود ہو تو شکار حلال نہیں۔

(۱) مالک کے کہنے سے شکار پر حملہ کرے۔ (۲) پوری روانگی میں مالک بلا لینے سے فوراً باز آجاتے (۳) شکار پکڑ کر مالک کے پاس لے آئے اور ان میں سے کچھ

نہ کھائے بشرطیکہ بسم اللہ پڑھکر چھوڑے اس کے بعد اگر شکار زندہ ملے تو پھر خدا کا نام لیکر اسے ذبح کر لینا چاہیئے اور اگر زندہ نہ ملے تو اس کے بغیر ہی وہ حلال ہوگا کیونکہ ابتدائً اللہ کا نام لیا جاچکا تھا ۔

پرندہ اور باز وغیرہ تعلیم یافتہ ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں

مذاہب (۱) شوافع رح کے نزدیک پرندہ اور باز وغیرہ کی تعلیم یافتہ ہونے کے لئے کتے وغیرہ کے مانند یہاں بھی تین شرطیں ہیں ۔ (۲) ابو حنیفہ رح احمد رح ، ثوری رح ، حماد رح اور نخعی رح کے نزدیک ۔ (۱) اڑانے سے اڑے (۲) باز رکھنے سے آجائے (۳) ان میں سے کچھ نہ کھانے کی جو شرط تھی وہ پرندے کے بارے میں نہیں ہے ۔

دلیل فریق اول فی حدیث عدی بن حاتم رض قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : ماعلمت من کلب او باز قلت وان قتل ؟ قال اذا قتله ولم یاکل منه شیئا فانما امسك علیك (ابو داود)

یہاں کتے اور باز کے لئے ایک شرط لگائی گئی ہے ۔

دلیل فریق ثانی تجربہ سے ثابت ہے کہ شکاری پرندہ ایسی تعلیم قبول نہیں کرتا اس کی وجہ صاحب ہدایہ یہ لکھتے ہیں کہ باز وغیرہ کا بدن نازک ہے اس بنا پر مار کو برداشت نہیں کر سکتا اس لئے اس کو مار پیٹ کر شکار سے کچھ نہ کھانے کو نہیں سکھلایا جا سکتا بخلاف کتے کے کیونکہ وہ مار برداشت کر سکتے ہیں ۔ **جواب** :۔ فریق اول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ "باز" کے ذکر کرنے میں "مجالد" راوی متفرد ہے اور یہ حفاظ کی روایت کا مخالف ہے لہٰذا یہ معتبر نہیں ۔

تعلیم یافتہ کتے شکار سے کچھ کھا لینے کے بعد وہ حلال ہوگا یا نہیں

فی حدیث عدی رض بن حاتم قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وان اکل فلا تاکل "اور اگر کتے نے اس میں سے کچھ کھا لیا تو پھر تم اسکو نہ کھاؤ کیونکہ کتے نے اس شکار کو اپنے لئے پکڑا ہوگا" اگر شکاری کتے نے شکار سے کچھ کھا لیا اور وہ مرگیا تو اس کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاهب (۱) مالکؒ، اوزاعیؒ، لیثؒ، شافعیؒ (فی روایۃ مرجوحۃ) اور احمدؒ (فی روایۃ مرجوحۃ) کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہوگا یہ قول سعد بن ابی وقاصؓ سلمانؓ ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

(۲) ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، شافعیؒ (فی اصح الروایۃ) وغیرہم کے نزدیک اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

دلائل فریق اوّل (۱) قولہ تعالیٰ فکلوا مما امسکن علیکم

یہ حکم عام ہے اگرچہ کتے نے اس سے کچھ کھالیا ہو تب بھی کھانا حلال ہوگا۔ (۲) عن ابی ثعلبۃؓ اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وان اکل۔ (ابوداؤد، احمد)

دلائل فریق ثانی (۱) حدیث الباب چنانچہ اسمیں صراحۃً منع وارد ہے۔....

(۲) بعینہٖ آیت مذکورہ ہے کیونکہ ترک اکل کلب اگر شرط نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ "امسکن" پر اکتفاء کرتا "علیکم" کا لفظ اضافہ نہ کرتا اس کا اضافہ کرنا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مالک ہی کیلئے یہ امساک ہونا چاہیئے اور اس کی پہچان ہوگی نہ کھانے سے۔

جوابات:۔ (۱) حدیث ابی ثعلبہؓ کی اس سند میں داؤد بن عمر ہے جس کو احمدؒ وغیرہ نے ضعیف ٹھہرایا۔ (۲) یہ روایت جو صحیحین میں مروی ہے وہاں "کل وان اکل منہ" کے الفاظ نہیں ہیں لہٰذا یہ غلط ہونے کا قوی احتمال ہے، اور حدیث الباب چونکہ اصح ہے اس کے مقابلے میں یہ حدیث ضرور مرجوح ہوگی۔

(۳) حدیث ابی ثعلبہؓ مبیح ہے اور حدیث عدیؓ محرم ہے بوقت تعارض محرم کی ترجیح ہوتی ہے۔

(۴) حدیث عدیؓ زیادت کا متضمن ہے کیونکہ اسمیں حکم کو معللاً ذکر کیا ہے لہٰذا وہ مرجح ہوگی

(۵) امام نوویؒ نے حدیث ابوثعلبہؓ کا محمل یہ بیان کیا جب کتا شکار مار کر جدا ہوجائے اسکے بعد پھر واپس آکر کھائے کر وہ مضر نہیں ہے۔ (۶) بعض نے اس حدیث کو ابوثعلبہؓ کیلئے مخصوص مانا ہے کیونکہ ابوثعلبہؓ ضرورت مند اور محتاج تھے شاید اس لئے امام شافعیؒ نے قول جدید کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی کو انکے شاگرد مزنیؒ نے اختیار کیا ہے.....

قولہٗ فان وجدت مع کلبکؓ کلبًا غیرہٗ کی تشریح | اس جملے سے دوسرا ایک مسئلہ بتایا ہے کہ اگر اپنے کتے کے ساتھ کسی دوسرے کا کتا بھی پایا جائے تو اکثر علماء کے نزدیک دوسرے کتے کا شکار حلال نہیں (یہ قول ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے) جس پر حدیث الباب صریح دلیل ہے کیونکہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں تجھے معلوم نہیں ہوگا کہ اس شکار کو ان دونوں کتوں میں سے کس نے مارا ہے اور بسم اللہ تو صرف اپنے کتا کو ارسال کرتے وقت پڑھا تھا (النووی شرح مسلم، اعلاء السنن ص ۲۶ ج ۱۷، تکملۃ فتح الملہم ص ۳۸۲ ج ۳، التعلیق ص ۳۲۸ ج ۳ بذل ص ۹ ج ۴)

ارسال کلب کے وقت ترک تسمیہ کا مسئلہ | سن وفات بخاریؒ سنہ ۲۵۶ھ، سن کار بخاری سنہ ۱۹۹ھ

واذا رمیت بسھمک فاذکر اسم اللہ الخ۔ اگر ارسال کلب اور رمی سہم یا ذبح اختیاری کے وقت بسم اللہ چھوڑ دیا تو ذبیحہ کی حلت وحرمت کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب | (۱) داؤد ظاہریؒ، شعبیؒ، ابو ثورؒ، ابن سیرینؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک ذبیحہ حرام ہوگا خواہ بسم اللہ عمدًا چھوڑے یا نسیانًا۔

(۲) شافعیؒ اور مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے اور اس کا ترک کرنا مکروہ ہے لہٰذا عمدًا اور نسیانًا دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے بشرطیکہ ترک تسمیہ اتفاقًا ہو استخفافًا اور تہاونًا نہ ہو اگر ایسا ہو تو وہ ذبیحہ ان کے نزدیک بھی حرام ہے (جواہر ص ۳۸۱ ج ۲)

(۳) احنافؒ، مالکؒ (فی روایۃ)، ثوریؒ، طاؤسؒ، عطاءؒ، نخعیؒ، زہریؒ، احمدؒ (فی روایۃ) وغیرہم کے نزدیک ترک تسمیہ عمدًا کی صورت میں حرام ہے اور نسیانًا کے وقت حلال ہے یہ قول ابن عباسؓ، علیؓ، ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔

دلیل فریق اوّل | قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق۔ یہ مطلق ہے خواہ ترک تسمیہ عمدًا ہو یا نسیانًا دونوں صورتوں میں نہ کھانے کا حکم ہے۔

دلائل فریق ثانی | قولہ تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ الیٰ قولہ الا ما ذکیتم (مائدۃ آیت ۳) اس آیت میں مردار، خون اور خنزیر وغیرہ کی حرمت کے بیان کے بعد فرماتے ہیں جسکو تم نے ذبح کرلیا وہ اس سے مستثنیٰ ہے یہاں اشتراط وجوب تسمیہ کے بغیر ذبح کو مباح قرار دیا۔

(۲) عن عائشۃ رض قالت قالوا یا رسول اللہ ان ھنا اقواماً حدیث عہدھم بشرک یأتوننا بلحمان لا ندری ایذکرون اسم اللہ علیہا ام لا قال اذکروا انتم اسم اللہ وکلوا (بخاری باب ذبیحۃ الاعراب، مشکوٰۃ ص۲۵۷ ج۲

(۳) قرآن و حدیث میں ذکر اسم اللہ کا جو حکم ہے وہ عام ہے خواہ زبان سے ہو یا قلب سے لہذا کتے یا تیر وغیرہ چھوڑتے وقت نیت کرنا کافی ہے پڑھنا ضروری نہیں ہے

دلائل فریق ثالث (۱) بعینہ آیت مذکورہ فی استدلال الفریق الاول کیونکہ اس آیت میں ترک اسم ذی الجلال کو (انہ لفسق) فسق کہا گیا اور فسق سے مراد حرام ہے اور یہ متحقق ہوتا ہے عمد کی صورت میں پھر نہی کو حرف " من " کے ساتھ مؤکد کیا ہے پس یہ موضع نہی میں مبالغہ کے لئے ہوتا ہے لہذا ناسی کو فاسق نہیں کہا جا سکتا ہے، امام بخاریؒ نے اس آیت کے آخری جملے وان الشیاطین لیوحون الیٰ اولیائھم سے اشارہ اس طرف ثابت کیا ہے کہ جو لوگ اس آیت میں تاویل کر کے ترک تسمیہ عمداً کا جواز نکالتے ہیں وہ شیاطین کا اتباع کرتے ہیں (بخاری ص۸۲۶ ج۲)

(۲) حدیث الباب، یہاں ارسال کلب کے وقت ذکر تسمیہ کو مشروط قرار دیا ۔

(۳) فی حدیث ابی ثعلبۃ الخشنی رض وما صدت بقوسک فذکرت اسم اللہ فکل وما صدت بکلبک المعلم فذکرت اسم اللہ فکل (مسلم، مشکوٰۃ ص۳۵۷ ج۲)

(۴) عن رافع ابن خدیج قال قال رسول اللہ صلعم ما انہر الدم و ذکر اسم اللہ فکل لیس السن والظفر متفق علیہ (مشکوٰۃ ص۳۵۷ ج۲)

اسی طرح جندب رض بن سفیان وغیرہ کی حدیث میں بھی اشتراط تسمیہ کی تصریح ہے ۔

(۵) اجماع امام شافعیؒ سے پہلے علماء میں عمداً متروک التسمیہ کی حرمت کے متعلق کوئی اختلاف نہ تھا (ہدایہ ج ۴)

جوابات (۱) فریق ثانی کی دلیل الا ما ذکیتم کے متعلق احناف کہتے ہیں تذکیہ بدون تسمیہ نہیں ہوسکتا امام نوویؒ تذکیہ سے " شق " مراد لیا ہے

لیکن یہ مراد لینا صحیح ہونے پر علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے دلیل پیش کی اس کے لئے اعلاء السنن ص۵۷ ج۲ ملاحظہ ہو۔

(۲) حدیث عائشہ کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ان کی حجت نہیں بن سکتی بلکہ یہ فریق ثالث کی دلیل ہے کیونکہ اسمیں کوئی تصریح عدم ذکر اسم اللہ عمداً کی نہیں ہے بلکہ وہ صرف تشک کا اظہار ہے کہ نہ معلوم وہ دیہاتی نومسلم ذبح کے وقت خدا کا نام لیتے ہیں یا نہیں، ممکن ہے عادی نہ ہونے کے سبب سے بھول جاتے ہیں۔

حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تم تحقیق کے بغیر خواہ مخواہ کسی مسلمان پر بدظن نہ ہو بلکہ حسن ظن رکھتے ہوئے بسم اللہ پڑھکے کھالو، آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور دفع وساوس یہ ارشاد فرمایا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس پر متعمداً ترک تسمیہ کا یقین ہو وہ بھی حلال ہو جائے

سوال آیت فریق ثالث تو مجمل ہے کہ ذکر بحالت ذبح مراد ہے یا بحالت طبخ یا بحالت اکل۔ **جواب**: ذکر بحالت ذبح مراد ہونے پر اجماع ثابت ہے لہذا اس سے احتجاج صحیح ہوا۔

سوال آیت مذکورہ سے متروک التسمیہ مراد نہیں ہے بلکہ غیر اللہ کے نام پر جو ذبح کیا جائے وہ مراد ہے جس پر سبب نزول شاہد ہے ....

جواب اعتبار خصوص سبب کا نہیں ہوتا بلکہ مفہوم لفظ کا کیونکہ حکم پر دال لفظ ہی ہوتا ہے پس اگر حکم مختص بالسبب ہوتا تو حکم شرع مکہ اور مدینہ سے متجاوز نہ ہوتا لان سائر الاسباب ثمہ۔

فریق اوّل نے آیت کو جو مطلق کہا یہ صحیح نہیں کیونکہ حالت نسیان میں ذبیحہ حلال ہونے پر بہت سی روایات ہیں مثلاً (۱) عن ابن عباس رضؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال المسلم یکفیہ اسم فان نسی ان یسمی حین یذبح فلیسم (وفی روایۃ) فلیذکر اسم اللہ ثم لیاکل (بخاری، تعلیقاً، صحح ظفر احمد عثمانی رح فی اعلاء السنن ص۶۷-۶۸ ج۱۷)

(۲) ان اللہ تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان وفی روایۃ رفع عن امتی مشکوٰۃ ص۵۸۴ ج۲ - وغیرھا

نسیان تو عذر ہے اور ناسی معذور ہے لہٰذا ذکر حکمی (ذکر قلبی) ذکر حقیقی کے مقام میں قرار دیا جائے گا۔

معراض اور خزق کے معنی اور اس کا حکم | سس، سرکاری، مسلم شریف ۱۹۸۷ء

عنہ قلت انا نرمی بالمعراض قال کل ما خزق وما اصاب بعرضہ فقتل فانہ وقیذ فلا تاکل۔

معراض کے معنی اصمعیؒ لکھتے ہیں۔ بے پھل تیر جس کے دونوں کنارے باریک اور درمیانی حصہ موٹا ہو، صاحب لسان العرب تحریر فرماتے ہیں ثقیل لکڑی یا لاٹھی جو بغیر پر کے ہو جس کی ایک طرف لوہا ہوتا ہے اور کبھی بغیر لوہا بھی ہوتا ہے ......

قولہ خزق، ہم زخمی کیا، نفوذ کیا یعنی اگر تیر یا لکڑی نوک کی جانب سے شکار کو لگے اور مر جائے تو اس کو کھالو۔

مذاہب (۱) فقہاء شام اوزاعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں خواہ تیر یا لکڑی عرضاً پڑے یا طولاً پڑے زخم کرے یا نہ کرے شکار حلال ہوگا ....

(۲) ائمہ اربعہؒ اسحٰقؒ، ابو ثورؒ، وغیرہم فرماتے ہیں معراض سے شکار کردہ جانور اگر تیز دھارے ہو تو اس کو کھانا حلال ہوگا ورنہ نہیں یہ قول علیؓ عثمانؓ عمارؓ اور ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔

دلیل فریق اول (۱) قولہ تعالیٰ: فکلوا مما امسکن علیکم (الآیۃ) حدیث الباب میں "کل ما امسکن علیک" ان دونوں میں زخم کرکے خون بہا دینے کی قید نہیں فقط امساک کا ذکر ہے۔

دلیل فریق ثانی حدیث الباب میں ما خزق سے زخم کی قید معلوم ہوتی ہے نیز "وما اصاب بعرضہ فقتل فانہ وقیذ فلا تاکل" سے بھی یعنی اگر نوک کی جانب سے شکار کو نہ لگے بلکہ عرض کی جانب سے معترض لگے اور وہ شکار کو زخمی نہ کرے وہ وقیذ ہے اسکو نہ کھاؤ کیونکہ یہ توڑنا اور دبانے سے مارنا ہوگا کاٹنا نہیں ہوگا وقیذ اور موقوذہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو غیر دھار چیز سے مارا جائے خواہ لکڑی ہو یا پتھر یا اور کوئی چیز ....

جواب فریق اول نے جو لفظ امساک سے دلیل پیش کی یہ صحیح نہیں کیونکہ اس سے کتے، چیتے وغیرہ کی تعلیم یافتہ ہونے کی خصوصیت کا بیان کرنا مقصد ہے کہ وہ عام درندوں کی طرح پھاڑ کر نہیں کھاتا بلکہ اپنے مالک کیلئے پکڑ رکھتا ہے ہاں زخم کرنا شرط ہے یا نہیں اس سے ساکت ہے لیکن لفظ "خزق" اور وَمَا اصاب بعرضہ" الخ سے مجروح ہونے کی شرط لگائی گئی ہے ۔

بندوق کی گولی کا حکم

س سرکاری، مسلم ۱۹۸۷ء بخاری ۱۹۹۰ء

جو شکار بندوق کی گولی یعنی مٹی کا گول ڈھیلہ جسکو جلاہق (کمان) سے چلاتے ہیں اس سے مرا شکار کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاھب (۱) فقہائے شام بقول ابوالفتح قشیری بعض متأخرین شافعیہ ابن المسیبؒ، ابن ابی لیلےٰ اوزاعیؒ مکحولؒ کے نزدیک اس کا شکار حلال ہے ۔ (۲) ائمہ اربعہ تمام محدثین و فقہاء نخعیؒ عطاءؒ حسن بصریؒ یعنی جمہور کے نزدیک حرام ہے، یہ بقول امام بخاریؒ ابن عمرؓ سالمؒ قاسمؒ مجاہدؒ وغیرہ سے بھی منقول ہے البتہ اگر بندوق سے گولی کرنے کے بعد شکار کو زندہ پائے اور ذبح کر سکے تو وہ حلال ہے پھر بھی یہ فعل مکروہ ہے کیونکہ اس سے جانور کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے، امام جصاصؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں المقتولة بالبندقة تلك الموقوذة یعنی بندوق کے ذریعہ جو جانور قتل کیا گیا ہے وہی موقوذہ ہے اس لئے حرام ہے ۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں گولی یا غلہ شکار کو کوٹتا اور توڑتا ہے زخمی نہیں کرتا تو یہ معراض کے مانند ہو گیا امام بخاریؒ بخاری شریف ص۸۲۳ ج۲ میں "باب الخذف والبندقة" کہکر باب باندھا ہے حالانکہ حدیث میں بندوق کا ذکر نہیں ہے پس خذف کا جو حکم ہے امام بخاریؒ کے نزدیک بندوق کا بھی وہی حکم ہے اور خذف تمام علماء کے نزدیک ناجائز ہے ایسا ہی بندوق کے شکار بھی ناجائز ہوگا کیونکہ بندوق میں رمی کی قوت سے جانور ہلاک ہوتا ہے فریق اول کی دلیل" اور بندقة الرصاص والبارود والتراب کے متعلق تکملہ فتح الملہم ص۴۴۸ ج۳ مرقات ص۱۰۹ وغیرہما ملاحظہ ہو

مشرکین کے برتنوں میں کھانے کا مسئلہ

فی حدیث ابی ثعلبۃ الخشنی قال اما ماذکرت من اٰنیۃ اھل الکتاب فان وجدتم غیرھا فلا تاکلوا فیھا

قولہ اٰنیۃ:۔ یہ انائہ کی جمع ہے اور اوانی اٰنیۃ کی جمع ہے اور ابوداؤد کی روایت میں اسطرح ہے انا نجاور اھل الکتاب وھم یطبخون فی قدورھم الخنزیر و یشربون فی اٰنیتھم الخمر حدیث مذکور سے منشا سوال کیا ہے واضح ہوگیا، آنحضرتؐ کا قول "فان وجدتم غیرھا فلا تاکلوا فیھا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے برتنوں کے علاوہ اور برتن مل سکیں تو ان کے برتنوں میں کھانا جائز نہیں ہوگا اس کے متعلق امام نوویؒ لکھتے ہیں: مورد حدیث وہ برتن ہیں جن میں نجاست مثل سور کا گوشت اور شراب رکھنے کا علم ہو، اس توجیہ پر یہ اعتراض ہے کہ فقہاء کرام وہ برتن جنمیں نجاست ہو اسکو بعد غسل استعمال کی اجازت دی ہے۔ کما قال محمدؒ ویکرہ الاکل و الشرب فی اوانی المشرکین قبل الغسل ومع ھذا لو اکل او شرب فیھا قبل الغسل جاز ولا یکون اٰکلاً ولا شارباً حراماً وھذا اذا لم یعلم بنجاسۃ الاوانی فاما اذا علم فانہ لا یجوز ان یشرب ویاکل منھا قبل الغسل ولو شرب او اکل کان شارباً و اٰکلاً حراما (فتاویٰ ھندیۃ ص۳۴۷ ج۵ بحوالہ تکملۃ ص۲۹۶ ج۳)

فاما التوجیہ الصحیح ما مال الیہ الحافظ من ان النھی عن استعمال اوانی المشرکین عند وجود غیرھا محمول علی التنزیہ والاستقذار، والا فانھا طاھرۃ بعد الغسل عند العلم بنجاستھا وبغیر الغسل عند عدم الظن الغالب بانھا نجسۃ کما تقدم عن الامام محمدؒ (فتح الباری ص۶۰۶ ج۹) ویدل علی ذالک ما اخرجہ ابوداؤد فی الاطعمۃ عن جابرؓ قال کنا نغزو مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنصیب من اٰنیۃ المشرکین واسقیتھم فنستمتع بھا فلا یعیب ذالک علیھم

ان کے برتنوں میں حکم عدم اکل کے اسباب

(۱) آنحضرتؐ کا قول "دع ما یریبک الی مالا یریبک" ہے

(۲) حتی الامکان ان کے مستعمل برتنوں میں کھانے پینے سے احتراز کرنا چاہئے۔
(۳) مسلمان ان کے ساتھ رہن سہن اور باہمی اختلاط رکھنے سے نفرت کریں کیونکہ بقدرِ ضرورت ان سے ملنے کی اجازت ہے بغیر ضرورت ان سے مخالطت مضر ہے
وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابُ ۔

دانت اور ناخن کیذریعہ ذبح کرنے کا حکم

سوال نسائی وفاق سنہ ۱۳۹۴ھ
سوال سرکاری مسلم سنہ ۱۹۸۶ م

فی حدیث رافع بن خدیجؓ قال ما انہر الدم وذکر اسم اللّٰہ فکل لیس السن والظفر الخ۔ یعنی اس جانور کو کھانا جائز ہے جو کسی بھی ایسی چیز سے ذبح کیا گیا ہو جس سے خون بہ جائے مگر دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرنا جائز نہیں السن والظفر دونوں لیس کے ساتھ استثناء ہونے کیوجہ سے منصوب ہے، اور رفع پڑھنا بھی جائز ہے ای لیس السّنُّ والظفرُ مباحًا اور بعض روایات میں الا سِنًّا وظفرًا آیا ہے اسی بنا پر منصوب پڑھنا راجح ہے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ، مالکؒ (فی روایۃ) اور علماء اہل ظواہر کے نزدیک دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرنے کی مطلقا ممانعت ہے خواہ منزوع ہو یا غیر منزوع۔
(۲) ابوحنیفہؒ، مالکؒ (فی روایۃ) ابویوسفؒ، محمدؒ اور جمہور اہل علم کے نزدیک منزوع دانت اور منزوع ناخن سے ذبح کرنا مع الکراہت جائز ہے، اور ذبیحہ حلال ہے۔ (جامع الصغیر)

دلائل شافعی وغیرہ (۱) حدیث الباب ہے (۲) اور ایک روایت میں کل ما اُفری الاوداج الا سنًّا او ظفرًا وارد ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ ان دونوں روایات میں دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرنیکی ممانعت کسی قید اور استثناء کے بغیر منقول ہے ۔

دلیل عقلی (۳) دانت وغیرہ سے ذبح کرنا فعل غیر مشروع ہے ذبح جو مشروع فعل ہے وہ اس سے ادا نہ ہوگا جیسا کہ غیر منزوع سے ذبح کرنا بلا اختلاف حرام ہے ۔ . . . .

دلائل ابوحنیفہؒ وغیرہ | (۱) عن عدی بن حاتم رض قال علیہ السلام انھر الدم بما شئت واذکر اسم اللہ (نسائی)

یعنی تم ذبح کی غرض سے خون کو جس چیز سے چاہو بہادو اور گردن کی رگیں کاٹو جس سے چاہو، یہاں لفظ ما عمومیت پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) عن عدی بن حاتمؓ قال قلت یارسول اللہ ارأیت احدنا اصاب صیدا ولیس معہ سکین ایذبح بالمروۃ وشقۃ العصاء فقال امرر الدم بما شئت واذکرا سم اللہ (ابوداؤد، نسائی، مشکوٰۃ ص۳۵۸)

اسطرح کعب بن مالکؓ کی حدیث جو (بخاری، مشکوٰۃ ص۳۵۷) میں منقول ہے وہ بھی انکی صریح دلیل ہے، قولہ بم شئت قال ملا علی قاری ای بما شئت حذف الالف من ما الاستفہامیۃ ای انھر الدم بای شئی شئت، ما عدا السن والظفر، راقم اسطور کہتا ہے ابوداؤد ج۲ ص۳ میں بما شئت الف کے ساتھ منقول ہے لہذا یہ ما موصولہ ہونا صحیح ہے

دلیل قیاسی | بڑے جانوروں کے دانت اور ناخن یقیناً آلۂ جارحہ ہیں جس سے اخراج دم مسفوح کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے لہذا ان سے مذبوحہ جانور حلال ہونا چاہئے البتہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ اس سے ذبح کرنے میں جانور کو تکلیف ہوتی ہے اس سے شوافع کی دلیل عقلی کا جواب بھی ہوگیا۔

جوابات | (۱) رافع بن خدیجؓ کی حدیث سے غیر منزوع مراد ہے تاکہ دونوں طرح کی احادیث پر عمل ہو جائے کیونکہ بالاجماع اعمال حدیث سے اہمال راجح ہے نیز فمدی الحبش، جملہ تقاضا کرتا ہے کہ حدیث الباب کو غیر منزوع پر حمل کیا جائے کیونکہ حبشی کفار اس زمانہ میں غیر منزوع دانت اور ناخن سے جانور کو ذبح کیا کرتے تھے جو بالاجماع حرام ہے۔

(۲) بقول ابن قطان حدیث رافع میں دو وجہ سے تامل ہے (الف) یہ روایت منفصل ہے یا غیر متصل، (ب) واما السن فعظم واما الظفر فمدی الحبش یہ جملہ کلام رسول علیہ السلام ہے یا کلام رافع ان دونوں میں مختلف اقوال ہیں۔ (مرقاۃ ص۱۱۸ ج۸ وغیرہ)

حیوانِ وحشی اور اہلی جانور کے ذبح کا ضابطہ | قولہ ان لھٰذہ الابل اوابد کاوابد الوحش ۔ اوآبد ابدۃ کی جمع ہے بمعنی متوحشہ، غیر مانوسہ ۔ ان اونٹوں میں بعض اونٹ جنگلی جانوروں کی طرح بھاگ جاتے ہیں تو وہ ذبح کے معاملے میں وحشی جانور کے شکار کے مانند ہونگے یعنی اس کے لئے ذبح اضطراری کافی ہوگا کیونکہ ذبح دو قسم کے ہیں ایک اختیاری جو اکثر جانوروں میں حلق اور لبّہ کے درمیان اور اونٹ کے سینے میں نیزہ وغیرہ مارنے کی صورت میں ہوتا ہے، دوسرا ذبح اضطراری یعنی شکار کے کسی عضو میں زخم کر کے دم مسفوح نکال دینا یہ ذبح اختیاری کے قائم مقام ہے' اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ کنوئیں میں گر پڑنے کے وقت بھی ذبح اضطراری کافی ہے' مالکؒ، ربیعہؒ، لیثؒ اور ابن المسیبؒ کے علاوہ جمہور علماء اس پر متفق ہیں لہٰذا یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے اور اونٹ میں توحش بہت زیادہ ہوتا ہے شاید اس لئے اس کو حدیث میں خاص کر کے بیان کیا گیا ہے ورنہ حکم عام ہے ۔ (تکملہ ص۵ ج۲، مرقاۃ ص۱۱۳ ج۸، ہدایہ ص۴۳۲ ج۴ وغیرہم ..)

منہ پر داغنے کی ممانعت | عن جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرّ علیہ حمار وقد وسم فی وجھہ قال لعن اللہ الذی وسمہٗ

سوال | مسلمانوں پر لعنت کرنا ممنوع ہے اب یہاں وجہ لعنت کیا ہے ۔؟

جوابات | (۱) ہوسکتا ہے کہ داغنے والا مسلمان نہ رہا ہو کیونکہ گدھا پر بتوں کی تصویر گدایا تھا ۔ (۲) وہ شخص منافق تھا ۔

(۳) اگر وہ شخص مسلمان ہونا مسلم ہو تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس جملہ کے ذریعہ گویا یہ خبر دی کہ وہ شخص اللہ تعالےٰ کے ہاں مستحق لعنت قرار دیا گیا ہے ۔ **تعارض** : حدیث مذکورہ اور درج ذیل حدیث انسؓ :۔

" قال دخلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو فی مربد فرایتہٗ یسم شاۃً وفی روایۃ فی یدہ المیسم یسم ابل الصدقۃ " کے مابین بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے ۔

وجوہ تطبیق | (۱) منع کی حدیث چہرے کے ساتھ خاص ہے اور حدیثِ

اجازت دوسرے اعضاء کے لئے ہے۔(۲) منع کی حدیث ہر جانور کے حق میں عام ہے اور اجازت کی حدیث فقط صدقات وزکوٰۃ کے جانوروں کے ساتھ مخصوص ہے جوکہ علاماتی نشان ہے۔

(۳) حدیث منع بتوں کی تصویریں گدانے کے متعلق ہے اور حدیث اجازت دوا کے طور پر گدانے کے متعلق ہے۔ (۴) منع کی حدیث بلا ضرورت پر محمول ہے اور اجازت کی حدیث ضرورت پر محمول ہے۔

انسانوں پر داغ لگانے کا مسئلہ اس کے متعلق آثار مختلف ہیں بعض سے ممانعت اور بعض سے اجازت معلوم ہوتی ہے، اس کا حل یہ ہے، ایام جاہلیت میں نظر بد سے محفوظ رہنے کے لئے داغتے تھے اور کبھی بغرض حصول برکت بتوں اور پیغمبروں کی تصویریں داغتے تھے اور عورتیں بغرض زینت چہرے میں سوئی کے ذریعہ نیل بھرتی تھیں لیکن اسلام نے بغیر چہرے کے اور دوسرے اعضاء میں داغنے کو صرف اسوقت جائز رکھا جب مسلمان عادل طبیب حاذق داغ لگانے میں صحت یاب ہونے کی تجویز پیش کریں ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

ذی ناب درندے کی حرمت عن عرباض بن ساریۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی یوم خیبر عن کل ذی ناب من السباع ومن کل ذی مخلب من الطیر —

ذی ناب بمعنی نیش دار درندے یعنی جو دانتوں سے پھاڑ کر کھاتے ہیں جیسے شیر، بھیڑیا، تیندوا، چیتا، گیدر، بلی، کتا، بندر، شکرہ، باز وغیرہ اور جو جانور درندے نہیں جیسے اونٹ، اونٹنی، گائے، بیل، بھینس، بھیڑ، بکری دنبہ وغیرہ وہ حلال ہیں۔ نیشدار درندے جو دانتوں سے شکار کرکے کھاتے ہیں اس کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاھب (۱) احناف رح، نخعی رح، شافعی رح، احمد رح، بلکہ جمہور کے نزدیک وہ حرام ہے (۲) بعض اصحاب مالک رح، شعبی رح، اور سعید رح بن جبیر کے نزدیک وہ مباح ہے......

دَلیلِ جمہور حدیث الباب ہے، یہ حدیث ابن عباسؓ، خالد بن الولیدؓ، ابو ثعلبۃ الخشنیؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ، چہ صحابۂ کرام سے مروی ہے،

دلیل اصحاب مالکؒ وغیرہ قولہ تعالیٰ قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرماً علیٰ طاعم یطعمہٗ الا ان یکون میتۃ او دماً مسفوحاً او لحم خنزیر الخ - (انعام) آیۃ ۱۴۵) یعنی حیوانی غذاؤں میں ذکر کردہ چیزیں حرام ہیں اور انکے سوا ہر چیز کھانا جائز ہے -

جوابات (۱) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ احادیث نصوص صریحہ ہیں جن سے عموم آیات کی تخصیص جائز ہے - (۲) یہ آیت مکی ہے اسی وقت مذکورہ چیزوں کے علاوہ دوسری چیزیں مباح تھیں اس کے بعد ان چیزوں کی حرمت پر نصوص پائے گئے لہٰذا حدیث وقرآن کے مابین کوئی منافات نہیں ،

ذی مخلب پرندے کی حرمت قولہٗ وعن کل ذی مخلب من الطیر الخ مخلب بمعنی چنگل، پنجہ، ذی مخلب سے یہاں مراد وہ چنگل والے پرندے جو دوسرے جانوروں کو پھاڑ چیر کر کھاتے ہیں اور ان کی غذا صرف گندگی ہوتی ہے اور جنکی خصلتیں ان جیسی نہ ہوں اسکو کھانا بالاتفاق جائز ہے جیسے کبوتر، فاختہ، طوطا، مینا، مرغابی وغیرہ، ہاں پھاڑ چیر کر کھانے والے پرندے کے متعلق اختلاف ہے۔ **مذاہب** :- مالکؒ، لیثؒ، اوزاعیؒ، اور نخعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک پرندوں میں سے کوئی ایک بھی حرام نہیں یہ حضرت ابو الدرداءؓ اور ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ (۲) احنافؒ، نخعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ، ابو ثور اور اکثر اہل علم کے نزدیک پھاڑ چیر کر کھانے والے پرندے حرام ہیں جیسے شاہین، نسر، باز، عقاب، شکرہ، وغیرہ -

دلائل فریق اول (۱) قولہٗ تعالیٰ قل لا اجد الخ (۲) قولہٗ تعالیٰ حرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً (مائدۃ آیت ۹۶) ...... البتہ خشکی کا شکار جب تم احرام کی حالت میں ہو تو تم پر حرام ہے" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ غیر محرم کے لئے خشکی کا سب شکار حلال ہے -

دلائل فریق ثانی (۱) حدیث الباب ہے اسکو مسلمؒ ابو داؤدؒ، نسائیؒ، ابن ماجہؒ وغیرہم نے

متعدد صحابہ سے تخریج کی ہے خصوصًا ابن عباسؓ کی حدیث کو صاحب ہدایہؒ نے اس طرح نقل کی ہے " نهى عن اكل كل ذى مخلب من الطيور وكل ذى ناب من السباع "
(الهداية مع الدراية ص۲۴۴) یہاں جو لفظ من السباع آیا ہے یہ ذی ناب اور ذی مخلب دونوں کے بعد مذکور ہے لہٰذا یہ دونوں قسموں کی طرف راجع ہے، پس اس سے معلوم ہوتا ہے بعض چوپائے ذی ناب ہوتے ہیں مگر درندے نہیں ہوتے ہیں جیسے: اونٹ اس طرح پرندوں میں وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندے ہوں جیسے چیل وغیرہ

اشکال حدیث الباب کے تمام ثقہ رواۃ نے "من السباع" کو کل ذی مخلب من الطیر پر مقدم کرکے ذکر کیا ہے لہٰذا صاحب ہدایہ کی تقریر مذکور غیر صحیح پر مبنی ہے، علامہ انزاریؒ فرماتے ہیں صاحب ہدایہ کی منقول شدہ حدیث کو صحیح بھی تسلیم کی جائے تب بھی دونوں قسموں کی طرف راجع ہونا تسلیم نہیں کیونکہ "کل ذی ناب" اقرب ہونے کی وجہ سے اسکی طرف راجع ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔

جواب یہاں خبر یعنی نہی واحد ہے تو یہ ایسے دو جملوں کے درجہ میں ہوا جن کے بعد شرط مذکور ہوکر دونوں جملے کی طرف راجع ہوتی ہے نہ کہ صرف جملۂ اخیرہ کی طرف جیسے " امرأة طالق و عبدهٗ حرّان علم فلان "

دلیل دوم صاحب ہدایہؒ لکھتے ہیں سبع سے وہ چوپائے اور پرندے مراد ہیں جو عادتًا جھپٹ لینے والے، غارتگر، قاتل، جارح اور ناحق حملہ کرنے والا ہو ان کے حرام کیے جانے کی حکمت، کرامت بنی آدم ہے تاکہ ان کے گوشت کھانے سے انسان میں وہ اوصاف ذمیمہ پیدا نہ ہوں۔

جوابات پہلی آیت کے جوابات ذی ناب کی بحث میں دیئے گئے اور دوسری آیت کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف احناف کے نزدیک معتبر نہیں، نیز "صید البر" سے مراد ایسا شکار جو انسان میں اخلاق رذیلہ پیدا نہ کرے نہ کہ مطلق شکار۔

(مرقاة د ہدایہ ص۲۴۴، شروحات ہدایہ)

ذکاۃ الجنین کے متعلق اختلاف

س وفاق ۱۳۹۴ھ ابن ماجہ، ابوداؤد۔ ۱۴۱۲ھ۔

عن جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ (ابوداؤد ص۳۹ ج۲ و بروایۃ ابی سعید، ترمذی ص۲۷۷ ج۱)۔

تحقیق جنین جنین اس بچہ کو کہتے ہیں جو ابھی رحم مادر میں ہو کما قال اللہ تعالیٰ: واذ انتم اجنۃ فی بطون امھاتکم (الآیۃ نجم) اگر کوئی گائے یا بکری وغیرہ ذبح کی گئی اور اس کے پیٹ سے زندہ بچہ نکلا تو اسکو ذبح کرنا بالاتفاق واجب ہے اسکی ماں کا ذبح اس کے لئے کافی نہ ہوگا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ بچہ اگر غیر تام الخلقت نکلا ہے تو اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر وہ بچہ مردہ نکلا تو اس کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، ثوریؒ، اسحٰقؒ، لیثؒ، عطاءؒ وغیرہم کے نزدیک جب اس کی خلقت تام ہو چکی ہو تو بلا ذبح کھانا حلال ہے۔

(۲) ابو حنیفہؒ، زفرؒ، حسنؒ، حمادؒ، نخعیؒ کے نزدیک اس کو بلا ذبح کھانا حلال نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درج ذیل عبارت "قیل لم یرو عن احد من الصحابۃ و من بعدھم انہ یحتاج الی ذبح مستانف غیر ما روی عن ابی حنیفۃ" (حاشیہ ترمذی) غلط ہے۔

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب ہے، یہ ابو سعیدؓ، جابرؓ، ابو ہریرہؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، ابو ایوبؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابو امامہؓ، ابو الدرداءؓ، کعب بن مالکؓ سے بطرق مختلفہ مروی ہے وجہ استدلال یہ ہے حدیث کی یہ روایت رفع کے ساتھ ہے پس ذکاۃ الجنین مبتدا ہے اور ذکاۃ امہ خبر ہے اور معنی یہ ہیں ذکاۃ الام نائبۃ عن ذکاۃ الجنین یعنی ماں کا ذبح ہو جانا اس کے بچہ کے حلال ہونے کیلئے کافی ہے کما یقال: لسان الوزیر لسان الامیر۔ (انوار المحمود ص۱۸۲ ج۲ بذل ص۸۳ ج۴)۔

(۲) قولہ تعالیٰ ومن الانعام حمولۃ وفرشا۔ انعام (الآیۃ)

بعض نے کہا فرش سے مراد اجنۃ جو جنین کی جمع ہے اور حمولۃ سے انعام کبار مراد ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر ان دونوں کی حلت اکل کا احسان جتلایا ہے .....

(۳) جنین حقیقۃً ماں کا جزء ہے کیونکہ وہ اس سے متصل ہوتا ہے اگر اسکو الگ کرنا ہو تو قینچی کیذریعہ الگ کیا جاتا ہے نیز ماں کی غذا سے وہ غذا پاتا ہے ماں کے سانس لینے سے وہ سانس لیتا ہے اور جنین حکماً بھی ماں کا جزء ہے کہ جب ماں کو فروخت کی جاتی ہے تو اسمیں جنین بھی داخل ہوتا ہے اور ماں کے آزاد کئے جانے سے وہ آزاد ہو جاتا ہے لہٰذا شکار میں جسطرح ذکاۃ اختیاری سے عاجزی کے وقت ذکاۃ اضطراری سے کام لیا جاتا ہے اسی طرح یہاں جنین کے ذکاۃ سے عجز ہے تو اس کی ماں کے ذکاۃ پر اکتفار کیا جائیگا۔

دلائل فریق ثانی | قولہٗ تعالیٰ حُرِّمت علیکم المیتۃ و الدّم ولحم الخنزیر وما اھل لغیراللہ بہٖ و المنخنقۃ

(مائدۃ آ‌‌ ۳) میتۃ اسکو کہتے ہیں جسمیں حیات نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جنین مذکور میں بھی حیات نہیں پس وہ حکم آیت کے بموجب حرام ہوا،

اور معلوم رہے کہ اسم میّت کے اطلاق کے لئے تقدم حیات شرط نہیں کما قال اللہ تعالیٰ وکنتم امواتا فاحیاکم (الآیۃ) اگر تقدم حیات کی شرط تسلیم کرلیں تب بھی کوئی نقصان نہیں کیونکہ جنین کی بابت یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ ہو لیکن ماں کے مرنے کی وجہ سے مرگیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ زندہ نہ ہو پس از راہ احتیاط حرام ہی کہا جائے گا ۔

(۲) لفظ والمنخنقۃ" سے بھی استدلال کیا گیا کہ جنین کی بہتر حالت یہی ہوسکتی ہے کہ وہ بوقت ذبح الام زندہ تھا اسکی ماں کو ذبح کرنیکے بعد اس کے سانس بند ہو کر مرگیا ہو اور یہی منخنقہ ہے ۔

(۳) قال علیہ السّلام لعدی بن حاتم رضؓ اذا وقعت رمیتک فی الماء (تیر خوردہ شکار) فلا تاکل فانک لاتدری ان الماء قتلہ ام سہمک (بذل الانوار) . . . .

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زہوق حیات کے سبب میں شک واقع ہونے کی بنا پر اکل صید کو حرام قرار دیا ہے اور یہی شک جنین میں بھی موجود ہے کہ کچھ پتہ نہیں کہ وہ ذبح ام کی وجہ سے مرا ہے یا حبس دم کیوجہ سے مرا ہے ۔

(۴) قال علیہ السلام احلّت لنا میتتان ودمان السمک والجراد والکبد والطحال (احمد، ابن ماجہ، مشکوٰۃ ص۲۶۲)

اس میں تو دو مُردوں کی حلت آئی ہے اور جنین تو تیسرا مردہ ہے جس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ (۵) وکان یروی عن حماد عن ابراھیم قال لا تکون ذکاۃ نفس ذکاۃ نفسین (ای ابوحنیفہ) (موطا محمد ص۲۸، کتاب الآثار) پس صرف ذکاۃ ام سے اپنی ماں اور بچہ دونوں کیسے حلال ہوں گے۔

دلائل عقلی (۱) جنین علی الاطلاق جزء الام نہیں بلکہ وہ حیات میں مستقل ہے یہی وجہ ہے کہ ماں کی موت کے بعد جنین کی حیات متصور ہے بلکہ اس کا وقوع ہے چنانچہ امام طحاوی کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا۔۔۔۔۔۔

(۲) اگر بچہ کو ہلاک کر ڈالے اور ماں زندہ رہے تو قاتل پر اس بچہ کیلئے ایک غرہ واجب ہوتا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جنین مستقل چیز ہے (۳) اسی بچہ کیلئے وصیت بھی صحیح ہونا اس کی استقلالیت پر دال ہے۔

(۴) نیز جنین ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ماں کے زخم سے بچہ کا خون نہ نکلے گا لہٰذا خروج دم کے حق میں بچہ ماں کا تابع نہیں ہو سکتا جب جنین کا استقلال ثابت ہو گیا تو اس کے ذبح بھی الگ سے کرنا ہو گا۔

جوابات (۱) حدیث جابر متعدد طرق سے مروی ہے تاہم شیخ عبد الحق، ابن القطان، شیخ باجی مالکی اور ابو بکر جصاص وغیرہم اس کے تمام طرق کو ناقابل حجت قرار دیئے ہیں اس لئے شیخین نے اس کی تخریج نہیں فرمائی

(۲) حدیث ابو سعید کو امام ترمذی نے حسن، ابن دقیق العید اور ابن حبان نے صحیح قرار دی ہے، نیز بلحاظ مجموعہ وہ درجہ حسن کو پہنچ جاتی ہے اس بنا پر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نصب کے ساتھ بھی مروی ہے اسوقت یہ منصوب بنزع الخافض ہے (ای کذکاۃ امہ بطور تشبیہ بلیغ کاف کو حذف کر دیا گیا اور وجہ شبہ کو بھی کما فی قولہ تعالیٰ عرضھا السمٰوات والارض ای عرضھا کالسموات والارض جس طرح ذبح کیا جائے گا جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا۔

(۳) یہاں حلت و حرمت کا اجتماع ہے لہٰذا حرمت کی ترجیح ہو گی۔۔۔۔۔۔

(۴) علامہ ابن جنی رح فرماتے ہیں کہ ان کا استدلال اسوقت صحیح ہوتا اگر حدیث کے کلمات یوں ہوتے ذکاۃ الام ذکاۃ جنینھا لہٰذا حدیث الباب ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔ (۴) آیت میں فرش سے مراد اجنۃ نہیں بلکہ انعام صغار مراد ہیں یعنی زمین سے لگے ہوئے چھوٹے قد و قامت کے جانور جیسی بکری وغیرہ اور حمولۃ سے مراد انعام کبار یعنی بوجھ اٹھانے والے اونٹ وغیرہ ہیں پس لفظ فرش اجنۃ کو شامل نہیں کرتا ہے۔

(۵) اگر بالفرض اس سے مراد جنین ہی ہو تب بھی اس سے یہی ثابت ہوگا کہ جنین ماکول ہے لہٰذا اگر جنین زندہ برآمد ہو تو اسکے ماکول ہونے میں فریق ثانی کو انکار نہیں۔

(٦) انہوں نے جنین کو شکار پر جو قیاس کیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ شکار میں تو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے کچھ دم مسفوح نکل جاتا ہے بخلاف ذبح الجنین لذبح امہ کی صورت میں کیونکہ وہاں کسی طرح اخراج دم مسفوح نہیں ہوتا، نہ اختیاری نہ اضطراری،

فریق ثانی نے استقلال کے جو دلائل پیش کئے اس سے فریق اول کے عدم استقلال کے دلائل کا جواب ہوگیا اسکی تفصیل کے لئے انوار المحمود صـ ۱۸۳/ج۲، بذل صـ ۸۳/ج۴ ہدایہ صـ ۲۲/ج۴، موطا محمد صـ ۲۸۴، شروحات ہدایہ، حاشیہ ابوداؤد وغیرہ ملاحظہ ہو۔

دریائی جانور کی حلت وحرمت کے متعلق اختلاف

عن جابر رض قال،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مامن دابۃ فی البحر الا وقد ذکاھا اللہ لبنی آدم ....

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے دریائی جانوروں کو ذبح کے بغیر حلال یا پاک کر دیا ہے

مذاہب (۱) مالک، شافعی (فی اصح الاقوال) احمد (فی روایۃ) ابن ابی لیلیٰ، داؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک دریائی جانور علی الاطلاق حلال ہیں۔ (۲) احناف اور نخعی کے نزدیک مچھلیوں کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہم (۱) حدیث الباب ہے (۲) احل لکم صید البحر وطعامہ (مائدہ) آیت ۹٦، یہاں سمندر کا عام شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا۔

دلائل احناف (۳) قولہ تعالٰی ویحرم علیھم الخبائث (اعراف آیت ۱۵۷) ...... مچھلی کے علاوہ جتنے بھی دریائی جانور ہیں سب کو

طبیعت انسانی گھن کرتی ہے یا اسکی مراد کر ان کی طبیعتوں میں خباثت ہے جو انسان کے لئے مُضر ہوگی اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان۱ پر خبائث کو حرام قرار دیئے ہیں۔

(۳) بہت سے دریائی جانوروں کی ممانعت احادیث سے ثابت ہے مثلاً عن عبد الرحمن بن عثمان القرشی ان طبیباً سأل رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم عن الضفدع یجعلھا فی دواء فنھٰی عن قتلھا۔ (ابوداؤد، نسائی، حاکم، احمد، مشکوٰۃ)

(۴) آنحضرت صلے اللّٰہ علیہ وسلم اور کوئی ایک صحابی سے ایک مرتبہ بھی بغیر مچھلی کے کسی دریائی جانور کھانا ثابت نہیں اگر یہ جانور حلال ہوتا تو بیان جواز کے لئے ضرور تناول فرماتے۔ "اذ لیس فلیس"۔

جوابات (۱) ہم کہتے ہیں حدیث الباب میں ذکاۃ کے معنی حقیقی (حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنا) مراد لینا متعذر ہے لہذا اس سے کنایہ طہارت کی طرف ہے یعنی دریائی جانور سب پاک ہیں خواہ خنزیر ہو یا کتا ان کی آمد و رفت سے پانی ناپاک نہیں ہوتا اور ان کے چمڑے سے بغیر دباغت انتفاع جائز ہے جیسا کہ بعض بری حرام جانوروں کو ذبح کرنے سے چمڑا پاک ہو جاتا ہے۔

(۲) آیت سے ان کا استدلال اسوقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ صید کو مصید کے معنی میں لئے جائے اور اضافت کو استغراق کے لئے مانا جائے حالانکہ صید کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے بغیر ضرورت اور بغیر دلیل مجاز کیطرف رجوع کرنا جائز نہیں اس لئے صید معنیٔ مصدری شکار کرنے کے معنی پر محمول ہے پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ دریا میں شکار کرنا حلال ہے اور شکار ان جانوروں کا بھی جائز ہوتا ہے جو حلال نہیں لہذا اس سے استدلال تام نہیں ہے۔

(۳) اگر بالفرض صید کو مصید کے معنی میں کہا جائے تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی یعنی ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی جس کی حلت دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکی ہے، اس کی تفصیلی بحث انشاء اللہ "باب احکام المیاہ" کے تحت ہوگی (ہدایہ ص۴۲۶ ج۴، تکملہ ص۵۰۷ ج۳ وغیرہ)۔

۱

بَابُ ذِکْرِ الْکَلْبِ

اس باب میں وہ احادیث نقل کی گئیں جن سے معلوم ہوگا کون سا کتا پالنا جائز ہے اور کون سا ناجائز ہے۔ (س، سرکاری، مسلم، سنہ ۱۹۸۶ء)

حدیث قیراط میں تعارض فی حدیث ابن عمرؓ نقص فی علمہ کل یوم قیراطان وفی روایۃ ابی ھریرۃؓ انتقص من اجرہ کل یوم قیراط۔ اول حدیث میں دو قیراط کا ذکر ہے اور ثانی میں ایک کا، "فتعارضا"

وجوہ دفع تعارض (۱) یہ اختلاف انواع کلب کے اعتبار سے ہے یعنی کتے شریر ہوا سکو پالنے میں دو قیراط (رات کے عمل سے ایک قیراط اور دن کے عمل سے ایک قیراط یا فرائض سے ایک قیراط اور نوافل سے ایک) اور غیر شریر کتے پالنے سے ایک قیراط عمل سے گھٹ جائے گا۔
(۲) اختلاف باعتبار شرافت مواضع یعنی اگر مکہ و مدینہ میں پالے جائیں تو دو قیراط اور دوسرے مقاموں میں پالے جائیں تو ایک قیراط۔
(۳) باعتبار اختلاف اماکن، چنانچہ مدائن میں دو قیراط اور بوادی میں ایک قیراط۔
(۴) یہ اختلاف ازمنہ کے لحاظ سے ہے چنانچہ ابتداء اسلام میں دو قیراط گھٹتا تھا پھر جب لوگوں کی موانست اس سے کم ہوگئی تو ایک قیراط گھٹتا تھا یا اس کے برعکس ہے۔ (۵) اختلاف باعتبار علم وعدم علم، یعنی اگر پالنے والا عالم ہو تو دو قیراط اگر جاہل ہو تو ایک قیراط۔ (۶) پہلے ایک قیراط کم ہونے کے ساتھ تنبیہ کی گئی بعد میں لوگوں نے جب کتوں کو زیادہ پالنا شروع کیا تو تنبیہا روزانہ دو قیراط کے برابر کمی ہوجانے کی وعید بیان فرمائی گئی۔ (۷) دو قیراط کی روایت مثبت زیادت ہے لہذا بلحاظ اصول اسکی ترجیح ہوگی۔

قیراط کا مطلب قیراط بقول بعض ایک درہم کے چھٹے حصے کے برابر ہے لیکن یہاں مقدار معین عند اللہ مراد ہے......

اسباب نقص اجر (۱) کلب ماشیہ (پہرادار کتے) اور کلب ضار (شکاری کتے) کے علاوہ دوسرے کتے پالنے میں نقص اجر کی وجہ یہ ہے کہ اس کے سبب سے گھر میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے ہیں۔
(۲) اسکے ذریعہ لوگوں کو تکلیف پہونچنے سے ان کے دلوں سے بد دعا نکلتی ہے ....
(۳) گھر والوں کی بے خبری میں کھانے پینے کے برتن میں منہ ڈالتا رہتا ہے، بغیر علم گھر والوں انکو استعمال کرتے ہیں۔ (۴) شارع کی جانب سے کتے کی پرورش کی ممانعت وارد ہوئی لہٰذا خلاف ورزی پر عقوبت کے طور پر نقص اجر کر دیا جاتا ہے

کتے کا قتل جائز نہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ہر قسم کے کتوں کو قتل کا عام حکم جاری کیا تھا پھر فقط خالص سیاہ کتے جو دو نقطوں والے ہوں انکو مار ڈالنے کا حکم دیا بعد میں یہ بھی منسوخ ہو گیا لہٰذا اب بلا ضرورت کسی کتا کو قتل کرنا جائز نہیں ہاں کلب عقور کو قتل کرنا بالاجماع جائز ہے (مرقاۃ ص۱۲۶ ج۸ وغیرہ)۔

بَابُ مَا یَحِلُّ اَکلُہٗ وَمَا یُحَرَّمُ

س ۱۹۸۶ء سرکاری مسلم

گھوڑے کا گوشت کا مسئلہ عن جابر رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی یوم خیبر عن لحوم الحمر الاھلیۃ واذن فی لحوم الخیل۔ لحوم الحمر الاھلیہ کی تفصیل بحث الفضل المشکوۃ ص۶۳ میں گذر چکی ہے

تحقیق خیل خیل گھوڑوں کے گروہ کو کہتے ہیں اس کا واحد فرس علی غیر لفظہ ہے خیل کے کرم و شرف کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ تعالی نے اس کے ساتھ قسم کھائی، کما قال "والعادیات ضبحا" نیز حدیث میں ہے "الخیل معقود بنواصیھا الخیر الی یوم القیامۃ الاجر و الغنیمۃ" (مشکوۃ ص۳۳۶ ج۲)

حیوانات میں فرس ہی ایک ایسا جانور ہے جو شرف نفس اور علو ہمت وغیرہ اوصاف میں انسان کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ لحوم خیل کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شوافع، حنابلہ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، علقمہؒ، عطاءؒ، شریحؒ، حسنؒ، نخعیؒ وغیرہم کے نزدیک لحوم خیل حلال ہے یہ قول انس بن مالکؓ، سوید بن غفلہؓ، اسماءؓ بنت ابی بکرؓ وغیرہ سے بھی مروی ہے۔

(۲) احنافؒ، مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے یہ قول ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے....

دلیل فریق اول حدیث الباب ہے وفی روایۃ للبخاریؒ ورخص فی لحوم الخیل وفی روایۃ الترمذی اطعمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحوم الخیل۔

دلائل فریق ثانی (۱) عن خالدؓ بن الولید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر۔ (ابوداؤد، نسائی، احمد، دارقطنی مشکوٰۃ ص ۳۶۱)

(۲) قولہ تعالیٰ والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ (النحل آیت ۸) باری تعالےٰ اس آیت میں گھوڑے کا رکوب اور زینت کیلئے ہونے کا بیان دے ہوئے بندوں پر اپنا احسان جتا رہے ہیں تو اگر ان کا کھانا جائز ہوتا جو اعلےٰ درجہ کی منفعت ہے اسکو ضرور ارشاد فرمایا جاتا کیونکہ حکیم کی شان سے یہ بعید ہے کہ اعلےٰ منفعت سے احسان جتانا چھوڑ دے اور ادنےٰ منفعت سے جتلائے، قال صاحب التکملہ :-

ولکنہ لا یصلح ان یکون دلیلاً وانما یصلح ان یستأنس بہ۔

جوابات (۱) حدیث جابرؓ حالت مخمصہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ خیبر میں جان جانے کے وقت کھانے کا اذن ہوا تھا......

(۲) حدیث جابرؓ مبیح ہے اور حدیث خالد محرّم ہے جب اباحت وحرمت کے مابین تعارض ہو تو محرم کی ترجیح ہوتی ہے۔

سوال حدیث جابرؓ بلاخلاف صحیح ہے اور حدیث خالدؓ میں سنداً متناً ہر دو لحاظ سے کلام ہے پھر معارضہ کیونکر ہوا؟ معارضہ کیلئے تو مساوات شرط ہے، اس کے جوابات اعلاء السنن ص ۱۴۴ ج ۱۷ میں ملاحظہ ہو "کفایۃ البیہقی" اردو "درمختار" میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی موت سے تین دن پہلے حرمت سے حلت کی طرف

رجوع کرلیا تھا اور اسی پر فتوی ہے (عمادیہ) اسی بنا پر راقم السطور نے فریق اول کے سوال کا جواب دینے کو ترک کر دیا۔ (تکملہ ص۵۲۴ ج۳ ہدایہ ص۴۲۵ ج۴، قسطلانی ص۲۲۹ ج۸ اور شروحات ہدایہ

ضب کے گوشت کھانے کا مسئلہ

سن سرکاری، بخاری سنہ ۱۹۹۰ء

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الضب لست آکلہ ولا احرمہ۔ **ضب کا تعارف**:۔ ضب ایک جانور ہے جس کو ہندی میں گوہ کہا جاتا ہے اسکی کنیت ابوحسل ہے اور اس کی بہت خصوصیات ہیں:۔(۱) ایک اصل میں دو آلۂ تناسل ہیں۔ (۲) وہ پانی نہیں پیتی۔ (۳) بلکہ ہوا کے سہارے زندہ رہتی ہے۔ (۴) ہر چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتی ہے (۵) اس کا دانت نہیں گرتا ہے (۶) سات سو سال تک زندہ رہتی ہے۔ (۷) دھوپ کی تیزی میں گرگٹ کی طرح رنگ بدلتی ہے (۸) ستر انڈے دیتی ہے (۹) کتے کی طرح اپنی قئے چاٹ جاتی ہے۔ (۱۰) اپنا پاخانہ بھی کھا لیتی ہے وغیرہا۔

مذاہب (۱) ائمہ ثلاثہ رح، اسحٰق رح، ابن لیلیٰ رح، ابن جبیر رح اور اصحاب ظواہر کے نزدیک ضب بلا کراہت جائز ہے۔

(۲) ابوحنیفہؒ، محمدؒ، ابویوسفؒ، (فی روایۃ مشہورۃ) کے نزدیک دوسرے حشرات الارض کے مانند یہ بھی مکروہ تحریمی ہے۔ (۳) اعمشؒ اور زیدؒ بن وہب کے نزدیک حرام ہے۔

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب۔ ہے اس طرح حلت پر (۲) حضرت میمونہؓ کی ایک روایت جو مسند ابویعلی میں ہے۔ (۳) اور ابن عباسؓ کی ایک روایت جو بخاری، مسلم میں ہے۔

دلائل فریق ثانی (۱) عن عبد الرحمٰن رضؓ بن شبل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن اکل لحم الضب (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۳۶۱ ج۲)۔

(۲) اخبرنا ابوحنیفۃ عن حمادؒ عن ابراھیم النخعیؒ عن عائشۃؓ انہ اھدی لھا ضب فاتاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألتہ عن اکلہ فنھاھا عنہ فجاءت سائلۃ فارادت ان تطعمہا ایاہ فقال لہا رسول اللہ صلعم اتطعمیھا مما لا تاکلین (موطا محمدؒ ص۲۸۱، کتاب الآثار)۔

(۳) فی حدیث ابن عباسؓ فقال خالدؓ احرام الضب یارسول اللہ قال لا ولکن لم یکن بارض قومی فاجدنی اعافه (متفق علیہ مشکوٰۃ صنہ ۳۶۲) ۔
آخری جملہ (یعنی مجھے طبعی نفرت وکراہت ہے) سے شرعی کراہت ثابت ہوتی ہے کیونکہ آنحضرتؐ کی طبیعت شریعت کے موافق ہی ہوتی ہے لہٰذا وہ مکروہ ہونا چاہیئے
(۴) عن علیؓ بن ابی طالب انه نہی عن اکل الضب و الضبع (موطا محمد صـ۲۸۱) ۔

جوابات (۱) احادیث مبیحہ و محرمہ کے درمیان جب تعارض ہوا تو احتیاطاً محرم کو ترجیح دی گئی ۔ (۲) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں احادیث مبیحہ احادیث محرمہ سے منسوخ ہیں، ابن حجرؒ فرماتے ہیں احادیث محرمہ احادیث مبیحہ سے منسوخ ہیں قیل لادلیل عند احد للنسخ وقد ثبت بالاحادیث انهٗ صلی اللہ علیہ وسلم استقذر الضب فلم یاکله ولا اقل من ان یکون استقذارهٗ علیہ السلام مفیدًا للکراهة وعلیها یحمل احادیث النہی، وهو قول الحنفیة (تکملة صـ۵۳۸/۳)

امام طحاویؒ فرماتے ہیں احناف کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اکل ضب کی کراہت تنزیہی ہے لتظاهر الاحادیث الصحاح بانهٗ لیس بحرام۔
(ہدایہ صـ۴۲۵/۴، حاشیۂ موطا محمد اور شروحات ہدایہ، مرقاۃ صـ۱۳۱) ....

سمک طافی ... [، اتحاد، سنہ ۱۴۰۷ھ مشکوۃ ۔] ...
فی حدیث جابرؓ فالقی البحر حوتا میتًا لم نر مثله یقال له العنبر فاکلنا منه نصف شهر الخ (متفق علیہ)

تحقیق عنبر یہ ایک عظیم مچھلی ہے دورحاضر میں بال اور وھیل (Whal) کرکے نام رکھا جاتا ہے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عنبر جو معروف خوشبو ہے وہ اس کے (امعاء) آنتڑیوں سے نکالا جاتا ہے یا اس جانور کے فضلہ سے بنایا جاتا ہے ۔

متضاد روایات حدیث الباب میں اس مچھلی کو نصف مہینے تک کھانے کا ذکر ہے، وہبؒ کی روایت میں اٹھارہ دن تک اور جابرؓ کی دوسری روایت میں ایک مہینہ تک

وجوہ تطبیق (۱) امام نوویؒ لکھتے ہیں ایک مہینہ کی روایت راجح ہے کیونکہ مثبت زیادت ہے۔ (۲) اس مچھلی میں سے نصف مہینہ تک تو پورا لشکر کھاتا رہا اس کے بعد لشکر میں سے کچھ لوگ اٹھارہ دن تک اور کچھ لوگ پورے مہینے تک کھاتے رہے، اور جو جتنے دن کھاتے رہے وہ اسی طرح بیان کرتے رہے کیونکہ " اکلنا" اجتماع اور افتراق دونوں کو شامل کرتا ہے۔

سمک طافی کی تعریف سمک طافی اس مچھلی کو کہی جاتی ہے جو خود بخود مرکر پانی کی سطح پر چیت ہوگئی ہو جس میں اسباب خارجی گرمی سردی اور موجوں کی زد کا دخل نہ ہو اس کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ائمہ ثلثہ، اصحاب ظواہر اور بعض تابعین کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے۔ (۲) احنافؒ کے نزدیک اس کا کھانا مکروہ ہے یہ قول جابرؓ ابن عباسؓ، علیؓ، ابن المسیبؒ، جابرؒ بن یزید نخعیؒ، طاؤسؒ اور زہریؒ سے بھی منقول ہے (ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق)

دلائل ائمہ ثلاثہ (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ وہ عنبر صحابہ کرام کو مری ہوئی ملی تھی انہوں نے اسکو کھایا۔ (۲) قال ابوبکر الصدیقؓ السمکۃ الطافیۃ حلال لمن اراد اکلھا (دارقطنی، ابن ابی شیبہ، طحاوی)

دلائل احناف (۱) عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماالقاہ البحر وجزر عنہ الماء فکلوہ ومامات فیہ وطفا فلا تأکلوہ۔

(ابوداؤد، ابن ماجہ، طحاوی، مشکوٰۃ صـ۳۶۱)

حدیث میں لفظ ما عموم انواع سمک کے لئے ہے لہٰذا آخری جملہ کا مطلب یہ ہے جو مچھلی سمندر میں مرجائے اور پانی کی سطح پر آجائے اسکو مت کھاؤ۔

(۲) قال علیؓ لاتبیعوا فی اسواقنا الطافی،

(۳) قال ابن عباسؓ ماوجدتہ یطفو علی الماء فلا تأکلوا۔ (انوار المحمود صـ۲۱۰ ج۲)۔

اعتراض شوافع میں سے محی السنہؒ نے کہا کہ اکثر محدثین کہتے ہیں کہ یہ حدیث جابرؓ پر موقوف ہے۔ (مشکوٰۃ صـ۳۶۱ ج۲) ....

جوابات (۱) ابو احمد الزبیریؒ یحییٰ بنؒ سلیم، ابن ابی ذئبؒ اور یحییٰ بن ابی انیسہ اور بقیہ بن الولید وغیرہم نے اسکو مرفوعًا بیان کیا ہے یہ بہت بعید ہے کہ تمام محدثین اسکو مرفوعًا بیان کرنے میں غلطی کی، اصح بات یہ ہے کہ دونوں طریقے سے یہ حدیث مروی ہے ابوداؤد نے یہ حدیث مرفوعًا موقوفًا دونوں طرح سے روایت کی ہے پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا۔ (ابوداؤد ص۵۳۴ ج۲)

(۲) یہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے لہٰذا اس کا وقف بمنزلۂ رفع کے ہے۔

جوابات دلائل فریق اوّل حدیث عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طافی ہونے کی تصریح نہیں ہے بلکہ قوی احتمال یہ ہے کہ وہ مچھلی پانی کو چھوڑ کر چلے جانے کی بنا پر مری تھی لہٰذا اس کی حلت تو نص صریح سے ثابت ہے

(۲) اثر ابی بکرؓ کا جواب صاحب اعلاء السنن نے یہ دیا اوّلاً اس میں بہت اضطراب ہے، ثانیاً یہ صحابی کا اجتہاد بھی ہوسکتا ہے لہٰذا یہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتی۔

انواعِ جن

فی حدیث ابی السائب ثم قال ان لهذه البیوت عوامر فاذا رأیتم منها شیئًا فحرجوا علیها ثلثًا فان ذهب والا فاقتلوه فانه کافر الخ وفی روایة انما هو شیطان (مسلم ص۲۳۵ ج۲)

عوامر جن کی وہ قسم جو گھروں میں رہتے ہیں چاہے وہ مؤمن ہو یا کافر اسطرح جن کی اور بھی قسمیں ہیں مثلاً شیاطین، مردة، عفاریت اعوان، غواصون، طیارون، توابع، اور قرنا وغیرہا۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے عوامر میں سے کسی کو دوسری صورت میں دیکھو تو تین بار یا تین دن اسپر تنگی اختیار کرو یعنی اس کو خبردار کرو کہ تو تنگی اور گھیرے میں ہے اب نہ نکلنا اگر پھر نکلے گا تو ہم تجھ پر حملہ کرینگے اور تجھ کو مار ڈالیں گے ایک روایت میں آنحضرت صلعم سے مروی ہے میں تجھ کو اس عہد کی قسم دیتا ہوں جو حضرت سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے تجھ سے لیا تھا کہ ہم کو ایذا نہ دے اور ہمارے سامنے مت آ اسکے بعد اگر چلا جائے فبہا ورنہ اسکو مار ڈالو کیونکہ وہ کافر ہے اور ایک

روایت میں ہے کہ وہ شیطان ہے اس کو شیطان اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ آگاہی کے بعد بھی نظروں سے غائب نہ ہو کر اس نے اپنے آپکو سرکش ثابت کیا ہے اور جو سرکش ہوتا ہے خواہ وہ جنات میں ہو یا آدمیوں میں اسکو شیطان کہا جاتا ہے (حاشیہ نووی ج۲ ص۲۳۵ وغیرہ)

(اسکی تفصیلی معلومات کے لیے بندہ کی تالیف "ذکر احوال الجن" ملاحظہ ہو۔)

جلّالہ کی تعریف اور حکم

عن ابن عمرؓ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الجلّالۃ والبانہا۔ **الجلّالۃ** وھی الدابۃ التی تأکل العذرۃ من الجلۃ یعنی وہ جانور ہے جس کی خوراک ہی عام طور پر یا اکثر وقت نجاست و پلید گی ہو یہاں تک کہ گوشت دودھ بدبودار ہو جائے انکے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک اسکو بند کر کے رکھا جائے اور کچھ مدت تک نفیس غذا کھلائی جائے حتیٰ کہ اسکے گوشت اور دودھ سے بدبو زائل ہو جائے پھر کھانا جائز ہوگا۔

(۲) مالکؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک جلّالہ مطلقاً حلال ہے۔ (۳) اسحٰقؒ کے نزدیک دھونے میں مبالغہ کرنے کے بعد حلال ہے، ہاں اگر جانور کبھی کبھی پاخانہ کھاتا ہے تو وہ جلالہ کے حکم میں نہیں ہے۔ "فتاویٰ کبریٰ" میں لکھتے ہیں مخلّات مرغ یعنی وہ مرغ اور مرغیاں جو چھٹی پھرتی ہوں اسکو تین روز تک اور جلّالہ کو دس روز تک بند رکھنے کے بغیر کھانا حرام ہے۔ (مرقاۃ ج۸ ص۱۴۰، بذل ج۴ ص۳۵۴، حاشیہ ابی داؤد ج۲ ص۵۳۱)......

بَابُ العَقِیقَة (س، وفاق، سنہ ۱۳۹۵ھ)

موطا مالکؒ، موطا محمدؒ

عقیقہ کی تحقیق عقیقہ[(۱)] عقّ سے مشتق ہے بمعنی چیرنا پھاڑنا، مذبوحہ کو عقیقہ اس لیے کہا جاتا ہے اسکو چیرا اور پھاڑا جاتا ہے۔ (۲) عقیقہ نومولود بچہ کا وہ بال ہے جو ساتواں دن حلق کیا جاتا ہے اور لفظ عقیقہ میں عقوق الوالدین کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس لئے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسکو بجائے عقیقہ کے نسیکہ یا ذبیحہ

کر کے نام رکھتے تھے جس پر عمرو بن شعیب کی حدیث "فقال لا یحب اللہ العقوق کانہ کرہ الاسم (مشکوٰۃ ص۳۶۲) دال ہے، شیخ عبدالحق دہلویؒ لکھتے ہیں جن احادیث میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عقیقہ کا لفظ منقول ہے وہ کراہت کی پہلی کی ہے۔

مذاہب (۱) اصحاب ظواہر اور احمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک عقیقہ واجب ہے۔ (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک عقیقہ سنت اور امام اعظمؒ مالکؒ (فی روایۃ) کے نزدیک مستحب ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر (۱) سلمان بن عامر الضبیؓ کی حدیث میں فاھریقوا عنہ دمًا آیا ہے یہ صیغہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

دلائل جمہور (۱) بریدہؓ کی حدیث میں ہے فلما جآء الاسلام کنا نذبح الشاۃ یوم السابع۔ (۲) اسطرح دوسری احادیث جس میں امر کا صیغہ نہیں ہے وہ سنت یا استحباب پر دلالت کرتی ہیں۔ ...

جواب (۱) بلا قرینہ امر ہر جگہ وجوب کے لئے نہیں آتا ہے (۲) احادیث پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عقیقہ ایام جاہلیت کا ایک دستور رہا ہے یہ اوائل اسلام میں واجب تھا پھر جب قربانی واجب ہوئی تو اسکا وجوب منسوخ ہوگیا اور سنیت باقی رہگئی اور اسکی سنت ساتویں، چودہویں، اکیسویں دن میں کرنے میں ہے اور بعض نے اٹھائیسویں، پینتیسویں دن کو بھی اس کے ساتھ لاحق کردیا ہے (مرقاۃ ص۱۵۴ مظاہر حق وغیرہ) قربانی اور عقیقہ کے جانوروں کے شرائط یکساں ہیں لہٰذا عقیقہ میں کانا، لاغر قسم کے جانور ذبح کرنا جائز نہیں۔

اقرّوا الطّیر علٰی مکناتہا عن ام کرزؓ قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اقرّوا الطّیر علٰی مکناتہا

مکنات مکنۃؔ کی جمع ہے بمعنی گھونسلہ اس کا دو مطلب ہیں۔ (۱) اگر پرندے اپنے گھونسلوں میں انڈوں پر بیٹھے ہوں تو ایسی حالت میں انکو شکار مت کرو یا ان کو اڑا کر مت ستاؤ۔ (۲) پرندوں کو اپنے آشیانہ سے اڑا کر فال مت نکالو جس طرح

ایام جاہلیت میں دستور تھا کہ جب کسی کام یا سفر کیلئے روانہ ہوتے تو ان کے گھونسلوں سے پرندوں کو اڑا دیتے تھے، اگر وہ دائیں طرف اڑتے رہتے تو مبارک سمجھ کر کام کیلئے روانہ ہوتے اور اگر بائیں طرف اڑتے تو منحوس سمجھ کر اس کام یا سفر سے باز رہتے تھے یہ ایک بیہودہ فعل ہے اس لئے شرع نے منع کر دیا۔

"الغلام مرتہن بعقیقۃ" کی توضیح | عن حسنؓ بن سمرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغلام مرتہن الخ

بعقیقۃ: یہاں مرتہن بفتح تا اسم مفعول بمعنی مرہون ہے یعنی بچہ مقید رہتا ہے عقیقہ کے ساتھ

اشکال | بظاہر معلوم ہوتا ہے نومولود بچہ عقیقہ نہ کیا جانے سے محبوس ہوگا حالانکہ یہ اسکی ذمہ داری نہیں ہے۔

جوابات | (۱) یہ ایک تشبیہی خبر ہے یعنی جسطرح ادائے دَین اور شیٔ مرہون میں ایک رابطہ ہے اسی طرح غلام اور عقیقہ میں ایک رابطہ ہے، دین ادا کرنے سے جس طرح شیٔ مرہون مالک کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اسطرح عقیقہ نہ کرنے سے غلام والدین کا نافرمان بن جاتا ہے

(۲) حالت صغر میں جب بچہ مرجائے تو وہ والدین کے لئے سفارش کرنا عقیقہ کرنے پر موقوف ہے، اس لئے مرتہن کے بجائے ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں " رہینہ" آیا ہے

(۳) بچہ کی صحت وسلامت رہنا والدین کے عقیقہ کرنیکے ساتھ مقید ہے۔

(۴) بچہ بلا ومصیبت اور گندگی کے ساتھ رہتا ہے جب تک ساتویں روز عقیقہ کرکے سر کا حلق نہ کرلے، (مرقاۃ ص۱۵۶/۸ وغیرہ)

کبشاً اور کبشین کے مابین تعارض | عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عق عن الحسنؓ والحسینؓ

کبشا کبشا وعند النسائی کبشین کبشین۔ مالکؒ کے نزدیک لڑکا کے لئے بھی ایک عقیقہ دینا کافی ہے اور جمہور کے نزدیک لڑکا کے لئے دو کرنا سنت ہیں

وجوہ تطبیق | جمہور علماء دونوں حدیثوں کے مابین اسطرح تطبیق دیتے ہیں: (۱) ایک والی روایت بیان جواز پر محمول ہے۔

اور دو والی روایت افضلیت پر محمول ہے (۲) آنحضرت ؐ نے اپنی جانب سے ایک ایک کر کے عقیقہ دیا اور حضرت علی رضؓ نے ایک ایک کر کے بعض روایت میں حضور ؐ کے عقیقہ کا ذکر ہے اور بعض میں حضور ؐ اور علیؓ دونوں کے عقیقہ کا ذکر ہے ۔

(۳) ایک ایک یوم ولادت میں ذبح کیا اور ایک ایک ساتویں دن، تو بعض روایت میں الگ الگ بیان کیا اور بعض میں مجموعہ کو بیان کیا ۔

(۴) آنحضرت ؐ نے ساتویں دن ایک ایک کر کے عقیقہ دیا اور اکیسواں دن ایک ایک کر کے، ایک روایت میں صرف ساتواں دن کا تذکرہ ہے اور دوسری روایت میں دونوں دن کے مجموعہ کا ذکر ہے ۔

(۵) دو والی روایات کثیر اور قولی ہیں اور ایک والی روایت قلیل اور فعلی ہے لہذا دو والی روایت مرجح ہے ،

(۶) دو والی روایت مثبتِ زیادت ہے اس لئے بھی اسکی ترجیح ہوگی ۔ مرقاۃ ص۱۵۹ وغیرہ

عقیقہ اور عقوق کے بارے میں اشتراک وعن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ قال سُئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العقیقۃ فقال لا یحب اللہ العقوق کانہٗ کرہ الاثم ۔ یعنی رسول کریم ؐ سے عقیقہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عقوق کو پسند نہیں کرتا گویا حضور ؐ اس فعل کو فقط عقیقہ سے موسوم کئے جانے کو ناپسند فرمایا ۔ علامہ تورپشتیؒ نے کہا ہے یہ بات آنحضرت ؐ کی طرف منسوب کرنا غیر موزون ہے کیونکہ آنحضرت ؐ نے اپنے کتنے ہی ارشادات میں " عقیقہ " ہی کا استعمال فرمایا ہے اگر آپ کے نزدیک یہ لفظ ناپسندیدہ ہوتا تو آپ اس کا ذکر کیوں فرماتے "، لیکن اس سلسلے میں اگر یہ کہا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا ، کہ یہ احتمال ہے کہ سوال کرنے والے نے یہ گمان کیا ہو کہ مادہ اشتقاق میں عقیقہ اور عقوق کا مشترک ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ حکم کے اعتبار سے عقیقہ کی زیادہ اہمیت نہ ہو ، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جواب کے ذریعہ یہ واضح کر دیا کہ امر واقعی اس کے خلاف ہے ۔ (مظاہر ص۳۵ ج۴ ق۱۵) ....

بَابُ الاَطعِمَة

لاطعمۃ یہ طعام کی جمع ہے. بم جو چیز کھائی جائے یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مطعومات مشروبات اور کھانے پینے کے آداب وغیرہ کا بیان ہے چنانچہ عمرو بن سلمہؓ سے مروی ہے

قال سم اللّٰہ وکل بیمینك وکل ممایلیك ۔

اصحاب ظواہر کے نزدیک کھاتے وقت بسم اللّٰہ پڑھنا واجب ہے کیونکہ امر وجوب کیلئے آتا ہے، جمہور کے نزدیک یہاں تینوں صیغ امر استحباب پر محمول ہیں اور کھانا ختم کرنے کے بعد الحمد للہ کہنا مستحب ہے اگر چند لوگ ایک ساتھ کھانا کھائے تو جمہور کے نزدیک سب کو بسم اللہ پڑھنا چاہیئے ۔

حدیث سبعۃ امعاء پر اضطراب کا شبہ اور اس کا ازالہ

عنہ (ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ) ان المومن یأکل فی معًا واحد وان الکافر یاکل فی سبعۃ امعاء (بخاری)

(۱) مسلمؒ نے اس روایت کو ابو موسیٰؓ اور ابن عمرؓ سے نقل کی ہے جس میں یہ واقعہ مذکور نہیں ہے بلکہ محض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مذکور ہے (۲) مسلمؒ نے ابو ہریرہؓ سے درج ذیل عبارت نقل کی ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضافہ ضیف الخ حالانکہ یہ عبارت بخاری میں نہیں ہے (۳) بخاری کی روایت میں یأکل اور مسلم کی روایت میں یشرب لفظ کے اختلاف کے ساتھ ہے (۴) طرز بیان بھی مختلف ہے حالانکہ دونوں حدیث کا راوی ابو ہریرہؓ ہے اس بنا پر یہ حدیث مضطرب ہونے کا شبہ ہے اسکا ازالہ یہ ہے،

(۱) ممکن ہے واقعہ دو ہوں (۲) اگر ایک واقعہ ہونا تسلیم کیا جائے تو یوں کہا جائیگا حدیث اول مجمل ہے اور حدیث ثانی مفصل ہے (۳) دودھ پر جسطرح شرب کا استعمال ہوتا ہے اسطرح اکل کا بھی، کیونکہ یہ غذا کے حکم میں ہے لہذا کوئی اضطراب نہیں

مسلمان اور کافر کی انتڑی برابر ہوتی ہے اب کافر سات انتڑی سے کھانے کے معنی کیا ہیں؟

توجیہات (۱) مؤمن قلیل الحرص اور عدیم الطمع ہوتے ہیں اس لئے وہ تھوڑے

کھانے سے آسودہ ہوتا ہے اور کافر کثیر الحرص والطمع ہوتا ہے اسکا مطمح نظر کھانا ہی ہوتا ہے۔ سبعہ سے تحدید مقصد نہیں بلکہ تکثیر مراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ والبحر یمدّہ من بعدہ سبعۃ ابحر (کہف) اس فرق کو واضح کرنے کیلئے بطور تمثیل و تصویر یہ بیان کیا گیا جیسا کہ سعدیؒ نے کہا ہے کہ پری از طعام تا بینی (۲) مسلمان شروع ہی میں بسم اللہ پڑھ لینے سے شیطان شریک طعام نہیں ہوتا ہے اس سے اسکو تھوڑا کھانا کافی ہو جاتا ہے اور ترک تسمیہ کی وجہ سے کافر کے ساتھ شیطان شریک ہوکر زیادہ کھالیتا ہے (۳) سبعۃ امعاء سے کافر کی سات صفات ذمیمہ مراد ہیں۔ حرص، طمع، طول امل، سوء [illegible]، حسد، سمن، شرہ، کافران صفات مذمومہ کے تقاضا پر زیادہ کھاتا ہے (۴) مؤمن بعض امعاء بھرنے سے قانع بن جاتا ہے بخلاف کافر کے، کہ وہ سات انتڑی پُر کرنے کے بغیر کھانا سے ہاتھ اٹھاتا نہیں (۵) الکافر میں الف لام عہدی ہے یعنی ایک معین کافر کے متعلق بطور مثال بیان فرمایا کما قال ابن عبد البر لا سبیل الی حملہ علی العموم لان المشاھدۃ تدفعہ فکم من کافر یکون اقل اکلا من مؤمن وعکسہ وکم من کافر اسلم فلم یتغیر مقدار اکلہ قیل کیف یتأتی حملہ علی شخص معین مع تعدد الواقعۃ۔ واللہ اعلم بالصواب (الکوکب الدری ص۲ ج۲ مرقاۃ ص۱۲۱ ج۸ وغیرھا)

سیدادامکم الملح کی تشریح عن انسؓ بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سید ادامکم الملح وفی روایۃ سید الادام فی الدنیا والاخرۃ اللحم وفی روایۃ سید ادامکم الخل، فکیف التوفیق،

وجوہ تطبیق (۱) نمک کو بہترین سالن اس اعتبار سے کہا گیا کہ وہ کم محنت اور بڑی آسانی کے ساتھ دستیاب ہو جاتا ہے اور گوشت کو اس حیثیت سے سردار کہا گیا کہ اس میں لذت اور غذائیت زیادہ ہے، سرکہ کو اس حیثیت سے سردار کہا گیا کہ پکانے کے بغیر اس میں سالن کا مزہ ہے یا کہا جائے سالن میں گوشت، مرچہ، پیاز رہنے کے باوجود اگر نمک نہ ڈالا گیا تو وہ بیکار ہے اسطرح گوشت تمام سبزیات اور مچھلیوں سے افضل ہے اور سرکہ تمام مربہ جات سے افضل ہے

باب الضیافۃ

ضیافۃ کے معنی لغوی وعرفی ضیافۃ کے معنی لغوی مائل ہونا اور عرف میں کہی جاتی ہے کسی مہمان کی تشریف آوری پر حسب مقدور انکی دلجوئی کرنا۔ **مذاہب اور حکم ضیافۃ** (۱) احمدؒ لیثؒ اور اسحقؒ کے نزدیک ایک دن کے مہمان داری واجب ہے پھر مستحب ہے۔ (۲) جمہور کے نزدیک مطلق مستحب ہے۔

دلائل احمدؒ واسحقؒ (۱) عن عقبۃؓ بن عامر ... فان لم یفعلوا فخذوا منھم حق الضیف (مشکوٰۃ صـ۳۶۹ جـ۲) اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے اگر کوئی مہمان داری نہ کرے تو مہمان اس سے اپنا حق زبردستی کے ساتھ لے سکتا ہے کیونکہ میزبان پر اسکی مہمانداری واجب تھی لیکن انہوں نے اسکو ترک کیا (۲) فی حدیث المقدامؓ بن معدی کرب ایما رجل ضاف قومًا فلم یقروہ کان لہ ان یعقبھم بمثل قراہ (مشکوٰۃ صـ۳۶۹ جـ۲) اگر میزبان نے حق ضیف ادا نہ کیا تو مہمان کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ میزبان کا پیچھا پکڑے اور انکے مال واسباب سے اپنی مہمان داری کے بقدر وصول کرلے۔

دلائل جمہور (۱) ان دونوں حدیث کے علاوہ اس باب کی اکثر حدیث استحباب پر دلالت کرتی ہیں (۲) یہ مکارم اخلاق میں سے ہے اور اخلاق مستحبات سے ہیں۔

جوابات (۱) وہ دونوں حدیث ابتداء اسلام پر محمول ہیں کیونکہ اسوقت فقراء کی مہمانداری کرنا اغنیاء پر واجب تھا جب اسلام میں فراخی آگئی تو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔
(۲) حالت اضطرار اور مخمصہ پر حمل کیا جائے (۳) اس سے خاص ذمی لوگ مراد ہیں یعنی جنہوں نے عقد ذمہ کے وقت یہ عہد کرلیا تھا کہ اگر مسلمان انکے یہاں قیام کریں تو انکی مہمانداری کرینگے (۴) یہ اس صورت میں ہے جب لشکر اسلام کسی قوم کے پاس اترے اور انکا رسد ختم ہوجائے اور قوم مہمانداری سے انکار کرے، (۵) اس صورت پر محمول ہے جبکہ قوم بطور معاوضہ بھی نہ دے یا مہمان کے پاس معاوضہ نہ ہو، (مرقات صـ۳ جـ۲ وغیرہ)

اضطرار اور جواز اکل میتۃ کا معیار عن فجیع العامریؓ انہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ما يحل لنا من الميتة ۔۔۔ فاحل لهم الميتة على هذه الحال ۔ حالت اضطرار کس پر اطلاق کی جاتی ہے اور حرام چیزیں مثل مردار وغیرہ کھانا کب جائز ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) مالک . احمدؒ کے نزدیک اگر کسی کو خوراک اور سیرابی کی حاجت پوری ہونے کی مقدار حلال غذا نہ ملے تو اسکے لئے مردہ کھانا حلال ہے ۔ (۲) ابوحنیفہؒ شافعیؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اگر کسی کا بھوک اور پیاس سے جان کا خطرہ ہو اور میتہ کے علاوہ کوئی چیز میسر نہ ہو تو جان بچانے کیلئے بقدر سد رمق کھانا حلال ہے ،

دلائل مالکؒ و احمدؒ حدیث الباب ہے ، وجہ استدلال یہ ہے کہ صبح وشام ایک ایک پیالہ دودھ پینے سے انکو سیرابی نہیں ہوئی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے مردار کو حلال قرار دیا لہذا معلوم ہوا غذا سے حاجت پوری نہ ہونا ہی معیار اضطرار ہے ۔

دلائل ابوحنیفہؒ و شافعیؒ (۱) قوله تعالىٰ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه (بقرة آیت ۱۷۳) اس آیت میں حرام چیز مثلاً مردہ وغیرہ کے استعمال کرنے کی اجازت تین شرائط کے ساتھ دی گئی ہے (ا) واقعی ایسی مجبوری کی حالت پیش آئی جس سے جان ہلاک ہونے کا قوی اندیشہ ہو (ب) خدا کے قانون کو توڑنے کی خواہش دل میں نہ ہو (ج) سد رمق سے زیادہ نہ کھائے ۔ (۲) زیر بحث حدیث کی متصل واقد اللیثیؓ کی روایت ، قال مالم تصطبحوا اوتغتبقوا او تحتفوا بها بقلاً فشانكم لها . یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکل میتہ کے متعلق سوال کے جواب میں فرمایا صبح وشام ایک ایک پیالی دودھ یا گھانس اور درخت کے پتے بھی میسر نہ ہو تب تمہارے لئے مردار کھانا جائز ہوگا ۔ یعنی جان کی ہلاکت کا قوی اندیشہ ہی معیار اضطرار ہے ۔

جوابات (۱) حدیث الباب میں بھی ہلاکت نفس کی طرف اشارہ موجود ہے کیونکہ صبح وشام میں ایک ایک پیالہ دودھ پینے کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ اصل میں بر سبیل اشتراک تھا کیونکہ وہ اپنی قوم کی طرف سے وفد بنکر آئے تھے اور صبح وشام دو پیالی دودھ پوری قوم کی جان بچا نہیں سکتے چنانچہ لنا اور طعامكم کی ضمیر جمع اسکی واضح دلیل ہے ۔ (۲) بوقت تعارض محرم و مبیح محرم کی ترجیح ہوتی ہے ۔

بَابُ الاشرِبَة

اشربۃ ۔ شراب کی جمع ہے بمعنی پینے کی چیز چاہے پانی ہو یا دوسرے کوئی مشروبات ۔

تین سانس میں پانی پینا مستحب ہے عن انسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتنفس فی الشراب ثلاثا ۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ پانی تین سانس میں پیتے تھے اس طور پر کہ ہر مرتبہ منہ کو برتن سے جدا کر کے سانس پھینکتے تھے اور اسکی حکمت یہ بتایا ہے کہ اچھی طرح سیراب کرتا ہے بدن کو صحت بخشتا ہے اور معدہ میں آسانی کے ساتھ جاتا ہے (مسلم) اور ایک روایت میں ہے ۔ نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتنفس فی الاناء ۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے اندر سانس لینے سے منع فرمایا لہذا دونوں حدیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ۔

تعارض عن ابن عباسؓ انہ کان یتنفس مرتین (شمائل ترمذی) حدیث الباب سے معلوم ہوا تین سانس اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے دو سانس ، فتعارضا ۔

تطبیق حدیث الباب اکثریت اور عادۃ مستمرہ پر محمول ہے اور یہ حدیث بعض حالت یا تعلیم جواز پر محمول ہے کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاتشربوا واحدا کشرب البعیر لکن اشربوا مثنی وثلث (مرقاۃ ص۲۱۵/۸ وغیرہ)

قیاماً پانی پینے کی کراہت اور عدم کراہت میں تعارض عن انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ نهی ان یشرب الرجل قائما وفی روایۃ ابی هریرۃؓ لایشربن احد منکم قائما فمن نسی فلیستقی ۔ یعنی اگر کوئی بھول سے بھی کھڑے ہو کر پانی پی لے تو اسکو چاہیے کہ قئی کر ڈالے اور حدیث ابن عباسؓ میں ماء زمزم اور حدیث علیؓ میں فضلہ وضو کو کھڑے ہو کر پینے کا ذکر ہے ۔ فوقع التعارض ۔

وجوہ تطبیق (۱) ان دونوں حدیثوں کے پیش نظر اکثر علماء نے کہا کہ یہ دونوں پانی دیگر پانیوں سے مخصوص ہیں زمزم کا پانی برائے تعظیم اور وضو سے باقی ماندہ پانی بغرض تبرک کھڑا ہو کر پینا جائز ہے (۲) نہی کی احادیث کراہت تنزیہی پر محمول ہیں اور اذن کی احادیث جواز پر ۔

(۳) سیوطیؒ فرماتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمزم کا پانی ازدحام کی بنا پر کھڑا ہو کر پیا تھا یا تو وہ مقام شاید تر تھا۔ (مرقات صفحہ ۲۱۶ ج ۸ وغیرہ)

سونے چاندی کے برتن میں کھانا پینا حرام ہے | عن ام سلمۃؓ قال الذی یشرب فی آنیۃ الفضۃ انما یجرجر فی بطنہ نار جھنم وفی روایۃ ان الذی یاکل ویشرب فی آنیۃ الفضۃ والذھب الخ۔ یعنی جو شخص چاندی اور سونے کے برتن میں کھاتا پیتا ہے اسکے پیٹ میں دوزخ کی آگ کو غٹ غٹ اتاریگا۔

جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد اور عورت دونوں کیلئے چاندی اور سونے کے برتن میں کھانا پینا حرام ہے نیز ان برتنوں سے تیل اور خوشبو لگانا بھی ممنوع ہے ہاں جو برتن یا پیالہ چاندی سے مزین، مرصع یا منقش ہو اس میں پانی پینے کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب | ائمہ ثلاثہؒ، ابو یوسفؒ محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک اس میں پانی پینا مکروہ ہے
(۲) ابو حنیفہؒ احمدؒ اسحٰقؒ، ابو ثورؒ اور محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ منہ چاندی کی جگہ سے الگ رہے۔

دلیل فریق اول | برتن یا پیالہ کے کسی ایک جزء کو استعمال کرنے والا گویا کل کو استعمال کرنے والا ہے تو جیسے کل کا استعمال ناجائز ایسے ہی جزء کا بھی استعمال ناجائز ہوگا۔

دلائل فریق ثانی | (۱) یہاں چاندی کا استعمال بطور تابع ہے اور جو چیزیں بطور تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے وہ جبہ جس میں ریشم کی سنجاف ہو یا وہ کپڑا جس میں ریشمی بیل بوٹے ہوں (۲) ابو جعفر دوانقی کے مکان پر امام ابو حنیفہؒ اور دیگر ائمہ کی موجودگی میں یہی مسئلہ پیش ہوا تھا دیگر ائمہؒ نے کہا کہ یہ مکروہ ہے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا منہ لگانے کی جگہ اگر چاندی نہ ہو تو مکروہ نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص انگلی میں چاندی کی انگوٹھی پہنے ہوا اور ہتھیلی سے پانی پیئے تو کیا یہ مکروہ ہوگا؟ پس تمام ائمہ دم بخود رہ گئے اور ابو جعفر بھی متعجب ہو گئے۔

(ہدایہ صفحہ ۴۳ ج ۴ مع زیلعی)

(۳) حضرت انسؓ کے پاس آنحضرت کے پیالے میں سے ایک پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا، فی الحقیقت اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ پیالہ انکے پاس بطور تبرک محفوظ تھا اور وہ چونکہ ٹوٹا ہوا تھا اس لئے اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ

اسکو استعمال کرنا جائز ہو (ہدایہ صہ ۴۲۷ ج ۴ . مرقاۃ صہ ۲۳ ج ۸)

دائیں طرف والے کے استحقاق کے متعلق احکام | عن سہل بن سعد فقال ما کنت لاوثر بفضل منك احداً ، یعنی حضرت ابن عباسؓ نے کہا آپ کی بچے ہوئے (دودھ یا پانی) کو دینے کے سلسلے میں اپنے پر کسی کو ترجیح نہیں دے سکتا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باقی ماندہ پانی یا دودھ ان کو دیدیا ۔

تعارض | اس سے معلوم ہوا کہ مجلس کی بائیں طرف والے سے کسی کو کوئی چیز اولاً دینا چاہے تو دائیں طرف والے سے اسکی اجازت لینی چاہئے ، لیکن گذشتہ حدیث انسؓ میں جانب یمین میں ایک اعرابی تھا اس سے تو اذن طلب نہیں کیا گیا ، فتعارضا

دفع تعارض | حدیث الباب میں مجلس والے سب ابن عباسؓ کے رشتہ دار قریشی تھے لہذا اگر ابن عباسؓ سے اجازت لیکر ان لوگوں کو دیدیا جائے تو شاید ابن عباسؓ کو کوئی ناگواری نہیں ہوگی اور حدیث انسؓ میں دائیں جانب ایک اعرابی جو نو مسلم تھا اگر اس سے اجازت لی جائے تو وہ متوحش ہونے کا اندیشہ تھا ۔

ایثار صرف دنیوی معاملہ میں محمود ہے | ایثار یعنی دوسرے کی حاجت اور ضرورت کو اپنی حاجت اور ضرورت پر مقدم رکھنا یہ دنیوی معاملہ میں محمود ہے اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ سے اجازت طلب کر کے ایثار کی تلقین کی لیکن جب آپؐ نے دیکھا کہ ابن عباسؓ آنحضرتؐ کے جھوٹے پانی یا دودھ کے پینے کو حصول سعادت و برکت کا ذریعہ بنا کر اسکو ایک دینی نوعیت کے معاملہ پر محمول کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایثار کرنے کا مزید حکم نہیں دیا اور انکے انکار کرنے پر خاموشی اختیار فرمائی اسی پر علماء کا اتفاق ہے کہ فرائض وواجبات میں ایثار جائز نہیں مستحبات میں ایثار مکروہ ہے مثلاً تواضع کر کے صف اوّل اور قرب امام ترک کر کے دوسرے کو ترجیح دینا ہاں اگر پچھلی صف میں مرشد، والد یا استاذ ہوں انکو احترام کرتے ہوئے اگلی صف میں دے دینا ہے زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا ۔ (مرقاۃ صہ ۲۲۳ ، مظاہر حق صہ ۳۴ ج ۴ وغیرہ)

باب النقیع والانبذة

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشروبات میں نقیع اور قسم بقسم کی نبیذیں ہیں، نقیع کہاجاتا ہے انگور یا کھجوروں کو پانی میں بھگو دیاجانا تاکہ انکی مٹھاس پانی میں آجائے اگر ایک عمدہ قسم کا شربت بنجائے اور نبیذ کھجور، انگور، گیہوں، جو، شہد، وغیرہ سے بنائی جاتی ہے لیکن اکثروقت تمر سے بنائی جاتی ہے یہ جسم میں طاقت اور قوت بخشتی ہے اور حفظ صحت کیلئے زیادہ مفید ہے اسکا استعمال جائز ہے بشرطیکہ حد سکر تک نہ پہنچے۔

احکام نبیذ عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الدبّاء و الحنتم والمزفت والنقیر وامران ینبذ فی اسقیة الادم - ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کدو کے تونبے، سبز لاکھی گھڑے، رال ملے ہوئے برتن اور لکڑی کے برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا اور یہ حکم دیا کہ چمڑے کے مشک میں نبیذ بنایا جائے۔ چونکہ کدو کے تونبے وغیرہ شراب بنانے کے مخصوص ظروف تھے لہذا ان برتنوں میں نبیذ بناکر پینے سے شرب خمر کی مشابہت اور اسکی تذکیر ہوتی ہے نیز ان ظروف میں بہت جلد سکر آجاتا ہے اور بے خیالی میں نشہ آور چیزیں پی جانے کا اندیشہ ہے اور چمڑے کے مشک میں جلد نشہ نہیں آتا ہے لہذا حدیث میں مذکور شدہ برتنوں میں ابتداءً نبیذ بنانے کا بھی نہی کی گئی تھی جب نشہ کی حرمت نازل ہونے پر اچھی خاصی مدت گذر گئی اور لوگوں کے ذہن میں بھی یہ حرمت اچھی طرح راسخ ہوگئی تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا "فان ظرفا لا یحل شیئا ولا یحرمہ" یعنی حلت و حرمت کا حکم برتنوں سے تعلق نہیں رکھتا ہے بلکہ اسکا مدار سکر اور عدم سکر پر ہے لہذا ہر ظروف میں نبیذ بنانے کی اجازت دی گئی۔ قال فاشربوا فی کل وعاء غیر ان لاتشربوا مسکرا (تکملہ صـ ۶۲۳ ج ۳ مرقاة صـ ۲۲۸ ج ۸ وغیرہ)

كتاب اللباس

لباس، بمعنی ملبوس، یعنی پوشاک، اسکے مقاصد کے متعلق خود باری تعالیٰ کا ارشاد ہے
یٰبنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوأتکم وریشًا (اعراف آیت ۲۶)
یعنی ہم نے تمہاری صلاح وفلاح کیلئے ایک ایسا لباس اتارا ہے جس سے تم اپنے قابل شرم اعضاء کو چھپا سکو اور آرائش کے کپڑے سے زینت وجمال حاصل کر سکو، الحاصل انسانی لباس کا اصل مقصد ستر پوشی ہے اور یہی اسکا عام جانوروں سے امتیاز ہے لہذا انسان کیلئے ننگا ہونا انتہائی بے حیائی کی علامت ہے اور طرح طرح کے شر وفساد کا مقدمہ ہے یہی وجہ ہے کہ شیطان کا سب سے پہلا حملہ انسان (آدمؑ) کے خلاف اسی راہ سے ہوا کہ اسکا لباس اتر گیا اور آج بھی شیطان اپنے شاگردوں کے ذریعہ جب انسان کو گمراہ کرنا چاہتا ہے تو تہذیب وشائستگی کا نام لیکر سب سے پہلے اسکو برہنہ یا نیم برہنہ کر کے عام سڑکوں اور گلیوں میں کھڑا کر دیتا ہے اسلئے اللہ تعالیٰ نے ستر پوشی کا اہتمام اتنا کیا ہے کہ ایمان کے بعد سب سے پہلا فرض ستر پوشی کو قرار دیا، نماز روزہ وغیرہ سب اسکے بعد ہے معلوم رہے کہ لباس کا استعمال بطریق فخر وغرور حرام ہے اور جو لباس دوسری قوم کی نقالی اور اپنی قوم وملت سے غداری اور بیزاری پر مشتمل ہو وہ بھی حرام ہے۔ (معارف القرآن ۳/۵۳۲ وغیرہ)

آنحضرتؐ کا محبوب ترین لباس کے متعلق متعارض احادیث عن انسؓ کان احبّ الثیاب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ، الحبرۃ، سبز رنگ کی ایک قسم کی یمنی سرخ دھاری دار چادر جسکی بناوٹ میں خالص سوت ہوتا تھا اور فصل ثانی کی پہلی حدیث، عن ام سلمۃؓ قالت کان احبّ الثیاب الی رسول صلی اللہ علیہ وسلم القمیص، فوقع التعارض۔

وجوہ التطبیق (۱) حبرہ رنگ کے لحاظ سے زیادہ محبوب تھا کیونکہ جنتیوں کا لباس سبز رنگ ہے اور اسمیں خالص سوت ہونے کے وجہ سے سادگی بھی ہے اور قمیص باعتبار صنعت زیادہ پسند تھا (۲) گھر میں رہتے وقت حبرہ کا پہننا

زیادہ پسند تھا اور باہر نکلتے وقت قمیص زیب تن فرمانا زیادہ محبوب تھا (۳) یہ دونوں حضرتؐ کے محبوب کپڑوں میں شامل تھے۔

اشتمال صمّاء کی تشریح | عن جابرؓ قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشتمل الصماء او يحتبي في ثوب واحد كاشفا عن فرجه

اشتمال صماء اسے کہا جاتا ہے ایک چادر کو بدن پر اس طرح لپیٹ لے کہ پورا جسم ڈھک جائے کسی طرف سے کھلا نہ رہے اور دونوں ہاتھ بھی کپڑے کے اندر آجائیں اسکو صماء (بمعنی ٹھوس پتھر جس میں سوراخ نہ ہو) اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اعضاء جسم کی نقل وحرکت اور منافذ کو بند کر دیتا ہے یہ ممنوع ہے۔

وجوہ ممانعت | (۱) یہود کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے (۲) رکوع سجدہ کرنا مشکل ہوتا ہے (۳) نماز میں گر جانے کا احتمال ہے (۴) جہنمی کے لباس کی طرح ہو جاتی ہے (۵) اس حالت میں اگر پھسل کر گر جائے تو زخم ہونے کا خطرہ ہے کیونکہ اس میں ہاتھ نکالنا مشکل ہوتا ہے، نوویؒ نے اشتمال صماء کی صورت لکھتے ہیں کہ کوئی شخص کسی ایک کپڑے کو اپنے پورے بدن پر لپیٹ لے اور کوئی دوسرا کپڑا جیسے تہبند وغیرہ اسکے جسم پر نہ ہو اور پھر اسکے لپیٹے ہوئے کپڑے کا کوئی کنارہ اٹھا کر اپنے کندھے پر ڈال لے یہ حرام ہے۔ کیونکہ اس میں ستر کا کچھ حصہ کھل جاتا ہے، الحاصل اگر کشف عورت یقینی ہو تو حرام ہوگا اور اگر اس کا احتمال ہو تو مکروہ ہوگا۔

صورت احتباء | وہ یہ ہے کہ دونوں سرین پر بیٹھکر پنڈلیوں کو کھڑا کر کے دونوں ہاتھ یا کپڑے سے پنڈلیوں کو لپیٹ لیوے یہ اس صورت میں ممنوع ہے جب اسکے پاس صرف ایک چادر ہو جس سے کشف عورت کا قوی اندیشہ ہے، اگر چادر بڑا ہو یا کوئی کپڑا پہن رکھا ہو جس سے کشف عورت کا احتمال نہ ہو اسوقت منع نہیں بلکہ جائز و مستحب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خانہ کعبہ کے سامنے اسطرح بیٹھنا منقول ہے۔ (مرقاۃ ص ۲۲۹ ج ۸ وغیرہ)

لباس میں زائد از ضرورت کپڑا صرف کرنا ممنوع ہے | عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما اسفل من الكعبين من الازار في النار، ٹخنے کے نیچے لنگی، پائجامہ اور قمیص وغیرہ لٹکانا اگر

بطور کبر ہو تو حرام ہے، گو اس حدیث میں فقط ازار لٹکانے کا ذکر ہے لیکن دوسری حدیث قال الاسبال فی الازار والقمیص والعمامۃ من جر خیلاء لم ینظر اللہ الیہ یوم القیامۃ" میں قمیص اور پگڑی کا بھی ذکر ہے اور ابن عمرؓ کی روایت میں مطلق کپڑے کا ذکر ہے لیکن اکثر وقت اسبال لنگی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے حق میں سخت وعیدیں ہیں چنانچہ آنحضرتؐ سے منقول ہے کہ شعبان کی پندرہویں رات میں سب مسلمانوں کی بخشش کی جاتی ہے علاوہ عاق (والدین کا نافرمان) مدمن خمر اور مسبل ازار (ٹخنے کے نیچے لنگی پہننے والا) کے، ان لوگوں کی بخشش نہیں ہوتی ہے۔ ازار کے متعلق سنت یہ ہے کہ نصف ساق تک ہو کما فی حدیث ابی سعیدؓ ازارۃ المومن الی انصاف ساقیہ، "مشکوۃ ص۳۷۴" اسطرح کرتے، قمیص، عبا اور شیروانی -

اسطرح کرتے، قمیص، عبا اور شیروانی وغیرہ کے دامن کا بھی یہی حکم ہے، ہاں ٹخنو تک جائز ہے اگر بطریق عرف وعادت وہ لباس ٹخنو کے نیچے ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں -

العمائم علی القلانس کی توضیحات

عن رکانۃ رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرق بیننا وبین المشرکین العمائم علی القلانس.

عمائم یہ عمامۃ کی جمع ہے ہم پگڑی اس کا اطلاق دو تین پیچ پر ہوتا ہے ایک پیچ کو عمامہ نہیں کہا جائیگا -

(۱) ہم مسلمانوں ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے ہیں اور مشرکین بغیر ٹوپیوں کے (ننگے سر) عمامہ باندھتے ہیں (۲) بعض نے اسکا مطلب یہ بتایا کہ ہم ٹوپی اور پگڑی دونوں پہنتے ہیں اور مشرکین صرف ٹوپی پہنتے ہیں پگڑی باندھتے ہی نہیں اس قول کے مطابق ٹوپی اور پگڑی دونوں استعمال کرنا سُنت ہے صرف ٹوپی پہننا مشرکین کی علامت ہے یہ قول صحیح نہیں ہے۔

عمامہ کی سُنیت اور فضلیت

عمامہ باندھنا مسنون ہے، حدیثوں میں فرشتوں کی سیرت بتائی گئی اسکے فضائل میں بہت حدیثیں منقول ہیں ایک ضعیف روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ عمامہ باندھ کر پڑھی جانے والی دو رکعتیں بغیر عمامہ کے پڑھی جانے والی ستر رکعتوں سے افضل ہیں، لیکن بعض نے اس روایت کو موضوع کہا

مقدار شملہ | عمامہ کا شملہ نصف پشت تک چھوڑنا سنت ہے بعض نے شملہ چھوڑ نے کو سنت موکدہ کہی ہے یہ قول غیر محقق ہے اور شملہ کی مقدار کم میں چار انگلی اور زیادت میں ایک ہاتھ اس سے زائد بدعت ہے اگر یہ کبر و غرور سے ہو تو حرام ہے ورنہ مکروہ ہے۔

مقدار عمامہ | امام نووی فرماتے ہیں آنحضرت کا عمامہ تین طرح کا تھا ایک چھوٹا تھا جو تین ہاتھ دوسرا سات ہاتھ تیسرا بارہ ہاتھ (فیض الباری ص ۳۷۵ ج ۴)۔

ہمارے ملک میں جو رومال کے ذریعہ پگڑی باندھی جاتی ہے اسکے متعلق مولانا عزیز الرحمن مفتی اعظم دیوبند کا فتویٰ ہے کہ اس سے بھی سنت عمامہ ادا ہوگی (عزیز الفتاویٰ وغیرہ)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طیلسانی جبہ | عن اسماء بنت ابی بکرؓ انہا اخرجت جُبۃً طیالسۃً کسروانیۃً لہا لبنۃ دیباج وفرجیہا مکفوفین بالدیباج۔ اسماء بنت ابی بکرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک طیلسانی فارسی جبہ نکالا جسکے گریبان پر سنجاب لگائی ہوئی تھی اور اسکی دونوں کشادگیوں پر ریشمی گوٹ اور بیل ٹکی ہوئی تھی غالباً شاہ فارس نے بطور ہدیہ بھیجا تھا، دونوں کشادگیوں سے مراد جبہ کے وہ دونوں کنارے ہیں جہاں سے جبہ کھلا ہوتا ہے۔

جبہ کو دکھلانے کی حکمتیں | (۱) تاکہ لوگوں کو اس (جبہ) نعمت و برکت کا حضرت اسماءؓ کے پاس ہونے کا علم ہو۔ (۲) چار انگلی سے کم ریشم کا سلا ہوا جبہ پہننے کے جواز کا اظہار مقصود تھا۔

تعارض | حدیث مذکور اور عمران بن حصین کی حدیث بظاہر معارض ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ولا البس القمیص المکفف بالحریر (مشکوٰۃ ص ۳۷۵ ج ۲)

وجوہ تطبیق | (۱) حدیث اسماء میں جبہ کا تذکرہ ہے اور حدیث عمران میں قمیص کا، جبہ اور قمیص کی ساخت الگ ہوتی ہے کیونکہ جبہ میں تزئینی کام ہوتی ہے اور قمیص میں سادگی ہوتی ہے اسلئے آنحضرت نے فرمایا کہ میں ریشمی سنجاف لگائی ہوئی قمیص نہیں پہنتا (۲) حدیث ثانی سے مراد وہ قمیص جس میں حریر چار انگل سے زائد ہو بقدر چار انگل استعمال حریر کا جواز درج ذیل حدیث سے ثابت ہے، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لبس الحریر الا اصبعین او ثلث او اربع الخ ، (۳) حدیث ثانی غایت تقویٰ اور ورع پر محمول ہے ، (۴) قمیص میں زیب وزینت اور تجمل زیادہ نظر آیا اس لئے لاالبس فرمایا۔

سوال کیا قمیص میں سنجاف لگانا درست ہے؟ **جواب** آنحضرتؐ کے قول "لاالبس" سے ناجائز ثابت نہیں ہوتا بلکہ فیشن اور زینت سے پرہیز کرنا ثابت ہوتا ہے ۔ لہذا بقدر چار انگلی کی اجازت اس میں باقی ہے ۔

ریشمی کپڑا پہننے کا مسئلہ عن انسؓ قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر وعبد الرحمن بن عوف فی لبس الحریر لحکۃ بھما ۔ ریشم اپنی اصل کے اعتبار سے گرم اور مفرح ہوتا ہے اور ریشمی کپڑا پہننے سے جوئی ختم ہوجاتی ہیں اسلئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بضرورت اجازت دی ، ریشمی کپڑا پہننے کے متعلق اختلاف ہے ۔

مذاہب (۱) شافعیؒ و محمدؒ (فی روایۃ) کے نزدیک حاجت و مصلحت مثلاً غزوہ اور دفع قمل وغیرہ کیلئے اسکا استعمال جائز ہے (۲) ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک فقط غزوہ کی حالت میں حلال ہے ورنہ نہیں (۳) امام اعظمؒ کے نزدیک تانے اور بانے والا ریشمی کپڑا مردوں کیلئے حلال نہیں ہاں تین یا چار انگلی کے بقدر معاف ہے ، اور جسکا تانا یعنی طولا حریر ہو اور بانا یعنی عرضاً حریر نہ ہو تو وہ مردوں کیلئے بھی جائز ہے عورتوں کیلئے مطلقاً حلال ہے ، علامہ عینیؒ نے اور بھی سات مذاہب نقل کئے ہیں ۔

دلیل شافعیؒ حدیث الباب ہے ، دلیل ابو یوسف و محمدؒ عن الشعبی انہ علیہ السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب ۔

دلائل ابوحنیفہ (۱) عن ابی موسیٰ الاشعریؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احل الذھب والحریر للاناث من امتی وحرم علی ذکورھا (ترمذی ، نسائی ، مشکوٰۃ ص۳۷۵ ج۲)

(۲) عن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخذ حریرا فجعلہ فی یمینہ واخذ ذھبا فجعلہ فی شمالہ ثم قال ان ھذین حرام علی ذکور امتی (ابوداود ، نسائی) زاد ابن ماجہ حل لاناثھم ۔

اسکے متعلق روایت کرنے والے سترہ صحابہ کرام ہیں جنکی احادیث سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ حریر اور سونا مردوں کیلئے حرام اور عورتوں کیلئے حلال ہے ۔

اوران راویوں میں ام ہانیؓ، انسؓ، حذیفہؓ، ابن عمرؓ، عمران بن حصینؓ، ابن الزبیرؓ، جابرؓ، ابوریحانہؓ براء ابن عازبؓ کی احادیث صرف حریر حرام ہونے کی بابت وارد ہیں۔

۳ دلیل عقلی حقیقت میں کپڑا بناوٹ سے ہوتا ہے اور بناوٹ بانے سے ہوتی ہے لہذا کپڑے میں بانا ہی معتبر ہوگا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شئی کا وجود ایسی علت سے متعلق ہو جو ذات الوصفین ہو تو اسکی اضافت آخری وصف کی طرف ہوتی ہے اور آخری وصف لحمہ یعنی بانا ہے نہ کہ تانا۔

جوابات (۱) حدیث الباب میں جو لبس الحریر کی اجازت دی ہے اس سے مراد وہ ریشمی کپڑا ہے جسکا تانا ریشمی ہو اور بانا ریشمی نہ ہو کما روی عن ابن عباسؓ قال انما نھی رسول الله صلی علیہ وسلم عن الثوب المصمت من الحریر فاما العلم وسدا الثوب فلا باس بہ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ج۲ ص۳۷۶) نیز حریر (جسکا تانا ریشمی ہو) کا پہننا ابوبکرؓ، عثمانؓ، ابوسعید الخدریؓ، سعد بن وقاصؓ، ابن عمرؓ، ابوھریرہؓ وغیرھم بیس صحابہ سے ثابت ہے (۲) اور صاحبین کی ذکر کردہ حدیث بتقدیر صحت مخلوط ریشمی کپڑے پر محمول ہے تاکہ رخصت اور نہی کے درمیان تعارض نہ رہے، نرا ریشمی کپڑے کے متعلق رخصت نہیں ہے نیز احادیث نہی میں کوئی تفصیل نہیں لہذا "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" کے بنا پر وہ ضرورت مخلوط سے پوری ہو سکتی ہے (۳) بوقت تعارض محرم و مبیح محرم کی ترجیح ہوتی ہے اس بنا پر احادیث احناف راجح ہونگی۔ (ہدایہ ج۴ ص۴۴ اور شروحات ہدایہ)

من تشبہ بقوم فھو منھم کی تشریح

قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم من تشبہ بقوم فھو منھم، جو کسی بھی قوم کی مشابہت اختیار کرتا ہے پس (جزا و سزا میں) اسکا شمار ان میں سے ہوگا اس مشابہت کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) علامہ طیبیؒ نے کہا یہ تشبہ اخلاق، لباس، افعال، کردار، ہیئت، صورت، کھانے، پینے، اٹھنے، بیٹھنے، رہنے سہنے اور بولنے چالنے سب میں عام ہے (۲) ملا علی قاریؒ نے اسکو خاص کسی قوم کے مذھبی شعار (یونیفارم) میں مشابہت اختیار کرنے کے ساتھ مخصوص کیا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ اگر ان چیزوں میں مشابہت کی نیت ہو تو سب ناجائز ہے اور اگر مشابہت کی نیت نہ ہو تو لباس کے متعلق

یہ حکم ہے اگر غیر مسلموں کے یونیفارم اور مذہبی لباس ہو مثلاً نکٹائی تو یہ حرام ہے کیونکہ دراصل یہ صلیب کی علامت ہے گو بعض شخص فیشن کے طور پہنتا ہے لیکن اسکا پس منظر مذہبی عقیدے اور قومی علامت کے حامل ہے اسکا تقاضا یہی ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے خصوصاً جس نکٹائی پر صلیب بنی ہوئی ہے اسکا پہننا بالاتفاق حرام ہے اسی طرح عورتوں کے یونیفارم میں رہنے والے مرد اور مردوں کی یونیفارم میں رہنے والی عورت پر حدیث میں لعنت کی گئی ہے لہذا وہ بھی حرام ہے اور دوسری چیزوں کے متعلق مطولات ملاحظہ ہو۔

حدیث ترک زینت اور اظہار نعمت کے مابین تعارض

عن سوید بن وھب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک لبس ثوب جمال وھو یقدر علیہ وفی روایۃ تواضعًا کساہ اللہ حلۃ الکرامۃ۔

جو شخص تواضعاً خوبصورت لباس چھوڑ دے باوجودیکہ اسکے پہننے کی استطاعت وحیثیت رکھتا ہو تو اسکو اللہ تعالیٰ عزت کا جوڑا پہنائے گا اور عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے ان اللہ یحب ان یری اثر نعمتہ علی عبدہ بے شک اللہ تعالیٰ کو یہ بات زیادہ پسند ہے کہ اسکی نعمت کا اثر اسکے بندوں پر دیکھا جائے بظاہر دونوں کے مابین تعارض نظر آتا ہے۔

وجوہ تطبیق (۱) حدیث اول آخرت میں بلند مرتبہ پانے کی تمنا لیکر کبر و غرور کے لباس چھوڑ کر مفلسوں کے لباس پہننے کی فضیلت کے متعلق ہے اور حدیث ثانی میں بخیلی کر کے بحیثیت استطاعت لباس نہ پہننا جو نعمت کی ناشکری ہے اسکی مذمت کا بیان ہے یعنی تحدیث بالنعمہ کے طور پر اچھا لباس بھی پہننا چاہیئے جسطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی کبھی قیمتی جبہ اور چادر استعمال [illegible] ثابت ہے لہذا جو شخص استطاعت رکھنے کے باوجود ترک زینت [illegible] معمول بنا کر پھٹے پرانے کپڑے پہنے تو یہ کار خیر نہیں کیونکہ یہ اسکے بخل اور خست سے ناشی ہے جس وجہ سے فقراء و محتاجوں کو زکوۃ و صدقات لینے کیلئے اسکی طرف رجوع کرنے کی راہ بھی نہیں ملیگی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اگر کسی بندے کو حقیقۃً روحانی نعمت عطا فرمائے تو اسکو چاہیئے کہ وہ لوگوں کے سامنے بنیت شکرگذاری اسکا اظہار کرے تاکہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکے۔

زینت کیلئے انگوٹھی پہننا حرام ہے | عن ابی ریحانۃ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عشر

...... ولبوس الخاتم الا لذی سلطان ، ذی سلطان سے مراد بادشاہ، قاضی اور حاکم ہے انکو مہر لگانے کی ضرورت کی بنا پر سونے کی انگوٹھی پہننے کی اجازت ہے ۔ اب محض زینت کی خاطر بلا ضرورت سونے کی انگوٹھی پہننا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ۔

مذاہب | (۱) ابو بکر محمد بن عمرو کے نزدیک مطلقا جائز ہے (۲) بعض کے نزدیک مکروہ ہے (۳) جمہور کے نزدیک حرام ہے ۔

دلائل ابو بکر | (۱) قولہ تعالیٰ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ (الآیۃ) یہ آیت مطلق ہے ضرورت کے ساتھ مقید نہیں (۲) تعامل صحابہ ۔ انسؓ ، براء بن عازبؓ جابرؓ ، حذیفہؓ ، زید بن ارقمؓ ، زید بن حارثہؓ ، سعد بن ابی وقاصؓ ، صہیبؓ ، طلحہؓ ، عبداللہ بن زیدؓ ، ابو اسیدؓ سے سونے کی انگوٹھی پہننا مروی ہے ۔

دلائل جمہور | (۱) عن علیؓ ان ھذین (الذھب والفضۃ) حرام علی ذکور امتی (ابوداؤد ، نسائی ، مشکوٰۃ ص۳۷۸ ج۲)

(۲) عن علیؓ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لبس القسی والمعصفر وعن تختم الذھب الخ (مسلم ، مشکوٰۃ ص۳۷۸ ج۲) اور بھی متعدد احادیث اسکی حرمت پر دال ہیں ۔

جوابات | (۱) احادیث تحریم چونکہ مجموعہ طرق و روایات کے لحاظ سے بدرجہ مشہور ہیں جن کو امت سے تلقی بالقبول حاصل ہے (جسکا بیان پچھلی صفحہ میں گذر چکا ہے) اس لئے انکے ذریعہ آیت مذکورہ کی تخصیص جائز ہے (۲) حدیث مرفوع کے مقابلے میں تعامل صحابہ قابل حجت نہیں (۳) جن صحابہ کرامؓ سے سونے کی انگوٹھی پہننا مروی ہے یہ ممانعت سے پہلے کا ہے بعد میں منسوخ ہوگیا چنانچہ بخاری میں ہے ، عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتما من ذھب ...... فاتخذ الناس مثلہ فلما راٰھم اتخذوھا رمیٰ بہ وقال لا البسہ ابدا ۔

(۴) جن صحابہؓ سے پہننا ثابت ہے خود ان سے ممانعت کی احادیث بھی منقول ہیں، مثلاً
عن براء بن عازبؓ نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خاتم الذهب (طحاوی)
یہ حدیث ابوہریرہؓ اور عمران بن حصینؓ سے بھی منقول ہے لہٰذا تحریم کی ترجیح ہوگی۔
(ہدایہؒ اور شروحات ہدایہ، التعلیق ص۹۹۳ج۲ وغیرہ)

بَابُ الْخَاتَم

خاتَم، خاتِم، خَاتام، خِتام، خَتم، پانچ لغات ہیں بمعنی مہر، وہ آلہ جس سے مہر لگایا جائے اور انگوٹھی، مہر لگانے کو خاتم اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب کسی تحریر کو مکمل کر لیا جاتا ہے تو اخیر میں مہر لگا لی جاتی ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (صلح حدیبیہ کے بعد) کسریٰ، قیصر، نجاشی کو اسلام کی دعوت دینے کیلئے خطوط بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو عرض کیا گیا کہ وہ بادشاہ اسی خط کو قبول کرتے ہیں جس پر مہر لگی ہوئی ہو، چنانچہ آنحضرتؐ نے چاندی کے حلقہ والی انگوٹھی بنوائی جس میں محمد رسول اللہ کندہ کر دیا گیا (بخاری، مسلم، مشکوٰۃ ص۳۷۸ج۲)
مہر نبوی محمد رسول اللہ۔ محمد رسول اللہ دونوں صورت و ہیئت سے منقول ہے۔ (بخاری)

مہر نبوی بئر اریس میں گر پڑنا صاحب مشکوٰۃ نے اس حدیث کو مختصر النقل کی اس کے متعلق یہ بھی ہے کہ آپؐ کی انگوٹھی حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ میں رہی ان کے بعد حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں ان کے بعد حضرت عثمانؓ کے ہاتھ میں آئی لیکن حضرت عثمانؓ کی خلافت کے دور میں وہ انگوٹھی ایک دن معیقیب (خادم عثمان) کے ہاتھ سے اریس کنویں میں گر پڑی اور پھر اسکو بہت زیادہ تلاش کی گئی مگر نہیں ملی (بخاری، مسلم وغیرہما) علماء کرام لکھتے ہیں آنحضرتؐ کی انگوٹھی میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی انگشتری کی خاصیت تھی لہٰذا اس کا گم ہونے کی وجہ سے عثمانؓ کے آخری دور خلافت میں فتنہ و فساد اور انتشار پیدا ہوا، سس، وفاق، ابوداؤد سنہ ۱۴۰۹ھ

لوہے کی انگوٹھی پہننے کی بھی ممانعت عن بريدةؓ ثم جاء وعليه خاتم من حديد فقال مالى ارى عليك حلية اهل النار فطرحه فقال يا رسول الله من اى

شیٔ اتخذہ قال من ورق فلا تتمہ مثقالا ، لوہا،پیتل،سونا، رانگ اورشیشا وغیرھا کی انگوٹھی پہننا حرام ہے سوائے چاندی کے ، وہ بھی جب پوری ایک مثقال نہ ہو ،

سوال زیر بحث حدیث میں لوہے کی انگوٹھی پر بھی ناگواری کا اظہار ہے حالانکہ سہل بن سعد کی حدیث میں مہر کی بابت آپؐ نے ارشاد فرمایا التمس ولو خاتماً من حدید (متفق علیہ)

جوابات (۱) ظاہر تو یہی ہے کہ آپؐ نے لوہے کی انگوٹھی تلاش کرائی تھی لیکن اس سے آنحضرتؐ کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مہر کے طور پر کوئی نہ کوئی مال مقرر کیا جائے خواہ ادنی ترین چیز ہی کیوں نہ ہو جیسے اردو میں کوئی شخص کسی سے کہتا ہے "کہ مجھکو دو خواہ ایک مٹی خاک ہی کیوں نہ ہو"

(۲) احتمال یہ ہے کہ لوہے کی انگوٹھی پہننے کی ممانعت کا زمانہ سہل کی مذکورہ روایت کے بعد کا ہو کیونکہ یہ تو ثابت ہے کہ سہلؓ کی روایت استحکام شرائع سے پہلے کی ہے اور بریدہؓ کی روایت اس کے بعد کی ہے لہذا سہل کی روایت منسوخ قرار پائیگی ۔ (۳) حدیث سہلؓ کو کراہت پر حمل کیا جائے چنانچہ قاضی خان میں ہے لوہے اور پیتل کی انگشتری مکروہ ہے حرام نہیں ۔ (مرقات ص۲۷ ج۸ ، ھدایہ اور شروحات ھدایہ وغیرھا) واللہ اعلم بالصواب

سونا کا استعمال کے جواز اور عدم جواز کے مابین تعارض عن اسماءؓ بنت یزید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما امرأۃ تقلدت قلادۃ من ذھب قلدت فی عنقھا مثلھا من النار یوم القیامۃ ، یہ حدیث اور سامنے آنے والی حذیفہ کی روایت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ عورتوں کو بھی سونے کا زیور استعمال کرنا منع ہے حالانکہ ابو موسیٰ الاشعری کی حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اُحِل الذھب والحریر لاناث من امتی (مشکوٰۃ ص۳۷۵ ج۲ سے مباح ثابت ہوتا ہے ، اس طرح حضرت علیؓ کی حدیث سے بھی جو پہلی گذر چکی ہے ،

دفع تعارض (۱) وہ حکم اوائل اسلام میں تھا ، حدیث ابوموسیٰ اور حدیث علیؓ سے ان کو منسوخ قرار دیا گیا (ھذا احسن الاجوبۃ)

(۲) حدیث الباب کے وعید اس عورت کے حق میں ہے جو زیورات پہن کر اجنبی مردوں کو دکھلائے

(۳) سونے کے استعمال میں اسراف کرنے والوں کیلئے یہ وعید ہے (۴) اس وعید کا تعلق اس عورت سے ہے جو زیورات کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتی ہے ۔

اشکال اور اُسکا حل زکوٰۃ تو چاندی میں بھی واجب ہوتی ہے اگر زکوٰۃ ادا نہ کرنیکی وجہ سے یہ وعید ہے تو پھر سونے ہی کے ذکر کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اسکا حل یہ ہے کہ اگر سونے کا زیور بنایا جائے اور اسی زیور کے برابر چاندی کا زیور بنایا جاتے تو دونوں کی مالیت میں یقینا فرق ہوگا سونے کا زیور زکوٰۃ کے نصاب تک پہونچ جائیگا جبکہ اسی کے ہم وزن چاندی کا زیور حد نصاب کو نہیں پہونچیگا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے تخصیص کے ساتھ یہ ارشاد ہوا۔ (مرقاۃ ص۲۸ ج۸ مظاہر حق ص۱۷ ج۳ ق۱۷)

بَابُ النِّعَال

نعال، نعل کی جمع ہے بمعنی جوتا چپّل وغیرہ جن سے پاؤں کو زمین اور تکلیف دہ چیزوں سے بچایا جاتا ہے یہ انبیاء کرام اور صلحاء کے پاؤں کا لباس ہے، اسی باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نعل مبارک کی ہیئت اور صفات بیان کرنا مقصد ہے وہ چونکہ مختلف اقسام کے ہوتے تھے بنا بریں جمع کا صیغہ لایا گیا۔

پہلے بائیں پیر کا جوتا اُتارنے کا حکم عن ابی ھریرۃ رض لتکن الیمنی اولھما تنعل واٰخرھما تنزع۔

اشکال لتکن الیمنی میں الیمنی جو لتکن کا اسم ہے مونث ہے اور اولھما و آخرھما جو اسکی خبر ہے مذکر ہے،

جواب الیمنی کو عضو سے تعبیر کی گئی ہے وہ تو مذکر ہے، فاندفع الاشکال تنعل اور تنزع، الیمنی سے جملہ حالیہ ہے، یا اولھما اور آخرھما مبتدا اور تنعل اور تنزع خبر ہے پھر پورا جملہ لتکن کی خبر ہے، آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جوتا پہنتے وقت دایاں مقدم ہو اور اتارتے وقت دایاں موخر ہوتا کہ دایاں پیر بائیں پیر کی بنسبت جوتے میں زیادہ دیر تک رہے یہ گویا دائیں پیر کے احترام و اعزاز کا ذریعہ ہے، ہر جگہ دایاں کی تکریم ہی مقصد ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے جو عمل ذی شان اور فضیلت والا ہو یمین تو دائیں سے ابتدا کرنا مستحب ہے اور جو عمل ایسا نہ ہو اس میں بائیں سے ابتدا ہونی چاہئے۔ لہذا مسجد اور بیت الخلاء وغیرہ میں داخل ہونے اور

وہاں سے نکلنے کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

ایک پاؤں میں جوتا پہننا مکروہ ہے | عنہ (ابی ھریرۃؓ) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یمشی احدکم فی نعل واحدۃ۔

ایک پاؤں میں جوتا پہننا اور دوسرے پاؤں کو ننگا رکھنا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ یہ طریقہ تہذیب وشائستگی کے خلاف ہے نیز دیکھنے میں بے ڈھنگی معلوم ہوتی ہے خصوصاً جب جوتا اونچا ہو اور زمین غیر ہموار ہو اس وقت گر جانے کا قوی اندیشہ ہے لیکن حضرت عائشہؓ کی حدیث قالت ربما مشی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی نعل واحدۃ وفی روایۃ انہا مشت بنعل واحدۃ کے ساتھ تضاد معلوم ہو رہا۔

وجوہ تطبیق | (۱) بعض علماء نے عائشہؓ کی حدیث کے صحیح ہونے میں شک و شبہ کا اظہار کیا لہذا حدیث الباب راجح ہے (۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم گھر کے اندر یا برآمدہ میں کسی موقع پر ایک جوتا پہنکر چلتے تھے (۳) پہلی حدیث قولی ہے جو اصل ضابطہ نعل بتا رہی ہے اور دوسری حدیث فعلی ہے جو بیان جواز یا کسی عذر مثلاً چپل کی رسی توڑ جانے کے پیش نظر استعمال کیا ہوگا۔

باب الترجل

ترجل کے معنی کنگھی کے ذریعہ بال کو سیدھا کر کے مزین بنانا اور تسریح کہی جاتی ہے کنگھی کے ذریعہ داڑھی کو درست کرنا۔

فطرۃ کا مطلب اور ختنہ کا حکم | عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفطرۃ خمس الختان الخ۔ فطرۃ کے متعدد معنی ہیں یہاں مراد پیغمبروں کی سنت قدیمہ ہے کیونکہ بعض روایتوں میں بجائے فطرۃ کے من سنن المرسلین یا اسکے ہم معنی الفاظ موجود ہیں الختان بمعنی ختنہ کرانا۔ ختنہ کے حکم کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب:۔ (۱) شوافع اور اکثر علماء کے نزدیک مرد غیر مختون کیلئے ختنہ کرانا واجب ہے (۲) احناف کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے اور عورتوں کیلئے اکثر کے نزدیک مکروہ،

کیونکہ اس سے عورت کی خواہش گھٹ جاتی ہے ۔

دلائل شوافع (۱) ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے لہٰذا وہ واجب ہونا چاہیے ۔
(۲) قال ابن عباسؓ الاقلف لاتقبل شهادته ولاصلاته و ذبيحته . یعنی غیر مختون کی شہادت اور نماز مقبول نہیں اور اسکا ذبیحہ بھی نہ کھانا چاہیے ۔

دلائل احناف (۱) حدیث الباب ہے ، یہاں اسکو فطرۃ بمعنی سنتِ انبیاء کہا گیا ۔
(۲) قال عليه السلام الختان سنة للرجال و مكرمة للنساء (احمد)

جوابات (۱) سنن بھی شعائر اسلام ہو سکتی ہیں (۲) ابن عباسؓ کے تشدد کو استخفاف اور استحقار پر حمل کیا جائیگا (۳) احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں ابن عباسؓ کے تشدد سے وجوب ثابت کرنا کسطرح صحیح ہو ۔

سوال حدیث الباب میں الفطرۃ خمسٌ ہے اور باب السواک کی روایت میں عشر من الفطرة موجود ہے کیف التوفیق

جواب زیر بحث حدیث میں جو پانچ کا ذکر ہے اس سے تحدید مراد نہیں بلکہ باقتضاء مقام دس میں سے پانچ کا تذکرہ کیا گیا ہے ۔

ختنہ کا وقت ختنہ کا موزون وقت سات سال سے دس سال تک ہے بالغ ہونے کے بعد اسکی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ سنت کیلئے حرام کا مرتکب ہونا یعنی ستر کھولنا لازم آتا ہے ۔

سُنتِ ختنہ وغیرہ حضرت ابراھیمؑ سے جاری ہوئی صاحب الشرعۃ لکھتے ہیں تمام انبیاء کو اللہ تعالیٰ نے مختون اور ناف کاٹا ہوا پیدا کیا تاکہ کوئی انکا ستر نہ دیکھے ، صرف حضرت ابراھیم علیہ السلام غیر مختون پیدا کیے گئے ، یحییٰ بن سعید کی روایت میں ہے كان ابراهيم خليل الرحمٰن اوّل الناس ضيّف الضيف واول الناس اختتن الخ (مالک، مشکوٰۃ صـ ۳۸۵ ج ۲)
یعنی ابراھیم علیہ السلام سب سے پہلے وہ انسان ہیں جنہوں نے مہمانداری کی ابتدا کی اور جنہوں نے سب سے پہلے ختنہ کیا اس کے علاوہ اور بھی چیزیں ہیں جن کی ابتدا ابراھیم علیہ السلام سے ہوئی ہے مثلاً ناخن کاٹنا ، مانگ نکالنی ، استرا استعمال کرنا ، پائجامہ پہننا

منبر پر خطبہ پڑھنا، جہاد کرنا، معانقہ کرنا وغیرہ۔

قولہ والاستحداد | یعنی زیر ناف صاف کرنے کیلئے استرے وغیرہ کا استعمال کرنا۔

وقص الشارب | بمعنی مونچھ تراشنا وفی روایۃ احفوا الشوارب وفی روایۃ انھکوا الشوارب وغیرھا الفاظ وارد ہے احفار کے معنی مبالغہ کے ساتھ کاٹنا انہاک کے معنی نہایت ہلکی کرنا ان الفاظ کا مقصد یہ ہے کہ مونچھیں قریب بحلق کترا ؤ مگر حلق مکروہ ہے (مرقاۃ ص۲۸۸ ج۸ مظاہر حق وغیرہ)

لحیی کی تحقیق اور اس کا حکم | عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالفوا المشرکین اوفروا اللحی واحفوا الشوارب الخ "لحی" کہتے ہیں جبڑے کی ہڈی کو، اس ہڈی پر جو ریش نکلتا ہے اسکو داڑھی کہتے ہیں، یعنی طریق مشرکین سے خلاف رہو چونکہ وہ داڑھیاں منڈھاتے ہیں اور مونچھیں بڑھاتے ہیں، تم داڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں ہلکی کرو، اسکی مثل اور بہت سی روایتیں کتب حدیث میں موجود ہیں. بالاجماع داڑھی منڈانا حرام ہے رکھنا واجب ہے، ہاں داڑھی کو کہاں تک بڑھایا جائے اس میں اختلاف ہے،

مذاہب | (۱) حسن بصریؒ، قتادہؒ اور اسکے متبعین کے نزدیک داڑھی مطلقا کاٹنا مکروہ ہے (۲) شعبیؒ، ابن سیرینؒ، نخعیؒ، تابعین کی ایک جماعت اور تمام فقہاء اسلام کے نزدیک داڑھی کی مقدار کم از کم ایک مشت ہونا چاہیے (۲) اگر اس سے زائد ہو تو اس کو کاٹنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

دلیل فریق اوّل | عن ابن عمرؓ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم واعفوا اللحی. یعنی داڑھیوں کو چھوڑو۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مٹھی سے بڑھی ہوئی داڑھی کو بھی چھوڑا جائے نہ کاٹا جائے، اور ایک روایت میں طولوا اللحیۃ بھی آیا ہے،

دعویٰ اولیٰ پر فریق ثانی کے دلائل | (۱) قولہ تعالیٰ لاتاخذ بلحیتی ولا برأسی (طٰہٰ آیت ۹۴) اگر ھارون علیہ السلام کی داڑھی قبضہ (مشت) سے چھوٹی ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کس طرح پکڑ سکتے۔

(۲) عن عثمانؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ (ترمذی)
آنحضرتؐ ریش مبارک میں خلال فرمایا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت حسانؓ حضرت ابن عمرؓ وغیرھما متعدد صحابہ سے ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، بیہقی، دارقطنی وغیرہ میں بہت سی روایات ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ اور صحابہ کرامؓ کی داڑھیاں خشخشی نہ تھیں بلکہ اتنے بڑے ہوتے تھے کہ ان میں نیچے سے انگلیاں ڈال کر پانی پہنچایا جاتا تھا جبڑے کے نیچے انگلیاں ڈال کر پانی پہنچانے کیلئے کم از کم ایک مشت ہونا پڑیگا۔

دعوی ثانی پر فریق ثانی کے دلائل

(۱) عن عمرو بن شعیبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأخذ من لحیتہ من عرضہا وطولہا (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۳۸۱ ج ۲)
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ریش مبارک کو طول عرض کی جانب سے کاٹتے تھے، شرح الشرعۃ کتاب میں علیٰ قدر القبضۃ کا اضافہ ہے اور صاحب تنویر نے اسکو حدیث کا جزء قرار دیا ہے،
(۲) راوی حدیث ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ ایک مشت سے زائد کو کاٹ ڈالتے تھے،
(۳) داڑھی اعتدال سے زیادہ لمبا ہونا شکل انسانی کو بدنما بنا دیتا ہے جس سے وہ مضحکہ بن جاتا ہے اس لئے کہا گیا "کلما طالت اللحیۃ نقص العقل" (مرقاۃ ص ۲۹۵ ج ۸)

جوابات

جن روایات میں اعفاء اللحیہ یا تطویل لحیہ کا حکم وارد ہے انکو ایک مشت کی حد تک پر حمل کیا جائیگا تاکہ دوسری قولی اور فعلی روایات سے تطبیق ہو جائے۔
بعض نفس پرست انسان جو لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک داڑھی کا بڑا اور چھوٹا ہونا یکساں ہے۔" (ترجمان القرآن)
وہ بے بنیاد بات ہے کیونکہ انبیاء سابقین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کم از کم ایک مشت بلکہ اس سے زائد رکھنے کی روایت بکثرت موجود ہے۔

سیاہ خضاب کی کراہت

عن جابرؓ قال اتی بابی قحافۃ یوم فتح مکۃ وراسہ ولحیتہ کالثغامۃ بیاضا فقال النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم غیّروا ھذا بشئ واجتنبوا السواد۔

ابو قحافہ حضرت ابوبکرؓ کے والد ہیں ثغامۃ ایک قسم کی گھانس جس کے شگوفے اور پھل سفید ہوتے ہیں۔

وَاجْتَنِبُوا السَّوَاد سیاہ خضاب سے اجتناب کرو، جو خضاب خالص سیاہ ہو اس کی تین صورتیں ہیں (۱) کوئی مجاہد و غازی بوقت جہاد لگائے تاکہ دشمن پر رعب ظاہر ہو یہ بالاجماع جائز ہے (۲) مرد عورت کو یا عورت مرد کو دھوکہ دینے اور اپنے آپ کو جوان ظاہر کرنے کیلئے سیاہ خضاب کریں یہ بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ دھوکہ دینا علامات نفاق میں سے ہے،
(۳) محض تزئین کیلئے ہو تاکہ اپنی بیوی کو خوش کرے اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ابو یوسفؒ اور بعض مشائخ کے نزدیک جائز ہے ۲ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔

دلیل ابو یوسفؒ تعامل صحابہ، چنانچہ حسنؓ حسینؓ عثمانؓ، عبداللہؓ بن جعفر سعد بن ابی وقاصؓ، عقبہؓ، مغیرہؓ، جریرؓ اور عمرو بن العاصؓ سے سیاہ خضاب لگانا منقول ہے،

دلائل جمہور (۱) حدیث الباب ہے (۲) عن ابن عباسؓ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکون قوم یخضبون فی آخر الزمان بالسواد ولا یریحون رائحۃ الجنۃ (ابوداؤد، نسائی)

جوابات (۱) احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں تعامل صحابہ قابل حجت نہیں (۲) ان حضرات کا خضاب خالص سیاہ نہ تھا بلکہ سرخ جو سیاہی مائل تھا چنانچہ صدیق اکبرؓ بھی مہندی اور وسمہ سے خضاب لگایا ہے جو مائل بسرخی تھا اسطرح خالص حنا کا خضاب بالاتفاق مسنون ہے (جواہر الفقہ ص۳۲۲ مرقاۃ ص۲۹ ج۸ وغیرہم) ص، وفاق، شمائل ترمذی سنہ ۱۴۱۲ھ

بال رکھنے کی سنیت کا بیان عن عائشۃؓ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد وکان لہ شعر فوق الجمۃ ودون الوفرۃ وفی روایۃ ابی داؤد قالت کان شعر رسول اللہؐ فوق الوفرۃ دون الجمۃ متعدد احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بال رکھنا ثابت ہے لہذا یہ اعلی سنت ہے اور آپؐ نے حلق کو پسند فرمایا اور حج میں حلق بھی کیا، حضرت علیؓ ہمیشہ حلق کرتے تھے، لہذا یہ بھی سنت ہے لیکن مرتبہ میں پہلے سے کم ہے اور برابر کر کے کاٹنا جائز ہے، بعض حصہ کاٹنا اور بعض حصہ نہ کاٹنا حرام ہے اور بال رکھنے کی تین طریقے ہیں (۱) جمہ وہ بال جو کاندھو تک پہنچے (۲) وفرہ جو کان کی لو تک پہنچے (۳) لمہ جو کان کی لو سے نیچے ہوں

لیکن کاندھوں سے اوپر ہوں ۔

اشکال دونوں روایت یعنی فوق الجمہ دون الوفرۃ ، فوق الوفرہ دون الجمہ کے مابین تضاد معلوم ہو رہا ،

جوابات (۱) علامہ عراقیؒ اسطرح تطبیق دی ہے کہ کسی چیز کی تعیین کبھی محل کے اعتبار سے کی جاتی ہے اور کبھی مقدار کے لحاظ سے ۔ پس فوق الجمہ دون الوفرہ کی مراد ارفع من الجمۃ واسفل من الوفرۃ فی المحل ہے اور فوق الوفرۃ دون الجمۃ کی مراد اکثر من الوفرہ و اقل من الجمۃ فی المقدار ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال مبارک بقدر ملتھا ۲ یا اوقات کے حالات مختلفہ پر حمل کیا جائے (۳) لفظ فوق اضداد میں سے ہے فوق الجمہ سے جمہ سے کم ہے دون بھی اضداد میں سے ہے لہذا دون الوفرہ کے معنی وفرہ سے زائد یعنی وفرہ اور جمہ کے بین بین تھے (مرقاۃ ص۳۰۸ ج۸ ، التعلیق ص۴۱۱ ج۴ ، تقریر ترمذی ص۱۰۰ ج۲

بَابُ التَّصَاوِيْر

تصاویر تصویر کی جمع ہے بمعنی صورت بنانا حضرت مجاہدؒ کے علاوہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ فقط ذی روح کی صورت بنانے کے متعلق احادیث میں حرمت اور وعید آیا ہے اور عرفا جسکو غیر ذی روح کہا جاتا ہے جیسے نباتات اور جمادات انکی تصویر بنانا جائز ہے گو شمس و قمر اور گنگا جنکی عبادت کی جاتی ہے اسکی تصویر بنانے کے بارے میں اختلاف ہے ملا علی قاریؒ اسکو بھی ناجائز کہتے ہیں علامہ شامیؒ اسکو جائز قرار دیتے ہیں یہ قول مفتی بہ ہے ۔

تماثیل اور تصاویر کے مابین فرق اکثر تماثیل کا اطلاق مٹی ، پتھر ، سونا اور چاندی وغیرہ کے ذریعہ مجسمات بنانے پر ہوتا ہے اور تصاویر کا اطلاق اکثر فوٹو پر ہوتا ہے چاہے وہ فوٹو گرافی سے کھینچے یا رنگ و نقش وغیرہ سے بنائے ،

س ، سرکاری بخاری سنہ ۱۹۹۰ء

تصویر نہ رکھنے کے متعلق حکم شارعؑ وعن ابی طلحۃؓ قال قال النبی صلی اللہ

علیہ وسلم لا تدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب ولا تصاویر، یہاں ملائکہ سے وہ فرشتے مراد ہیں جو انسان کیلئے رحمت و برکت کا سبب بنتے ہیں۔ ہاں نامۂ اعمال لکھنے والے اور حفاظت کرنے والے فرشتے تو ہمیشہ ساتھ رہینگے، حدیث میں ہے وہ کسی وقت انسان سے جدا نہیں ہوتے سوائے تین اوقات کے (۱) پاخانہ میں (۲) بیوی کے ساتھ صحبت کے وقت (۳) جنابت کے غسل کے وقت (ترمذی)

سوال جن کتے کا پالنا شرعاً جائز ہے جیسے شکاری کتے اور جن تصاویر کا استعمال شرعاً ممنوع نہیں جیسے سرکٹی ہوئی اور بے جان چیزوں کی تصاویر، انگوٹھی اور ٹبن کی بہت چھوٹی تصویریں کیا یہ بھی مکان میں دخول ملائکہ کیلئے مانع ہے؟

جواب امام نوویؒ کے علاوہ جمہور علماء فرماتے ہیں جن تصاویر کے استعمال کی شریعت نے اجازت دی ہے وہ دخول ملائکۂ رحمت سے مانع نہیں ہوتیں۔

سوال تصویر اور کتے کی کیا خصوصیت ہے؟

جوابات انکی خصوصیت یہ بیان کی گئی کہ تصویر میں تخلیق ربانی کی نقّالی اور ایک حیثیت سے اللہ تعالیٰ کی مخصوص صفت میں شریک ہونے کا دعویٰ پایا جاتا ہے اور اکثر کتے نجاست کھاتا ہے اور بعض کتے کو شیطان بھی کہا گیا ہے۔ فرشتے نظیف ہیں اور شیطان کی ضد ہے لھذا اجتماع ضدین محال ہے (۲) محققینؒ فرماتے ہیں درحقیقت یہ حکم کتے اور تصویر کیلئے خاص نہیں بلکہ فرشتے جن سے نفرت کرتے ہیں اور جن کو منحوس سمجھتے ہیں وہاں ملائکہ رحمت نہیں جاتے، متنفر چیزوں میں کتے اور تصویر بھی داخل ہیں، "بلوغ القصد والمرام ببیان بعض ما تنفر عنہ الملائکۃ الکرام" کتاب میں بہت ایسی چیزیں بحوالہ احادیث نقل فرمائی ہیں جن سے فرشتے نفرت کرتے ہیں مثلاً جس مکان میں پیشاب کسی برتن میں رکھا ہو وغیرہ (جواہر الفقہ ص ۱۹۰ ج ۳)

مصوروں اور آل فرعون دونوں کیلئے اشد العذاب ہے

عن عبداللہ بن مسعودؓ

قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اشد الناس عذابا عند اللہ المصورون (متفق علیہ)

① یہ وعید جاندار کی تصویر بنانے والوں کیلئے ہے اور غیر جاندار تصویر بنانے والوں کو نقاش کہا جاتا ہے مصور نہیں کہا جاتا ہے ، اس حدیث میں مصوّروں کیلئے اشدّ عذاب کا ذکر اس آیت کے منافی نہیں جس میں آل فرعون کو "اشدّ العذاب" میں داخل کرنے کا ذکر ہے کیونکہ مراد عذاب اشد میں داخل ہونا ہے اس میں مصور بھی ہو سکتے ہیں اور آل فرعون بھی اور دوسری قوم بھی جیسا کہ ابن حجرؒ نے طحاویؒ سے مرفوعاً نقل کی ہے اشد الناس عذابا یوم القیامة رجل هجا رجلا فهجا القبیلة باسرها (فتح الباری ج ۱۰ ص ۳۱۵ بحوالہ جواہر الفقہ ج ۳ ص ۱۷۵)

② بعض نے کہا یہ وعید اس شخص کے حق میں ہے جو بتوں کی مورتیاں بغرض پرستش بناتا ہے

③ بعض نے کہا جو لوگ اللہ تعالیٰ کی مشابہت کی نیت سے تصویر بناتا ہے وہ مراد ہے کیونکہ وہ تو کافر ہے اگر مصور کی نیت یہی نہ ہو بلکہ زینت یا کسی یادگار ہو تو من تشبه بقوم فهو منهم، کی رو سے وہ مرتکب کبیرہ اور فاسق ہے۔

مشین کے فوٹو کا حکم ① ممالک عرب کے بعض علماء کہتے ہیں مشین کے ذریعہ جو عکس فوٹو اٹھاتے ہیں وہ جائز ہے ② ممالک عرب کے علماء محققین اور جمہور علماء عجم کہتے ہیں یہ ناجائز ہے۔

فلسفہ بعض علماءِ عرب (۱) فوٹو کی تصویر درحقیقت تصویر نہیں وہ تو ایک سایہ اور ظل ہے جسطرح آئینہ اور پانی میں تصویر دیکھنا کسی کے نزدیک تصویر سازی میں شامل نہیں اسی طرح فوٹو سے حاصل شدہ تصاویر بھی ایک ظل اور سایہ ہیں لہذا اسکے استعمال میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ، (۲) احادیث میں جو ممانعت آئی وہ ایسی تصویر کے متعلق ہے جسکی پرستش کی جاتی ہے عکسی فوٹو کی پرستش کوئی نہیں کرتا لہذا یہ جائز ہے۔

ان کے فلسفہ کی بنیاد غلطی پر ہے (۱) آئینہ اور پانی وغیرہ کے اندر آئے ہوئے عکس اور فوٹو سے حاصل شدہ تصویر کے مابین بہت فرق ہے ، واقعہ یہ ہے کہ ظل اور سایہ پائدار نہیں ہوتا ہے بلکہ صاحب ظل کے تابع ہوتا ہے جب تک وہ آئینہ کے مقابل کھڑا ہے تو یہ ظل بھی کھڑا ہے جب وہ یہاں سے الگ ہوا تو

تو یہ ظل بھی غائب اور فنا ہوگیا۔ فوٹو کے آئینہ پر جو کسی انسان کا عکس آیا اسکو عکس اسی وقت تک کہا جاسکتا ہے جب تک اسکو رنگ و روغن اور مسالا کے ذریعہ قائم و پائدار نہ بنایا جائے اور جس وقت اس عکس کو قائم و پائدار بنادیا اسی وقت یہ عکس تصویر بن گئی (جواہر الفقہ ص ۲۱۳/۳)۔ (۲) احادیث ممانعت کو جو انہوں نے تخصیص پر حمل کیا ہے یہ احادیث کی روشنی میں بالکل غلط ہے کیونکہ تصویر کی ممانعت صرف اصنام کی پرستش کی وجہ سے نہیں بلکہ اللہ کی مخصوص صفت تخلیق و تصویر کی مشابہت بھی اس کی علت ہے "یقال لھم أحیوا ما خلقتم" (بخاری) بھی اس کی طرف مشیر ہے اس طرح اور بھی علتیں ہیں یہ ہر قسم کے فوٹو کیلئے عام ہے لھذا ہر قسم کی تصویر حرام ہوگی خواہ مٹی اور پتھر سے بنائی جائے یا مشین کے ذریعہ بطور عکس کھینچی جائے۔

علماء مصر اور علماء ہند کے مابین مباحثہ

علماء مصر نے کہا ممانعت صرف اس تصویر کی ہے جو انسان کے عمل اور ہاتھوں کی کاری گری سے ہو، فوٹو میں کچھ نہیں کرنا پڑتا یہ تو صورت کا عکس ہوتا ہے، علماء ہند میں سے مفتی کفایت اللہ صاحبؒ ان سے سوال کرتے ہیں یہ کیمرہ کا عکس لینس سے کاغذ پر کس طرح منتقل ہوتا ہے؟

علماء مصر کہتے ہیں، بہت کچھ کاری گری کرنا پڑتا ہے۔ مفتی موصوفؒ فرماتے ہیں، انسان کے عمل، ہاتھوں کی کاری گری اور بہت کچھ کاری گری میں کیا فرق ہے؟ علماء مصر کہتے ہیں کوئی فرق نہیں صرف الفاظ کا اختلاف ہے مفہوم ایک ہے۔ مفتی موصوف کہتا ہے لہذا حکم بھی اسکا ایک ہے یعنی کیمرہ اور ہاتھ کی تصویر میں فرق نہیں کرنا چاہیئے۔ کیمرہ میں بھی ہاتھ کے عمل کو دخل ہے، علماء مصر اور کوئی جواب نہ دے سکے (بیس بڑے مسلمان) ممالک عرب میں بھی علماء حق نے اسکی ممانعت و حرمت پر رسالے لکھے ہیں، چنانچہ اس کے متعلق شیخ عبدالرحمن بن فریان وغیرہ کے رسائل ملاحظہ ہوا۔

کتاب الطب والرقی

طِبٌّ کے طاء تینوں حرکات کے ساتھ منقول ہے بمعنی جسمانی یا روحانی علاج کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا اصل مقصد طب روحانی ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے طب جسمانی کے متعلق بھی بہت سی احادیث مروی ہیں تاکہ آپ کی شریعت اکمل الشرائع ہو جائے۔

رُقیٰ، رقیۃ کی جمع ہے بمعنی منتر، افسون، تعویذ اور جھاڑ پھونک، قرآنی آیات، ادعیہ ماثورہ اور اسماء الٰہی وغیرہ کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے یہ صحیح روایات سے ثابت ہے، اور ایسی کلمات جو شریعت کا خلاف یا ہو جس کے معنی معلوم نہ ہو اس سے جھاڑ پھونک کرنا ناجائز ہے (انور محمود ص۴۱۶ ج۲ قسطلانی وغیرہ)

لکل داءٍ دواءٌ کی تشریح

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل داء دواءٌ فاذا اصیب دواء الداء برئ باذن اللہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر بیماری کی دوا ہے لھذا جب دوا بیماری کے موافق ہو جاتی ہے تو خدا کی مشیئت و ارادہ سے اچھا ہو جاتا ہے تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ہر خطے اور طبقے کے انسانوں میں جس طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اسی خطہ میں اسی کی دوائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں لیکن اطباء کے معالجات کی جتنیں صورتیں ہیں سب کے سب ظنیات سے ہیں بہت سا وقت اطباء امراض کو نہیں پہچانتے ہیں لھذا ہزار علاج کے بعد بھی شفا نہیں ہوتی ہے اگر مرض پہچاننے کے بعد علاج کیا جائے تو بحکم خدا ضرور شفا ہوگی، طب نبویؐ کا ماخذ وحی ہے اس لئے وہ متیقن ہے۔

برئ باذن اللہ کی قید اس لئے لگائی کہ علاج و معالجہ کو مستقل بالذات مؤثر نہ سمجھے بلکہ وہ اس وقت اثر انداز ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ کا حکم ہوتا ہے۔

دواء کا استعمال توکل کے منافی نہیں

(۱) بعض غالی صوفیائے کرام علاج و معالجہ کے منکر ہیں اور کہتے ہیں مرض وغیرہ بھی قضاء و قدر کے زیر اثر ہے اسکے مقابلہ کر کے علاج کرنا لاحاصل اور توکل اور عبدیت کے منافی ہے۔

(۲) صحابہ کرام اور جمہور علماء فرماتے ہیں علاج و معالجہ کرنا مستحب ہے، حدیث الباب اسطرح حدیث اسامہ یا عباد اللہ تداووا فان اللہ لم یضع داءً الاوضع لہٗ شفاء غیر داء واحد الھرم، (ترمذی، ابوداؤد، مشکوٰۃ ص ۳۸۸ ج ۲) ۔ وغیرہ اس پر دال ہے اور یہ توکل کے منافی نہیں جیسطرح کھانے کے ذریعہ بھوک کو دفع کرنا منافی توکل نہیں چنانچہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً سید المتوکلین تھے اس کے باوجود آپ علاج بھی کرتے تھے اور بیماری کے دوا کرنیکے ذرائع اختیار فرماتے تھے بلکہ شارع ؑ کا یہ حکم ہے کہ کسی بیمار کے پاس اگر کوئی ایسی دوا، وتدبیر موجود ہے جس کے استعمال سے اس کی جان یقینی طور پر بچ سکتی ہے تو اس کا استعمال کرنا ضروری ہے (مرقاۃ ص ۴۳۹ ج ۸)

علاج کرنا عبدیت کے منافی نہیں

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کو حالت مرض میں علاج اور پرہیز کی خاص توجہ ہوتی تھی اور فرماتے کہ بیماری میں علاج کا اہتمام سنت ہے اور سنت کی پیروی ہی مقام عبدیت ہے کہ آدمی اپنے طبعی جذبہ کو چھوڑ کر شریعت کے اوامر کی پیروی میں لگ جاتے ۔

اور حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کا تو حال یہ تھا کہ معمولی سی بیماری بھی آجائے تو بہت زیادہ ہائے وائے کرتے بعض خُدّام نے عرض کیا کہ حضرت یہ عبدیت کے منافی نہیں؟ تو فرمایا کیا میں اپنے اللہ کے آگے بہادر بنوں کہ آپ کا ہر امتحان وابتلاء برداشت کرنے کی مجھ میں طاقت ہے! بلکہ بندگی کا تقاضا یہ ہے کہ عرض کردے یا اللہ! میں تو بہت کمزور اور ضعیف بندہ ہوں مجھ میں تیری آزمائش اٹھانے کی طاقت نہیں ـــــ (روزنامہ نئی دنیا دہلی)

شفا تین چیزوں میں ہے

عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلعم الشفاء فی ثلٰث، فی شرطۃ محجم اوشربۃ عسل، اوکیۃ بنار، الخ ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا شفا تین چیزوں میں ہے (۱) نشتر یا استرے کے ذریعہ پچھنے لگانے میں (۲) شہد پینے میں (۳) یا آگ سے داغ نے میں، یا اس حدیث میں تمام جسمانی امراض کے علاج کی طرف رہنمائی ہے کیونکہ جسمانی امراض" دموی یا صفراوی یا بلغمی یا سوداوی ہوتے ہیں مرض دموی کا علاج

استرے کے ذریعہ پچھنا لگا کر خون فاسد کو جسم سے نکال دینے میں ہے اور باقی تینوں کی بہترین علاج اسہال ہوتے ہیں اس کیلئے شہد ایک بہترین اور معتدل دوا کا کام دیتا ہے اگر اطباء کسی کے علاج سے عاجز ہوجائے تو اس کی شفا کے واحد ذریعہ آگ سے داغنا ہے،

کئی کی احادیث صحیحہ مابین تعارض

(س ۰ وفاق ، ترمذی ج ۲ ص ۱۳ ۱۴۱۳ھ)

وانا انھی امتی عن الکی یہاں داغنے سے منع فرمایا لیکن حضرتؐ نے "کیۃ بنار" فرما کے داغنے میں شفا کا ذکر کیا اسطرح آئندہ تینوں حدیثوں " فکواہ النبیؐ " اور " فحسمہ النبیؐ " اور " فکواہ النبیؐ " بھی داغنے کی اجازت پر صریح ہے ،

فوقع التعارض

وجوہ تطبیق

(۱) اہل عرب داغنے کو مؤثر حقیقی سمجھ کر شرک خفی میں مبتلا ہوگئے تھے اس سے بچانے کیلئے منع فرما دیا (۲) حدیث نہی بلا ضرورت پر محمول ہے اور احادیث اجازت ضرورت شدیدہ پر محمول ہے (۳) حدیث نہی کئی فاحش پر حمل کی جائیگی اور احادیث اجازت غیر فاحش پر (۴) حدیث منع نہی تنزیہ پر محمول ہے کیونکہ اسمیں قلت نفع اور خطرہ عظیم ہے ۔ (مرقاۃ ج ۸ ص ۳۴۱ قسطلانی ج ۹ ص ۲۸۲)

صدق اللہ وکذب بطن اخیک کی توضیح

عن ابی سعید الخدریؓ ...... صدق اللہ وکذب بطن اخیک یعنی قرآن میں شہد کے متعلق جو ارشاد ہوا یخرج من بطونھا شراب مختلف الوانہ فیہ شفاء للناس (النحل آیت ۶۹) میں اللہ تعالیٰ صادق ہے ، شہد پینے میں شفایاب ہونے کی بابت جو وحی نازل ہوئی وہ سچی ہے یعنی شہد پلانے سے اسکو یقینا فائدہ ہوگا ، اور تمہارے بھائی کا پیٹ خطا کر رہا ہے یہاں کذب بمعنی خطاء ہے یعنی شہد ٹھیک طرح سے کام نہیں کر رہا ہے کیونکہ پیٹ میں سخت مادہ فاسدہ جمع ہوا اس کیوجہ سے شہد کی دی ہوئی مقدار کارگر نہیں ہو رہی جبتک وہ مادہ باہر نہیں آئیگا تب تک وہ شفایاب نہیں ہوگا ، امام رازیؒ لکھتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اطلاع ہوئی کہ آخری دفعہ میں شفا ہوگی ، جب فوراً شفا نہیں ہوئی اس لئے صدق کے مقابلہ میں کذب کا اطلاق کیا ،

طبی اعتبار سے ایک سوال اصول طب کی بنا پر سوال یہ ہے کہ شہد گرم اور مسہل ہے دست زیادہ لاتا ہے اب دست کو روکنے کیلئے شہد پلانے کا حکم کیسے دیا؟

جوابات (۱) اگر تسلیم کی جائے کہ یہ طب کا خلاف ہے تو کہا جائیگا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے شفا ہوئی (۲) اس واقعہ کی بنیاد پر طب نبوی کو مروّج طب کے اصول کے متضاد قرار دیا نہیں جاسکتا کیونکہ اس شخص کو جو دست آرہا تھا اس کا سبب بدہضمی تھا لھذا اس کے مادۂ فاسدہ کو باہر نکالنا ضروری تھا اور اسکا بہترین علاج شہد تھا جب شہد پلانے سے اسکا معدہ فاسد مادہ سے بالکل صاف ہوگیا تو وہ اچھا ہوگیا لہذا یہ حکم طبی اصول کا موافق تھا، مامون الرشید کے زمانہ میں شاہی طبیب یزید بن یوحنا استطلاق بطن کا علاج شہد سے کرتے تھے نیز دور حاضر کے اطباء شہد کے استعمال کو استطلاق بطن کے علاج میں بیحد مفید بتلاتے ہیں (ترجمہ شیخ الہند صـ۴۳۷)

(۳) طب نبوی جو وحی الٰہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہو اس کے ذریعہ شفایابی درجۂ یقین کا حامل ہے اور اطبار کے طب کی بنیاد انسانی ذہن و تجربہ ہے اس لئے یہ من قبیل المظنونات ہے، لھذا طب نبوی سے علاج کرنے میں صدق نیت اور یقین کامل ہونا چاہئے اس لئے بعض نے "کذب بطن اخیک" کو مریض کے عدم صدق نیت اور فقدان کمال یقین پر حمل کیا ہے (مرقاۃ صـ۳۴۴ ج۸، مظاہر وغیرہ)

"الحمّٰی من فیح جہنم" کی تشریح عن عائشۃ رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحمّٰی من فیح جہنم فابردوھا بالماء، فیح، بمعنی گرمی کا بھاپ، (۱) علامہ قسطلانی لکھتے ہیں یہاں تشبیہ مقصود ہے کہ بخار کی حرارت جہنم کی حرارت کا نمونہ ہے، (۲) بعض کہتے ہیں یہ حقیقت پر محمول ہے کہ بخار کی حرارت وجلن دوزخ کی بھاپ کا اثر ہے،

سوال اصول اطبار کے اعتبار سے بخار والے کو ٹھنڈا پانی وغیرہ کے استعمال سے نمونیا وغیرہ مہلک امراض کا اندیشہ ہوتا ہے

جوابات (۱) یہ حجاز میں ہونے والے بخار کے متعلق ارشاد ہے نہ کہ عام ممالک کے بخار، کیونکہ مکہ و مدینہ میں گرم آب وہوا کی بنا پر صفراء غالب ہوکر صفراوی بخار ہوتا ہے تو اس کیلئے ٹھنڈا پانی بہت مفید ہے، (۲) فابردوھا بالماء یہ توعام ہے جسطرح اغتسال کو شامل کرتا ہے اسطرح شرب کو اور جسطرح پورے بدن کو شامل کرتا ہے اسطرح جزو بدن کو، لھذا حدیث کو سر اور جبین وغیرہ پر پانی ڈالنے پر حمل کیا جاسکتا ہے۔

(مرقاۃ ص۳۴۲ ج۸ وغیرہ)

تریاق پینے کا مسئلہ عن عبداللہ بن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما ابالی ما اتیت إن انا شربت تریاقاً او تعلقت تمیمۃ او قلت الشعر من قبل نفسی،

ابن حجرؒ فرماتے ہیں یہاں عمرو واؤ کے ساتھ یعنی عمرو ہونا زیادہ صحیح ہے یعنی وہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں وہ کہتے ہیں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوتے سنا "کہ میں ہر عمل سے لاپرواہ ہوں اگر تریاق پیوں یا گلے میں منکا ڈالوں یا خود اشعار بناؤں" یعنی ان غیر مناسب چیزوں کا اختیار کرنے والے شریعت کے بارے میں لاپرواہ ہوتے ہیں،

تریاق بمعنی زہر کی دوا، افیون وغیرہ، اگر یہ سانپ کے گوشت سے بنایا جائے تو مالکؒ کے علاوہ تمام علماء کے نزدیک حرام ہے اور اگر شراب سے بنایا جائے تو بالاتفاق حرام ہے اور اگر وہ حرام چیزوں پر مشتمل نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں بعض کہتے ہیں تاہم اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے، ابن ملکؒ نے حدیث کا مطلب یہ بتایا کہ تریاق پینا مطلقاً میرے لئے حرام ہے اور امت کے حق میں وہ تریاق پینا مباح ہے جس میں وہ حرام چیزیں شامل نہ ہوں،

س، سرکاری، بخاری سنہ ۱۹۸۹ء

تعویذ لٹکانے کا حکم قولہ تعلقت تمیمۃ، تمیمۃ بمعنی تعویذ، گنڈا، منکا، اسکی جمع تمائم تمیمات ہیں، آیات قرآنی اور اسماء الہٰی پر مشتمل تعویذات کے لٹکانے کے متعلق بھی اختلاف ہے،

مذاہب (۱) محمد بن عبدالوھاب نجدی اور بعض سلفی علماء اسکو ناجائز

کہتے ہیں یہ قول بعض تابعین سے بھی منقول ہے (۲) اہل السنۃ والجماعۃ اور سلفیوں کا مقتدا ابن تیمیہؒ اور ابن قیومؒ مالکؒ احمدؒ (فی روایۃ) ابن عبدالبرؒ قرطبیؒ وغیرھم اسکو جائز قرار دیتے ہیں یہ عطا، ابن المسیب ضحاک، ابن سیرین، ابوجعفر وغیرھم سے بھی منقول ہے (التمائم فی میزان العقیدۃ)

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب (۲) ما قال ابن مسعودؓ سمعت رسول اللہ ﷺ ان الرقیٰ والتمائم والتولۃ شرک (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۳۸۹ ج۲) (۳) عن عیسیٰ بن حمزۃ قال دخلت علیٰ عبد اللہ بن عکیم وبہ حمرۃ نقلت الا تعلق تمیمۃ فقال نعوذ باللہ من ذالک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تعلق شیئاً وکل الیہ (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۳۸۹ ج۲) یہاں عبداللہ بن عکیمؓ نے تمیمہ باندھنے کو مرتبہ توکل کے منافی سمجھا،

دلائل فریق ثانی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا فزع احدکم فی النوم فلیقل اعوذ بکلمات اللہ التامۃ من غضبہ وعقابہ وشر عبادہ و من ھمزات الشیاطین وان یحضرون فانھا لم تضرہ فکان عبد اللہ بن عمرو یلقنھا من بلغ من ولدہ و من لم یبلغ منھم کتبھا فی صک ثم علقھا فی عنقہ (ترمذی ص۱۹۲ ج۲) حضرت عبداللہ بن عمروؓ نابالغ لڑکوں کو دعاء مذکورہ لکھکر گلے میں لٹکا دیتے تھے یہ فعل صحابی صریح دلیل ہے تعویذ لٹکانا جائز ہے (۲) معروف محدث علامہ جزریؒ لکھتے ہیں، وتعویذ الطفل، اعوذ بکلمات اللہ التامۃ من شر کل شیطان وھامۃ ومن شر کل عین لامّۃ (حصن حصین ص۲۷۳) اس کی شرح میں لکھتے ہیں رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حسنؓ حسینؓ پر انہی کلمات کو پڑھکر دم کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ تمہارے جدامجد حضرت ابراھیم علیہ السلام اور حضرت اسمعیلؑ اور حضرت اسحاقؑ انہی الفاظ سے تعویذ کرتے تھے یہ مضمون اذکار نوویؒ میں بھی ہے اور ان کلمات کو پڑھکر بچہ پر دم کرے یا لکھکر گلے میں ڈالدے یہ عبارت شرح حصن حصین میں ہے،

(۳) حق تعالیٰ جس طرح دوا میں تاثیر عطا کی ہے اسی طرح قرآنی آیات اور اسماء الٰہی میں بھی، اس کا انکار مکابرۃ ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وننزل من القرآن ما ھو شفاء (بنی اسرائیل) قرآن جس طرح امراض باطنہ کیلئے شفاء ہے اس طرح

امراض ظاہرہ کیلئے بھی ! اس آیت کے تحت امام مالکؒ فرماتے ہیں جس کاغذ میں اللہ کا نام لکھے ہوئے ہوئے اس کاغذ کو مریض کے گردن میں برکت حاصل کرنے کیلئے لٹکانے میں کوئی قباحت نہیں ۔ (روح المعانی)

جوابات (۱) ابن ملکؒ نے تعلقت تمیمۃ کی توضیح اسطرح کی ہے، تعویذ گنڈے لٹکانا میرے لئے حرام ہے اور امت کے حق میں حرام نہیں بشرطیکہ غیر مشروع عملیات سے تعلق نہ ہو، (۲) ابن مسعودؓ نے جو شرک کہا ہے اس سے مراد وہ تعویذ جس کے ذریعہ غیر اللہ سے شفا حاصل کرنا مقصود ہو یا اس پر مؤثر حقیقی ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، (۳) آخری حدیث کا راوی عبداللہ بن عکیم کے متعلق بخاریؒ اور ابو حاتمؒ نے فرمایا وہ تو صحابی ہیں لیکن آنحضرتؐ سے سماع ثابت ہونے میں مختلف اقوال ہیں،
(۴) حدیث کا مقصد تفویض و توکل کی طرف راغب کرنا ہے نہ کہ تعویذ لٹکانے کی ممانعت مقصود ہے
(۵) ملا علی قاریؒ اسیطرح دوسرے شراح حدیث لکھتے ہیں ممانعت کی احادیث سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کو زمانہ جاہلیت کے لوگ جھاڑ پھونک اور عملیات کے ضمن میں استعمال کرتے تھے لھذا ایسے تعویذ وغیرہ جو اسماء الٰہی و آیات قرآنی وغیرہ پر مشتمل ہوں وہ اس حکم سے خارج ہیں بلکہ ان کا مستحب ہونا ثابت ہیں ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے شعر گوئی حرام ہے

قولہ وقلت الشعر من قبل نفسی،

ابن ملکؒ نے اسکی توضیح اسیطرح کی ہے کہ شعر گوئی میرے لئے حرام ہے البتہ امت کے حق میں حرام نہیں بشرطیکہ شعر گوئی کے ذریعہ کسی مسلمان کی ہجو نہ کی گئی ہو اور وہ نہ اس کا مشغلہ بنا رکھا ہو اور نہ وہ اشعار جھوٹ اور بری باتوں پر مشتمل ہو الحاصل ان الثلثۃ سواسیۃ ان حسنہا مباح وقبیحہا منہی عنہ، آنحضرتؐ کو اپنی طرف سے شعر کہنا مذموم ہے لھذا غیر کے اشعار انشاد کرنے میں کوئی قباحت نہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لبیدؓ کا یہ شعر پڑھنا ثابت ہے،

ے الا کل شیئ ما خلا اللہ باطل   وکل نعیم لا محالۃ زائل

اسیطرح حسانؓ کے مندرجہ ذیل اشعار پڑھنا بھی ثابت ہے ۔ ے

؎ نزلنا ساعة ثم ارتحلنا . كذا الدنيا نزول وارتحال

؎ ستبدی لك الايام ماكنت جاهلا ويأتيك بالاخبار من لم تزود

نیز غزوۂ خندق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مٹی اٹھانے کی حالت میں عبد اللہ بن رواحہ سے یہ رجزیہ اشعار پڑھ رہے تھے،

؎ واللہ لولا اللہ ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

فانزلن سكينة علينا وثبت الاقدام ان لاقينا

ان الاولى قد بغوا علينا اذا ارادوا فتنة ابينا

(مشکوٰۃ ص۴۰۹ وغیرہ) شعر کے متعلق تفصیلی بحث باب البیان والشعر میں آرہی ہے،
(مرقاۃ ص۳۶۱ج۸ مظاہر حق وغیرہ)

رقیۃ النملۃ کی تشریح

عن الشفاء...... فقال الا تعلمین هذه رقية النملة كما علمتيها الكتابة، شفاء یہ لقب ہے اسکا نام لیلیٰ ہے وہ قبل الہجرۃ مسلمان ہوئی

نملہ کے معنیٰ نملہ ان پھنسیوں کو کہا جاتا ہے جو پہلو پر ظاہر ہو

وجہ تسمیہ جو شخص ان پھنسیوں میں مبتلا ہوتا ہے اس کو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ان پھنسیوں کی جگہ چیونٹیاں رینگ رہی ہوں غالبًا اسی مناسبت سے انکو نملہ (چیونٹی) کہا جاتا ہے،

رقیۃ النملۃ سے مراد "العروس تنتقل وتختضب وتكتحل وكل شئ تفتعل غير انها لا تعص الرجل" ہے یعنی دلہن کو چاہیئے کہ مانگ چوٹی اور زیب وزینت کرے، ہاتھ پاؤں رنگے، سرمہ لگائے اور سب کام کرے مگر مرد کی نافرمانی نہ کرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس منتر کو سن کر اسکے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنے کی اجازت دے دی اور فرمایا یہ منتر حفصہؓ کو بھی سکھا دو، علامہ طیبی فرماتے ہیں اس سے بطور تادیب حضرت حفصہؓ پر تعریض کرنا تھا کیونکہ حضرت حفصہؓ نے قصۂ ماریہ قبطیہؓ یا واقعہ شہد کے متعلق جو راز کی بات تھی اسکو ظاہر کر کے شوہر کی نافرمانی کی تھی، یہ دونوں واقعہ ایضاح المشکوٰۃ ص۱۲۵ میں گذر چکی ہیں،

عورت کو کتابت سکھانے کا مسئلہ قولہ کما علمتیھا الکتابۃ اس سے عورت کو کتابت سکھلانے کا اذن ثابت ہو رہا ہے لیکن دوسری حدیث "لا تعلم الکتابۃ" سے ممانعت ثابت ہوتی ہے، فوقع التعارض،

وجوہ تطبیق (۱) اذن کی حدیث ابتداء اسلام پر محمول ہے اور ممانعت کی حدیث بعد کی ہے (۲) اجازت، ازواج مطہرات کیلئے مخصوص ہے اور ممانعت دوسرے عورتوں کے متعلق ہے کیونکہ کتابت کے ذریعہ وہ عورتیں فتنہ میں مبتلا ہوجانے کا قوی اندیشہ ہے، (۳) بعض نے کہا یہ حکم صرف حفصہؓ کیلئے تھا دوسری عورتوں کیلئے نہیں بلکہ انکو لکھنا سکھانا مکروہ ہے (انوار المحمود ص ۴۲۳/۲، مرقاۃ ص ۳۶۴/۸ وغیرھما)

س، وفاق، پاکستان، ابوداؤد ۱۳۹۶ھ
ابن ماجۃ ۱۴۱۲ھ،

بَابُ الفال والطیرۃ

فال کا استعمال گو خیر و بد دونوں میں ہوتا ہے (نیک فالی و بدفالی) لیکن اکثر استعمال اسکا خیر میں ہوتا ہے اور طیرہ کا استعمال اکثر شر میں ہوتا ہے، نیک فالی لینا محمود ہے اور بدفالی لینا مذموم ہے چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتفاءل ولا یتطیر وکان یحب الاسم الحسن یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نیک فال لیا کرتے تھے اور بدفال نہیں لیتے تھے اور اچھے نام کے ذریعہ فال لینے کو پسند فرماتے تھے،

خیرھا الفال کا مطلب عن ابی ھریرۃؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا طیرۃ وخیرھا الفال، یعنی بدشگونی مت لو، یہاں نفی بمعنی نہی ہے کیونکہ اسکو دفع مضرت اور جلب منفعت میں کوئی دخل نہیں اور طیرہ جو لغۃً شر و خیر دونوں میں استعمال ہوتا ہے ان دونوں قسم میں (نیک) فال اچھی ہے، نہایہ میں ہے کہ فال اور طیرہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ فال عام ہے اور طیرہ شر کے ساتھ خاص ہے،

اشکال خیر اسم تفضیل کا صیغہ ہونے کی بنا پر معلوم ہوتا ہے بدفالی لینا بھی کسی نہ کسی درجہ میں اچھی ہے۔

جوابات (۱) لفظ خیر یہاں اصلی معنی (بہتر) میں مستعمل نہیں بلکہ صفت مشبہ

کے معنیٰ (اچھا) میں ہے، کمافی قولہ تعالیٰ واصحاب الجنۃ یو مئذ خیر مستقرا (الآیۃ) یہاں اسم تفضیل اپنے معنیٰ میں مستعمل نہیں ہوا ورنہ دوزخیوں کیلئے بھی کچھ نہ کچھ خیریت ہونا لازم آئیگی،

(۲) یہ ارشاد اہل عرب کے اعتقاد پر مبنی ہے کہ وہ بد فالی کو بھی پسندیدہ چیز سمجھتے تھے ان کے اعتقاد کے اعتبار سے اسم تفضیل سے بیان کیا، (۳) اگر طیرہ کا اچھا ہونا بالفرض والتقدیر ممکن بھی ہوتا تو فال اس سے بہتر چیز ہوتی (مرقاۃ ص۲/۹ وغیرہ)

لا عدویٰ وفرّ من المجذوم کی تشریح

س، وفاق، ابوداؤد ۱۴۰۷ھ

عنہ (ابی ھریرۃ) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا عدویٰ ولا طیرۃ ولا ھامۃ ولا صفر وفر من المجذوم کما تفر من الاسد. عدویٰ بمعنی امراض متعدیہ، بیماری کے چھوت، جہلاء عرب میں یہ اعتقاد تھا اگر کوئی شخص مریض کے ساتھ بیٹھے یا کھائے تو وہ مرض اسکی طرف سرایت کرکے وہ بھی مریض بن جاتا ہے دور حاضر کے اطباء بھی کہتے ہیں کہ سات قسم کی بیماریاں ایسی ہیں جو ایک دوسرے کو لگتی ہیں، (۱) جذام (۲) خارش (۳) چیچک (۴) آبلے (۵) گندہ دہنی (۶) رمد (۷) وبائی امراض، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعتقاد جاہلی کو باطل قرار دیتے ہوئے فرمایا عدویٰ کی کوئی حقیقت نہیں ہے یہ بے اصل اور بے بنیاد بات ہے بلکہ ہر شخص کے اندر مرض پیدا کرنے والا وحدہ لا شریک لہ تعالیٰ ہیں ابوہریرۃؓ کی ۲ نمبر روایت میں ہے "فمن اعدیٰ الاول" یعنی آنحضرتؐ نے فرمایا (اچھا یہ بتاؤ) پہلے اونٹ کو کس چیز نے خارش زدہ بنایا یعنی خارش پیدا ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ کسی سے اڑ کر لگے بلکہ یہ حکم الٰہی کے تحت اور نظام قدرت کے مطابق ہوتا ہے ورنہ خود ڈاکٹر بھی مریض ہوجاتا۔

تعارض

حدیث مذکورہ کے آخری جز فرّ من المجذوم کما تفر من الاسد اسطرح دوسری حدیث لا یوردن ممرض علی مصح (ابوداؤد) یعنی متعدی امراض میں مبتلا انسان تندرست لوگوں سے مخالطت نہ کرے، اور عمرو بن الشریدؓ کی حدیث قال کان فی وفد ثقیف رجل مجذوم فارسل الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا قد بایعناک فارجع (مسلم، مشکوٰۃ ص۳۹۲/۲) یعنی رجل مجذوم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے ہاتھ پکڑ کر بیعت نہ لیا بلکہ غائبانہ زبانی بیعت پر اکتفا کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جذام امراض متعدیہ میں سے ہے فوقع التعارض

وجوہ تطبیق (۱) لاعدوی جیسی احادیث سے نظریہ سرایت کو بایں طور باطل کرنا مقصود ہے، کہ ان میں تعدی امراض میں مؤثر حقیقی مانا جاتے اور مشیت ایزدی کی نفی کی جائے، جبکہ دوسری احادیث سے یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اگر امراض متعدیہ سے انسان مریض ہو جائے تب بھی مؤثر حقیقی رب العالمین کو سمجھنا چاہیے مرض متعدی کو نہیں، جسطرح پانی میں سیرابی کی تاثیر موجود ہے لیکن مؤثر اللہ تعالیٰ ہے پانی نہیں۔

(۲) "لاعدوی" کامل الایمان شخص کے متعلق ہے اور "فر من المجذوم" وغیرہ ضعیف الایمان شخص کے بارے میں ہے یعنی وہ لوگ اگر کسی مریض یا جذامی شخص کی مخالطت ومجالست کے دوران خود اسمیں مبتلا ہو جائے تو وہ اس وہم واعتقاد کا شکار ہو کر شرک خفی کے گرداب میں پھنس جائیگا۔

(۳) ابو بکر باقلانیؒ اور کرمانیؒ نے کہا کہ جذام کی بیماری اس سے مستثنیٰ ہے ای لاعدوی الا الجذام،

(۴) نوویؒ فرماتے ہیں جذام میں ایک خاص قسم کی بو ہوتی ہے اس لئے جذامی کے ساتھ مخالطت میں زیادتی کرنے سے وہ بو اس کو متاثر کرتی ہے اور بیمار کر دیتی ہے لیکن یہ ایک ظاہری سبب ہے حقیقت میں یہ بیماری اللہ کے حکم سے ہے، الغرض جذامی سے اجتناب وپرہیز طبی نقطۂ نظر سے ہے، امراض متعدیہ ہونے کے سبب سے نہیں (۵) جذامی شخص اگر تندرست شخص کو دیکھے گا تو اسکی حسرت بڑھ جائیگی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حسرت سے بچانے کیلئے فر من المجذوم فرمایا۔

ھامّۃ کی تفسیر ولاھامۃ، ھامّۃ بتخفیف المیم یا بالتشدید المیم بمعنی سر، اسکی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں (۱) بزعم اہل جاہلیت اس سے مراد ایک خاص پرندہ جو مقتول کے سر یا ہڈی سے پیدا ہو کر ہر وقت یہ فریاد کرتا رہتا ہے اسقونی اسقونی کہ مجھے پلا دیعنی میرے خون کا بدلہ لو جبتک قاتل سے قصاص نہ لیا جائے تو یہ کہتا رہتا ہے، (۲) خود مقتول کی روح اس جانور کا روپ اختیار کر لیتی ہے اور فریاد کرتی رہتی ہے جب قصاص مل جاتا ہے تو اڑ کر غائب ہو جاتا ہے (۳) اس سے مراد الّو (उल्लू) ہے جب وہ کسی کے گھر پر بیٹھ جاتا ہے تو وہ گھر ویران ہو جاتا ہے یا اس گھر

میں جلدی موت واقع ہونے والی ہوتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جاہلی عقائد کو بالکل مہمل اور باطل قرار دیا۔

صفر کی توضیح قولہ لا صفر، اسکی وضاحت میں متعدد اقوال ہیں (۱) جہلاء عرب کا عقیدہ تھا ماہ صفر حوادث و مصائب نازل ہونے کا زمانہ ہے اس لئے وہ منحوس ہے۔ (۲) جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ پیٹ کے اندر سانپ یا کیڑا ہے جسکو صفر کہا جاتا ہے وہ بھوک کے وقت کاٹتا رہتا ہے، (۳) محرم کو موخر مان کر ماہ صفر کو پہلے تسلیم کرنے کے ہیں اسکا ذکر قرآن میں ہے " انما النسیٓ زیادة فی الکفر " شارع ؑ نے ان سب کو باطل قرار دیا۔

(انوار المحمود صـ۴۲۵ ج۲، مرقاة ج۹ صـ۳ وغیرہ)

نوء کی تشریح وفی روایة ولا نوء، جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ بعض ستارہ اور قمر بعض منازل میں آنا بارش ہونے کیلئے علت اور مؤثر حقیقی کا درجہ رکھتا ہے شارع ؑ نے اسکو بھی باطل قرار دیا ہاں اگر اسکو ایک ظاہری سبب سمجھے تو کوئی حرج نہیں۔

فی روایة جابر ولا غول غول کی جمع غیلان ہے وہ جنات اور شیاطین کی ایک جنس کا نام ہے اہل عرب کا خیال تھا کہ وہ مختلف صورتوں میں ظاہر ہو کر لوگوں کو گمراہ اور ہلاک کر دیتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں غول کے وجود کی نفی مراد نہیں کیونکہ دوسری حدیث "اذا تغولت الغیلان فبادروا بالاذان" سے انکا وجود ثابت ہوتا ہے لھذا اسکا مطلب یہ ہے غول کے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو کر لوگوں کو گمراہ اور ہلاک کر دینا ایک بے اصل بات ہے۔ کیونکہ بغیر حکم الٰہی اتنی بڑے قدرت و طاقت ان کو حاصل ہی نہیں (انوار المحمود ج۲ صـ۴۲۵، مرقاة ج۹ صـ۳ وغیرہ)

وفی روایة سعدؓ وان تکن الطیرة فی شیٔ ففی الدار والفرس والمرأة، اسکی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰة صـ۲۶ میں گذر چکی وہاں ملاحظہ ہو۔

بَابُ الْکِہَانَة

س، سرکاری، مسلم سنہ ۱۹۸۶ء

کہانة، بفتح الکاف بمعنی غیب کی باتیں بتانا، ہاتھ کی لکیر دیکھ کر فال نکالنا،

کاھن علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو امور استقبالیہ کی خبر دے

اور علم غیب اور معرفت اسرار کا دعویٰ کرے ، ملا علی قاریؒ ، علامہ قسطلانیؒ ، علامہ خطابیؒ ، علامہ احمد علی سہارنپوریؒ وغیرھم نے کاہن کی جو تعریفات کی ہیں سب اسکے قریب قریب ہیں ، حدیث میں ہے کہ بعثت نبویؐ سے پہلے شیاطین چوری چھپے آسمان کے قریب جاتے وہاں دنیا میں آئندہ پیش آنے والے جن واقعات کا تذکرہ فرشتوں میں ہوتا وہ خبریں چپکے سن کر اسکے ساتھ اور جھوٹ ملا کر کاہنوں کے کانوں میں ڈالدیتے تھے وہ انکے ذریعہ اہل عرب پر اپنی غیب دانی کا سکہ جماتے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد جب شیاطین کو وہاں جانے سے روک دیا گیا تو کہانت کا سلسلہ بھی ختم ہوگیا ،

عرّاف

بعض لوگوں کی روح کو شیاطین اور عفاریت وغیرھم کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے ان سے وہ استفادہ کرتے ہیں اور وہ ادھر ادھر کی باتیں کہہ دیتے ہیں اور پوشیدہ چیزوں کی خبر دیتے ہیں مثلاً چوری کا مال کہاں ہے اور گم شدہ شخص کس جگہ وغیرہ وغیرہ اسکو عراف کہا جاتا ہے بعض وقت کاہن پر کا اطلاق عراف اور منجّم پر بھی ہوتا ہے ، کہانت ، عرافت ، رمل اور نجوم کا علم سیکھنا حرام ہے اور ان علوم کے ذریعہ مال کسب کرنا بھی حرام ہے۔ کیونکہ ان چیزوں میں غیب دانی کا دعویٰ ہوتا ہے یا علم غیب کا شبہ ہوتا ہے ہاں جو شخص اپنے تجربات یا قیافہ شناسی کی بنا پر گم شدہ چیزوں کو تلاش کر کے حاصل کرادے یا مال مسروق کا سراغ لگا دے وہ بحکم شرع عراف نہیں اسکی اجرت بے شک حلال ہے کیونکہ یہ اسکی محنت کی اجرت ہے بعض نے اسکو بھی حرام کہا لیکن یہ غلط ہے

(مرقاۃ ص۱۲/۹ ، قسطلانی ص۲۳۴/۱۰ ، حاشیہ بخاری ص۸۵۷/۲ وغیرہ)

علم نجوم اور اقسام سحر

عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر

یہاں علم نجوم کو سحر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ سحر کی جو نوع اعظم ہے وہ تو علم نجوم پر مبنی ہے اسکو سمجھنے کیلئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے ، حضرت شاہ عبد العزیزؒ محدث دہلوی نے وا تبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان (بقرہ آیت ۱۰۲) کے تحت " ہاروت ماروت کے قصہ اور تعلیم سحر کا بیان ،، عنوان رکھکر سحر کے گو آٹھ قسموں اور ان کے احکام بیان کیا ہے ان میں سے وہ تین قسمیں جو زیادہ مروج تھیں وہ یہ ہیں (۱) وہ سحر جس میں کواکب

وسیارات کی استعانت سے محیر العقول طلسمات ظاہر کئے جائیں یہ تو علم نجوم پر مبنی ہے حدیث الباب میں اقتبس شعبۃ من السحر فرماکے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۲) جس میں جنات وشیاطین اور مردہ انسانوں کی ارواح کو بعض مخصوص الفاظ واعمال کے ذریعہ مسخر کیا جاتا ہے اور ان سے حاجت برآری کی جاتی ہے اسکے علاوہ ان کی جبہ سائی کرنا، ان کے نام پر نذریں چڑھانا، بھینٹ دینا، انکی پسندیدہ خوشبو ان کے آنے کی جگہوں میں رکھنا وغیرہ وغیرہ اعمال کئے جاتے ہیں یہ سہل الحصول اور کثیر الرواج بھی ہے وہ بلا شبہ کفر ہے۔

(۳) وہ سحر جس میں اپنے دھیان اور حواس خمسہ کی قوتوں کو دماغ میں مجتمع کرتے ہوئے نظر بندی کا کمال حاصل کرنا ہے۔

اسلام میں سحر کا بدل کیا ہے؟ شاہ صاحب موصوف رح لکھتے ہیں امت کے اذکیاء وعارفین نے سحر کی مذکورہ بالا قسموں میں سے اکثر کی اصلاح کرکے کفر وشرک کی غلاظتوں کو دور کرتے ہوئے ان کو عملیات کی صورت میں پیش کیا جس سے جسمانی اور روحانی فوائد حاصل کئے جاسکتے ہیں چنانچہ سحر کی پہلی قسم کی اصلاح، دعوتِ علوی ہے یہ وہ عمل ہے جسمیں ملائکہ علویہ کو اسمار الٰہی اور آیات قرآنی کی استعانت سے مسخر کیا جاتا ہے دوسری قسم کی اصلاح ادعیۂ عزیمتیں اور دعوت سفلی سے ہے اس عمل میں زمین کے مؤکلات اور جنات کو مسخر کیا جاتا ہے لیکن اس تسخیر میں بھی نہ کفر وشرک کی آمیزش ہوتی ہے اور نہ غیر اللہ کی تعظیم وتوقیر بلکہ ان جنات وشیاطین کو حکم واستیلاء کے ذریعہ مسخر کیا جاتا ہے۔

تیسری قسم کی اصلاح وہ عملیات ہیں جن کے ذریعہ اولیاء اللہ کی ارواح طیبہ سے ربط وتعلق پیدا کیا جاتا ہے، عام طور پر اویسیہ طریقہ کا بزرگ ان عملیات کو اختیار کرکے اپنے اور مخلوق خدا کے مقاصد وحوائج میں فائدہ حاصل کرتے ہیں ان عملیات کی بنیاد طہارت وپاکیزگی اور تلاوت قرآن اور ادعیہ مسنونہ وغیرہ پر ہے، لہٰذا نیک اور مباح مقصد کے پیش نظر ان عملیات کی طاقت سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا۔(تفسیر عزیزی سورہ بقرہ، مظاہر حق ج ۴ ص ۵۲/۵۵ وغیرہما) شاہ صاحب رح کی مذکورہ بعض باتیں مجھ جیسا نارفتہ راہ کے لئے سمجھنا مشکل ہے۔(سحر کی تحقیق اور اس کے احکام کے متعلق ایضاح المشکوٰۃ ص ۲۷۹ میں ملاحظہ ہو۔

کتابُ الرُّؤیَا

رُؤیَا مصدر بمعنی خواب میں دیکھنا، رَاَیاً بمعنی دل سے دیکھنا اور رویۃً عام معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

حقیقت رؤیا کے متعلق اختلاف

(۱) رؤیا کو فلاسفہ اور متکلمین کی ایک جماعت تخیلات پر محمول کرتی ہے وہ کہتے ہیں :۔

نیند آنے کے بعد جب حس مشترک قوت خیالیہ، قوت وہمیہ اور قوت حافظہ بیکار ہو جاتی ہے تب قوت متصرفہ جوڑنے توڑنے، تحلیل و ترکیب وغیرہ امور شروع کر دیتی ہے چنانچہ سر کو تن سے اور تن کو سر سے جدا کر کے دوسری چیزوں کے ساتھ ترکیب دیکر ایک عجیب و غریب صورت پیدا کرتی ہے اس کی حقیقت متحصلہ کچھ بھی نہیں ہے بلکہ یہ امور انتزاعیہ میں سے ہیں۔

(۲) جمہور فقہاء و محدثین اور صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ رویا کی حقیقت کبھی خیر ہوتی ہے کبھی شر کبھی مبشرہ اور کبھی منذرہ۔

دلائل فلاسفہ و متکلمین

فی حدیث ابی رزین العقیلیؓ وھی علٰی رجل طائر مالم یحدث بھا

(ترمذی، مشکوٰۃ ج۲ ص۳۹۶) یعنی خواب جب تک بیان نہ کیا جائے وہ پرندے کے پاؤں پر ہوتا ہے یعنی اس کی کوئی واقعیت نہیں۔

(۲) آن واحد میں شخص واحد کو [illegible] مختلفہ اور بلاد متعددہ میں دیکھا جانا یہ بھی امور متخیلہ ہونے پر دال ہے۔

دلائل جمہور

(۱) حدیث مذکور کے سوا کتاب الرویا کی تمام احادیث۔

(۲) آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود خوابوں کی تعبیریں فرمانا۔

جوابات

(۱) ابی رزین عقیلی کی حدیث ابوداؤد کی روایت میں مالم یحدث کے بجائے مالم تعبر فاذا عبرت وقعت" کے ساتھ مروی ہے

اس حدیث کے تحت امام طحاویؒ لکھتے ہیں خواب ذو وجہین ہوتا ہے احد المحلین کی تعیین کر دینا یہ معبر کا کام ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ خواب کی کوئی نہ کوئی حقیقت ضرور ہے .....

چنانچہ محققین میں سے امام المعبرین ابن سیرینؒ احادیث کی روشنی میں فرمایا کہ خواب تین قسمیں ہیں ۔ (۱) حدیث النفس یعنی قوت متصرفہ کے تصرف کیوجہ سے جو خیال آتا ہے مثلاً ایک شخص اپنے محبوب کے خیال میں دن کاٹتا رہتا ہے تو خواب کی دنیا پر بھی وہی محبوب چھایا رہتا ہے ؎ آج دلبر کو خوابوں میں دیکھا ـــــ

(۲) تخویف الشیطان یعنی وہ خواب جو شیطانی اثرات کا عکاس ہوتا ہے جہاں شیطان متمثل ہو کر اسطرح خواب دکھلاتا ہے جس سے نائم کو اپنی زندگی جاتی نظر آتی ہے مثلاً دیکھتا ہے سر کٹ گیا وغیرہ اس طرح کے خواب سے احتلام بھی ہوتا ہے، جو موجب غسل ہے بعض وقت اس سے نماز بھی فوت ہو جاتی ہے

(۳) و بشریٰ من اللہ تعالیٰ: خدا کی طرف سے بشارت.

(۱) یعنی نوم کی حالت میں روح انسانی (نفس ناطقہ) کا تعلق علائق بدنیہ سے کم ہو کر ملاء اعلیٰ سے ہو جاتا ہے وہاں ملائکہ اور ارواح صالحین سے مستفید ہونے کی بدولت کچھ چیزیں حاصل ہوتی ھیں ۔

(۲) اسی طرح اللہ تعالیٰ بعض علوم و ادراکات کو بزرگان دین کے قلوب میں بحیثیت بشارت پیدا کر دیتا ہے اس کو "رویا صالحۃ" کہلاتی ہیں :۔

لہٰذا مطلقا رویا کو باطل کہنا صحیح نہیں ہاں پہلے دونوں قسم کے اعتبار سے حقیقت غیر متحصلہ کہہ سکتے ہیں، فلاسفہ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جسم ناسوتی تو ایک ہے لیکن اجساد مثالیہ متعدد ہیں اور عالم مثال کو صرف علماء اسلام ہی نہیں مانتا بلکہ فلاسفہ بھی مانتے ہیں ۔

الغرض رویا کی پہلی دو قسمیں تخیلات اور اوہام ہیں، اور تیسری قسم کی حقیقت ہے اور اس حقیقت کے درجات میں کبھی وہ ہو بہو پیش آجاتی ہے اس کو خواب تام کہتے ہیں اور کبھی صورت بدلی ہوئی ہو وہ تاویل کا محتاج ہے اس طرح صالح اور طالح کے خوابوں میں بھی فرق ہوتا ہے ....

رویائے صالحہ علم نبوت کا جز ہے (س، سرکار ث بخاری ہ ۱۹۹۰ء)

عن انس رض قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الرویا الصالحۃ جزء من ستۃ واربعین جزء من النبوۃ ۔

سوال اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اچھا خواب نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصّہ ہے، دور حاضر میں اچھا خواب دیکھنے والا لاتعداد ولا تحصی افراد ہیں، لہٰذا اس حیثیت سے نبوّت کا ایک جزء باقی ہے، پس نفس نبوت کا بقا ثابت ہوتا ہے جیسے پانی کا قطرہ باقی ہو تو اس پانی کو باقی کہا جاتا ہے، اسی طرح نبوت کا ایک جزء باقی رہنا خود نبوت کا باقی رہنا ہے ۔

جوابات (۱) قال النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم : ذھبت النبوۃ وبقیت المبشرات الرویا الصّالحۃ (طبرانی، ابن ماجہ)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ نبوت ختم ہوگئی نیز جزء شیٔ شیٔ کا مغائر ہوتا ہے لہٰذا حدیث الباب کا مطلب یہ ہے رویاء صالحہ علوم نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے نبوت کا جز نہیں علم نبوت تو باقی ہے اگرچہ نبوّت باقی نہیں، اس میں فی الحقیقت رویائے صالحہ کی فضیلت اور منقبت بیان کرنا مقصد ہے اور رویاء صالحہ صفات انبیاء میں سے ہیں، لہٰذا اس سے غیر نبی بھی موصوف ہو سکتا ہے ۔

(۲) ابن بطّالؒ نے کہا لفظ نبوۃ انباء بمعنی اعلام سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی یہ ہیں ان الرویا الصالحۃ خبر صادق من اللہ لا کذب فیہ کما ان معنی النبوۃ نبأ صادق من اللہ لا یجوز علیہ الکذب فشابھت الرویا النبوۃ فی صدق الخبر ۔

(۳) یہ تو ظاہر ہے کہ پانی کے قطرات پانی کے اجزاء نہیں بلکہ پانی کے اجزاء ہیڈروجن اور آکسیجن ہیں مگر تنہا ہیڈروجن اور تنہا آکسیجن کو بھی پانی کہنا غلط ہے ۔

(۴) اگر ایک اینٹ کو مکان نہیں کہہ سکتے ہیں تو نبوت کے ۱/۴۶ جزء کو کس طرح نبوت کہہ سکتے ہیں اگر رویاء صالحہ دیکھنے سے نبی بن سکتا ہے تو ایک روز میں دس بیس لاکھ نبی بن جائیں گے، (س، وفاق، ترمذی، سنہ ۱۴۱۳ھ)

"جزء من ستة واربعین" کی تشریح

رویاء صالحہ علم نبوت کی چھیالیسواں حصہ ہونے کی حکمت بعض نے یہ بتائی کہ حضور ؐ کی پوری نبوت کا زمانہ تیئس سال تھا ان میں چھ مہینے رویاء صالحہ کے ذریعہ مانوس کرتے رہے اس اعتبار سے رویاء صالحہ کو نبوت کا چھیالیسواں حصہ کہا گیا۔

سوال ستة واربعین کے بجائے ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۷۔ ۴۰۔ ۴۲۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۷۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۷۰۔ ۷۳۔ ۷۶ کے بھی روایات ہیں اب کس طرح تطبیق دیجائے۔

جوابات (۱) فی الحقیقت اس سے علوم نبوت کے اجزاء کی تحدید بیان کرنا مراد نہیں بلکہ محض تکثیر مراد ہے۔

(۲) رائی کے اخلاص اور صدق نیت کے اعتبار سے جزئیت میں بھی اختلاف ہو جائے گا (مرقاۃ ص ۲۴ ج ۹، الکوکب الدرری ص ۷ ج ۲) ....

مَنْ رَآنی فی المنام فقد رآنی کا مطلب

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی۔ یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی صورت شیطانی تصرف سے محفوظ ہوتی ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ نبوت ایک خاص عطیۂ ربانی ہے وہ کسب ومحنت اور ریاضت ومجاہدہ سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ حق تعالیٰ اپنے علم محیط، قدرت کاملہ اور حکمت بالغہ سے پاک ومعصوم اور مقدس ہستی کو پیدا فرما کر اس کو وحئ آسمانی سے سرفراز فرماتا ہے اور ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر رکھتا ہے خصوصاً آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سید المرسلین اور خاتم النبیین ہیں اس لئے بیداری اور خواب میں شیطان کو رسول برحق کی صورت

اختیار کرنے کی قدرت نہیں دی گئی ورنہ خواب میں غلط طور پر وسوسہ میں مبتلا کر کے انسان کو بہت دشواری میں ڈال دیتا ہے

سوال شیطان اللہ تعالیٰ کا تمثل کر سکتا ہے رسول کا کیوں نہیں ؟

جواب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مظہر رشد و ہدایت ہے اور شیطان مظہر گمراہی و ضلالت ہے ہدایت و ضلالت ایک دوسرے کا ضد ہے لہٰذا ایک دوسرے کی صورت و شکل اختیار نہیں کر سکتا اور رب العزت کا معبود حقیقی ہونے کو ہر خاص و عام جانتا ہے کہ بندہ کسی حالت میں بھی خدا نہیں ہو سکتا اس لئے شیطان کو یہ قدرت دی گئی کہ وہ خواب میں کسی شکل و صورت پر خدا ہونے کا وسوسہ پیدا کر دے تاکہ لوگوں کے ایمان کی آزمائش ہو جائے۔

(۲) صفت الوہیت ایسی ایک صفت ہے جس کا دعویٰ مخلوق کے لئے صریح البطلان ہے اس لئے دعوئ الوہیت کے بعد اس سے صدور خوارق عادت بھی متصور ہے لیکن مدعیٔ نبوت سے معجزہ کا ظاہر ہونا محال ہے،

رائی کا محمل کیا ہے؟ اس کے مختلف اقوال ہیں ۔(۱) امام غزالیؒ نے فرمایا رائی نے آنحضرتؐ کے جسم اور بدن دیکھنا مراد نہیں بلکہ مثال دیکھنا مراد ہے ------ ۔(۲) آنحضرتؐ کی مخصوص صورت وحلیہ میں دیکھنا (۳) وفات کے وقت جس صورت وحلیۂ مخصوصہ پر تھے اسی حالت میں دیکھنا ۔(۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر شریف کی کسی ایک صورت میں دیکھنا آپؐ کو دیکھنا ہوگا ۔ نوویؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے۔

دیکھنے میں اختلاف کی وجہ کیا ہے؟ دیکھنے والوں کے ایمان و اعمال اور محبت کی کمی اور زیادتی کی حیثیت سے دیکھنے میں اختلاف ہوتا ہے جس نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو وفات کے وقت کی صورت یا مخصوص صورت وحلیہ کے ساتھ دیکھا وہ مومن کامل اور عاشق صادق ہونے کی علامت ہے اور جس نے ان تینوں صورتوں سے کسی ایک صورت پر بھی نہیں دیکھا بلکہ کسی بزرگان دین کی صورت میں دیکھا تو یہ اپنے ایمان اور عمل کے

نقص پر دلالت کرتا ہے اور اگر مختلف صفات مثلاً خوشی، غمی، راضی، ناراضی وغیرہ میں دیکھے تو یہ ایمانی احوال کے فرق مراتب پر مبنی ہوگا، غزالیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ذات میں تو تمثل متخیلہ نہیں ہوسکتا مگر صفات میں ہوسکتا ہے۔
(مظاہر ص۶-۹ ج۴ ق۳، مرقاۃ ص۲۷ ج۹، فیض الباری ص۴۹۱ ج۴ تقریر ترمذی وغیرہ)

رای الحق سے باری تعالیٰ مراد لینا غلط فاحش ہے

عن ابی قتادۃ رضؓ قال

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من رانی فقد رای الحق،
جاہل صوفی کہتا ہے کہ حق سے مراد باری تعالیٰ ہے اور اسی سے وحدت وجود کا مسئلہ ثابت کرتا ہے یہ غلط فاحش ہے کیونکہ بعض روایت میں فقد رانی حقًا موجود ہے اب حق سے باری تعالیٰ مراد لینا کس طرح صحیح ہو؟
بلکہ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ اس نے حقیقت میں آنحضرتؐ کو ہی دیکھا۔

فسیرانی فی الیقظۃ کا مطلب (س، سرکاری، بخاری ۱۹۹۰ء)

عن ابی هریرۃ رضؓ قال، قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من رانی فی المنام فسیرانی فی الیقظۃ - اس کے متعدد مطالب ہوسکتے ہیں:-
(۱) بعض نے کہا یہ آنحضرت صلے اللّٰہ علیہ وسلم کے زمانہ سے تعلق ہے جو شخص دور میں رہکر آپؐ کو خواب میں دیکھتا تھا بتوفیق الٰہی وہ عالم بیداری میں آپ کے دیدار سے مشرف ہوتا تھا۔
(۲) جو شخص آپ صلے اللّٰہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھے وہ آخرت میں خصوصیت کے ساتھ آپ صلے اللّٰہ علیہ وسلم کو دیکھے گا اور وہ شفاعت خصوصی کا مستحق ہوگا
شروحات میں اور بھی مطالب بیان کئے گئے (مرقاۃ ص۲۷ ج۹، مظاہر ص۱۰ ج۴ ق۲)۔

بُرے خواب کسی کے سامنے بیان نہ کرنا چاہئیے

فی حدیث ابی قتادۃ رضؓ

والحلم من الشیطان: بُرا خواب شیطان کی طرف سے ہے......

اس کا مطلب یہ ہے کہ اچھے اور بُرے خواب دونوں کا خالق تو اللہ ہے لیکن برا خواب شیطانی اثرات کا عکاس ہوتا ہے جس سے شیطان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمان غمگین ہو کر اللہ تعالےٰ پر بدگمان اور نا امیدی کا شکار ہو کر جوار رحمت سے دور چلے جائے اس لئے اسی حدیث میں آتا ہے :۔
وَلَا یحدث بہا احداً یعنی اس بُرے خواب کو کسی کے سامنے بیان نہ کرے کوئی اپنا کتنا ہی ہمدرد اور دوست کیوں نہ ہو کیونکہ ممکن ہے کہ وہ خواب کی ظاہری حالت پر کوئی بری تعبیر دیدے تو حکم خدا ویسا ہی واقع ہو جائے جس طرح ابی رزین العقیلیؓ کی حدیث میں آتا ہے وھی علےٰ رجل طائر مالم یحدث بہا فاذا حدث بہا وقعت : یعنی برے خواب جب تک بیان نہ کیا جائے، وہ پرندہ کے پاؤں پر ہوتا ہے یعنی اس خواب کا قرار اور وقوع نہیں ہوتا ہے لیکن جب اس کو کسی کے سامنے بیان کر دیا جاتا ہے اور جوں ہی اسکی تعبیر دیجاتی ہے تو اسی تعبیر کے مطابق واقع ہو جاتا ہے ۔

سوال جب تمام چیزوں کا وقوع میں آنا قضا و قدر سے متعلق ہے تو خواب کے وقوع پذیر ہونے میں تعبیر کا مؤثر ہونے کے کیا معنی ؟ ......

جواب معبر کی تعبیر دینا بھی قضاو قدر کے سلسلۂ اسباب کی ایک کڑی ہے۔ جیسا کہ دُعا، صدقہ و خیرات اور دوسرے اسباب و ذرائع کے اختیار کرنے سے انکو مؤثر حقیقی نہیں کہا جاتا ہے بلکہ سب تقدیر کے مطابق ہوتا ہے یہاں بھی ویسا ہی ہے ۔

اقتراب زمان کی توجیہات

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقترب الزمان لم یکد یکذب رؤیا المؤمن، اقتراب زمان کے چند معانی ہو سکتے ہیں ۔
(۱) قرب قیامت، چنانچہ دوسری حدیث میں " فی اٰخر الزمان " کا ذکر اس پر صراحۃً دال ہے اس زمانہ میں مومن کا خواب جھوٹا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابھی تو اخفاء مغیبات مطلوب ہے لیکن قرب قیامت میں اسکا انکشاف مشیت الٰہی ہے

(۲) عبدالحق دہلویؒ سے منقول ہے کہ اس سے مراد مومن کی موت کا زمانہ سے قریب ہونا (۳) دن رات کے برابر ہونے کا زمانہ کیونکہ اس وقت انسان کا مزاج صحیح اور معتدل ہوتا ہے۔ (۴) وہ زمانہ جس میں سال مہینہ کی طرح، مہینہ ہفتہ کی طرح ہفتہ دن کی طرح اور دن ساعت کی طرح معلوم ہوگا یعنی خلافت مہدیؑ کا زمانہ کیونکہ وہ عدل و انصاف اور ایمان داری خوشی اور راست بازی کے زمانہ ہونے کی وجہ سے خوابیں سچے ہوں گے (مرقاة ص۲۹/۹، فیض الباری ص۴۹۳/۴) ....

قَالَ اور کَانَ کی ضمائر کے احتمالات | قال وكان يكره الغُلَّ

الغل بمعنی طوق، ہتھکڑی، اس کی جمع اغلال آتی ہے۔ قال اور کان کی ضمائر کے متعلق چند احتمالات ہیں۔

(۱) قال کی ضمیر ابن سیرینؒ کی طرف راجع ہے اس کے ماقبل قال محمد بن سیرین سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے اس صورت میں کان یکرہ کی ضمیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے، یعنی ابن سیرینؒ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خواب میں گلے کے اندر طوق ڈالنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ دوزخیوں کی صفت ہے:

كما قال الله تعالى اذ الاغلال في اعناقهم "(۲) قال کی ضمیر ابن سیرینؒ کی طرف اور کان یکرہ کی ضمیر حضرت ابوہریرہ رضؓ کی طرف راجع ہو، ابوہریرہ رضؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر یا اپنے اجتہاد کی بنا پر طوق دیکھنے کو مکروہ سمجھتے تھے (۳) قال کی ضمیر ابن سیرینؒ سے روایت کرنے والا راوی کی طرف راجع ہے اور کان یکرہ کی ضمیر ابن سیرین کی طرف راجع ہے، آخری توجیہ راجح ہونے پر دو قرائن ہیں (۱) قال کو مکرر لانا۔ (۲) ابن سیرین فن تعبیر خواب کے امام ہونا، لہٰذا اس مسئلہ میں ان کی پسندیدگی کا اعتبار ہونا چاہئے۔

اور **یعجبهم القید** میں جمع کی ضمیر تینوں احتمالات کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ یا ابوہریرہ رضؓ اور ان کے متبعین یا ابن سیرین اور ان کے زمانہ کے معبرین علماء کی طرف راجع ہوں گی۔

....

آنحضرتؐ کی تعبیر خواب | عن ابی موسیٰ رضؓ عن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم قال رأیت فی المنام ..... فذھب وھلی الی انہا الیمامۃ او ھجر فاذا ھی المدینۃ یثرب الخ" میرے خیال میں خواب کی تعبیر یہ آئی کہ میرا دار الہجرۃ یمامہ یا ھجر ہوگا لیکن حقیقت میں وہ مدینہ یعنی یثرب نکلا۔

یمامہ: دور حاضر میں یہ ایک چھوٹی سی بستی کا نام ہے جو سعودی عرب کے دار السلطنت ریاض اور الالم کے درمیان واقع ہے جہاں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کھجور کی بڑی پیداوار تھی۔

ھجر۔ یمامہ کے متصل مشرق میں ایک بستی تھی وہاں بھی کھجور بکثرت پیدا ہوتے تھے، بعض نے کہا یہ یمن کے ایک شہر کا نام ہے اور بعض نے کہا مدینہ کے قریب ایک بستی کا نام ہے وغیرہ،

فاذا ھی المدینۃ یثرب کی توضیح | یثرب المدینۃ سے عطف بیان یا بدل ہے زمانہ جاہلیت میں مدینہ کا نام یثرب تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے مدینہ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طابہ، طیبہ کرکے نام رکھا

تعارض | حدیث الباب، اسطرح درج ذیل آیت میں مدینہ کو یثرب کہا گیا" یا اھل یثرب لا مقام لکم (الاحزاب) لیکن برار بن عازبؓ کی حدیث میں ہے انہٗ علیہ السلام قال من سمّی المدینۃ یثرب فلیستغفر اللہ ھی طابۃ ھی طابۃ (مسند احمدؒ)

اسطرح دوسری حدیث میں ہے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو کوئی ایک دفعہ یثرب کہے اس کی تلافی کے لئے دس بار مدینہ کہنا چاہیئے (بخاری فتح الباری) فوقع التعارض۔

دفع تعارض

(۱) حدیث الباب میں یثرب کا اطلاق نہی سے پہلے پر حمل کیا جائے۔ (۲) یہ ممانعت چونکہ نہی تنزیہی کے طور پر ہے اس لئے آپؐ بیان جواز کے لئے کبھی کبھی یثرب کو بھی استعمال فرما لیتے تھے۔ (۳) جو لوگ اس نئے نام سے واقف

نہ تھے ان کو واقف کرانے کے لئے مدینہ کے ساتھ قدیم نام یثرب کا بھی ذکر فرما دیا (ہذا اصح)۔ (۴) آیت قرآنی میں یثرب کا جو ذکر ہے وہ قول منافقین کا نقل ہے نہ کہ یہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مرقاۃ ص۳۲ ج۹، مظاہر حق ص۱۸ ج۴)

فاولتهما الكذابين اللذين انا بينهما، کی شرح

عن ابی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين انا نائم اوتيت بخزائن الارض فوضع في كفي سواران من ذهب .... فاولتهما الكذابين اللذين انا بينهما۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے زمین کے خزانوں کی کنجیاں لانے سے اس بات کی بشارت دینا مقصد ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت روئے زمین پر اپنا تسلط قائم کریں گے، دیکھتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر سونے کے دو کڑے رکھے گئے، ان دونوں کڑوں سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دو جھوٹے مدعی نبوت ایک مسیلمہ کذاب دوسرا اسود عنسی کے بارے میں تعبیر لی، اس کی وجہ یہ ہے گویا کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں ڈاکو اور کذاب کے ہاتھ میں ہتھکڑی ڈالکر پکڑ رکھا ہے اور لوہے کے کڑے کے بغیر سونے کے کڑے دکھا کر اشارہ کیا گیا کہ دونوں کذاب دنیوی عزت وجاہ کے حرص میں مبتلا ہیں۔ واللہ اعلم۔

مسیلمہ اور اسود کا تعارف

(۱) یمامہ کا باشندہ مسیلمہ کذاب نبوت کے دعویٰ کرنے کے بعد آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس خط لکھا تھا کہ ان ينصف له الارض " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں لکھا: فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده الخ حضرت ابوبکر صدیق رض کے زمانۂ خلافت میں اس کو قاتل حمزہ حضرت وحشی رض نے قتل کیا تھا۔ غلام احمد قادیانی کی طرح مسیلمہ بھی آنحضرت کی رسالت کا منکر نہ تھے تاہم وہ بالاجماع واجب القتل ٹھہرے۔ لہٰذا قادیانی بھی واجب القتل تھے (۲) اسود عنسی کذاب بھی مدعی نبوت تھے، فیروز دیلمی رض نے اسکو قتل کرنیکے بعد

آنحضرت صلے اللہ نے فرمایا "فاز فیروز" یعنی فیروز فائز المرام ہوئے۔
(عرف الشذی ص۵۱۸، مظاہر حق ج۴ ص۱۹) ۔

کتاب الآداب

آداب: ادب کی جمع ہے، ادبا مصدر بمعنی دعوت کا کھانا تیار کرنا، دعوت میں بلانا، ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ میں رکھنا، صاحب لسان العرب نے مادہ ادب سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ادب دو ہی چیزوں کا نام ہے ایک تہذیب نفسی، دوسرا تعلیم شعر ونثر، تہذیب نفسی سے مراد مکارم اخلاق یعنی علم، یقین، شکر، صبر، حلم، سخاوت، شجاعت، عزت، ومروت وغیرہ اوصاف کو اختیار کرنا اور غیر مہذب اوصاف کو شائستہ بنانا۔

علامہ قسطلانی رح ادب کے معنی لکھتے ہیں بڑے کی عزت وتوقیر کی جائے اور چھوٹے کے ساتھ شفقت اور محبت ونرمی کا برتاؤ کیا جائے، ادب اپنے وسیع تر مفہوم کے اعتبار سے چونکہ انسانی زندگی اور معاشرت کے مختلف پہلوؤں سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس عنوان کے تحت مختلف ابواب آئیں گے ۔

باب السلام

سلام یہ اللہ تعالےٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ایک اسم ہے اور یہ تسلیم کے اسم مصدر بھی ہے بمعنی نقائص وعیوب سے پاک اور محفوظ رہنا ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو السلام علیکم کہکے سلام دینا اسلامی تہذیب ومعاشرت کا ایک خاص رکن ہے ۔

السلام علیکم کے معانی اور اسکی افضلیت کا بیان

(۱) کہ اللہ تعالےٰ تیرے حال پر مطلع ہے تو غافل نہ ہونا۔ (۲) تو اللہ تعالےٰ کی حفاظت ونگہبانی میں ہے ۔ (۳) تجھ کو ہر قسم کے غم ورنج اور جملہ آفات و

و بلیات سے سلامت اور محفوظ رکھے ۔ (۴) تو حفظ و امان میں رہ اور مجھ کو بھی حفظ و امان میں رکھ ، اس معنے کے اعتبار سے سلام ، سلم بمعنی مصالحت سے مشتق ہوگا عیسائیوں کے ملاقاتی الفاظ گڈ مورننگ Good morning - گڈ ایوننگ Good evening = اور گڈ افٹار نون ...... Good afternoon اور ہندوؤں کے ملاقاتی لفظ آداب سے یہ لاکھ گونہ بہتر ہے ۔ نیز اسلام سے پیشتر عرب میں حَیَّاکَ اللّٰہ کا جو رواج تھا اس سے بھی یہ سلام افضل اور اکمل ہے ، کیونکہ ملاقات کی ابتدار اللہ کے نام اور سلامتی کی بشارت سے ہونا غایت درجہ بہتر ہے اور حَیَّاکَ میں صرف زندہ رکھنے کی دعا ہے سلامتی کی دعار نہیں ، ظاہر ہے سلامتی کے لئے زندگی لازم ہے اور زندگی کے لئے سلامتی لازم نہیں ۔

سلام کے متعلق چند مسائل

علامہ قسطلانیؒ تحریر فرماتے ہیں اگر کسی نے لام حذف کر کے سلام علیکم کہے وہ بھی جائز ہے لیکن السلام علیکم کہنا افضل ہے ، امام نوویؒ فرماتے ہیں اگر کسی نے ابتدائً وعلیکم السلام کہدے وہ سلام میں شمار نہیں ہوگا اس لئے وہ مستحق جواب بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ ابتدا کی صلاحیت نہیں رکھتی ، ابتدار بالسلام سنت ہے اور اس کا جواب دینا واجب ہے ، یہاں سنت کا مرتبہ واجب سے اولیٰ ہے کیونکہ ابتدار بالسلام تواضع پر مشتمل ہے نیز وہ ادار واجب کا سبب بھی بنتا ہے (قسطلانی ص ۱۰۵/۹ ، مرقاۃ ص ۴۵/۹ ، معارف القرآن کاندہلویؒ ص ۱۲۷/۲)

وعلیکم السلام سے جواب دینا افضل ہے

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خلق اللّٰہ اٰدم علیٰ صورتہٖ ...... فزادوہ ورحمۃ اللّٰہ الخ ۔

خلق اللّٰہ اٰدم علیٰ صورتہٖ ... کی تفصیلی بحث ایضاح المشکوٰۃ ۔ صفحہ ۲۶۵ میں ملاحظہ ہو ۔ . . . .

فزادوہ ورحمۃ اللہ: یعنی فرشتوں نے ورحمۃ اللہ کا لفظ اضافہ فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جواب میں سلام سے زائد کہنا افضل ہے، ایک روایت میں ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کے بعد ومغفرتہ کا لفظ بھی منقول ہے، لہٰذا اسپر اضافہ کرنا خلاف سنت ہے نیز یہ قرآن کی آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے "واذا حُیّیتم بتحیۃ فحیّوا باَحسَن منھا او ردّوھا (النساء آیۃ ۸٦)۔
یہاں فحیوا باحسن منھا (اس سے بہتر الفاظ میں جواب دو) کو پہلے لایا اور "اَو رُدّوھا" (کم از کم اسی طرح) کو بعد میں لایا، یعنی شائستگی کا جواب شائستگی ہی ہے، بلکہ تمہارا منصب یہ ہے کہ دوسروں سے بڑھکر شائستہ ہو لیکن ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک "وعلیکم السلام" سے جواب دینا افضل ہے خواہ سلام دینے والا اس سے زائد الفاظ لاوے یا نہ لاوے، جمہور کے قول کی حکمت راقم السطور کو یہ سمجھ میں آتا ہے طویل سلام دینے والے کے جواب دینے میں الفاظ کثیرہ لانے سے بعض وقت حرج لازم آتا ہے اور شرع کے نزدیک حرج مدفوع ہے اور "باحسن منھا" سے مراد بہتر طریقے سے جواب دینا ہے نہ کہ بہتر الفاظ سے، اور جواب میں وعلیکم السلام کے بجائے السلام علیکم بحذف واؤ کہنا بھی درست ہے، لیکن امام غزالیؒ نے اسکو مکروہ کہا ہے، ہاں سلام اور جواب دونوں میں علیکم کے بجائے علیک کہنا بھی جائز ہے اور اگر دو شخص ایک ساتھ باہم سلام کرے تو ہر ایک پر جواب دینا لازم ہے،
ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں اس کی تعمیل سے اکثر لوگ غافل ہیں۔۔۔۔
(مرقاۃ ص ۴٦/۹، قسطلانی ص ۱۰۵/۹)۔

خاص نورانی چہرے والے انسان

فی حدیث ابی ہریرۃ رضؓ فاذاھم فیھم رجل اضوَءھم او من اضوئھم۔
یہ شک راوی ہے یعنی پھر آدم علیہ السلام کی نظر ایک ایسے انسان پر پڑی جو دوسرے لوگوں کی بہ نسبت بہت زیادہ چمک رہا تھا یہ شخص حضرت داؤد علیہ السلام ہیں۔

سوال | اس سے تو تمام انبیاء پر داؤد علیہ السلام کی فضیلت لازم آتی ہے ۔

جواب | داؤدؑ کی اس جزئی فضیلت سے تمام صفات کمالیہ میں سب انبیاء پر فوقیت اور ترجیح کو لازم نہیں کرتا بلکہ آدمؑ کا داؤد علیہ السلام کو اپنی عمر میں سے ساٹھ سال دینا اور پھر ملک الموت آنے پر اس سے انکار کرنے کی جو صورت حال پیش آئی اسکی وضاحت کیلئے داؤدؑ کی شکل و صورت میں ایک طرح کی خاص نورانیت ودیعت فرمائی گئی ۔

آدم علیہ السلام کا انکار بطور تعریض تھا | قولہٗ فجحد فجحدت ذریتہٗ

سوال | آدمؑ نے اپنی عمر کے ساٹھ سال داؤدؑ کو دینے کے بعد پھر اس سے انکار کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے ؟ کیونکہ انبیاء کرام تو بالاجماع معصوم ہیں اور وہ کبھی قصداً جھوٹ نہیں بول سکتے

جوابات | (۱) آدم علیہ السلام کا یہ انکار بطور تعریض تھا کیونکہ حضرت آدمؑ کی یہ بات کہ "میری عمر تو ایک ہزار سال مقرر کی گئی" یقیناً سچی تھی البتہ اس بات کے ضمن میں انکار پوشیدہ تھا ہاں صراحۃً انہوں نے یہ نہیں فرمایا کہ میں نے اپنی عمر سے داؤد کو کچھ نہیں دیا ہے جس طرح حضرت ابراہیمؑ نے بطور توریہ "انی سقیم" فرمایا تھا یعنی میری طبیعت ناساز ہے ، یہ جملہ ایسے ماحول میں کہا جس سے سننے والے یہ سمجھے کہ آپ کو کوئی بڑی بیماری لاحق ہے جس کی وجہ سے آپ واقعی ہمارے ساتھ نہیں جا سکتے اسطرح جسوقت حضورؐ ہجرت کے لئے تشریف لے جا رہے تھے اور مشرکین آپؐ کی تلاش میں لگے ہوئے تھے تو راستے میں ایک شخص نے ابو بکر صدیق رضؓ سے آنحضرتؐ کے متعلق پوچھا یہ کون ہے ؟ صدیق اکبر نے جواب دیا وہ میرے رہنما ہیں مجھے راستہ دکھاتے ہیں سننے والوں نے یہ سمجھا کہ عام راستہ بتانے والے رہنما ہیں اس لئے وہ چھوڑ کر چل دیا حالانکہ ابو بکر صدیق رضؓ کا مقصد تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم دینی اور روحانی رہنما ہیں (جواہر الفقہ ص۳۰۴ج۲، روح المعانی وغیرہ)

(۲) یہ انکار بطور نسیان تھا یعنی انہیں یاد نہیں رہی تھی کہ وہ اپنی عمر میں سے ساٹھ سال داؤد علیہ السلام کو دے چکے ہیں ، اور نسیان غیر اختیاری ہے لہٰذا یہ گناہ میں شمار نہیں ۔ ....

بَابُ الاستیذان

استیذان بمعنی اجازت طلب کرنا بصلہ علیٰ اندر آنے کی اجازت مانگنا، مشروعیتِ استیذان دلائل اربعہ سے ثابت ہے چنانچہ آیت کریمہ "یَااَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَاتَدْخُلُوا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِکُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰی اَھْلِھَا" میں حتی تستانسوا کی تفسیر اکثر مفسرین نے حتی تستاذنوا سے کی ہے ہاں استیناس کا مادہ انس ہے اس بناپر اس کے معنی ہوں گے دوسرے کے گھر میں داخل نہ ہو جب تک یہ معلوم نہ کرلو کہ تمہارا آنا صاحب خانہ کو پسندیدہ ہے، بہرحال آیت سے معلوم ہوا استیذان اور سلام دونوں کو کرنا افضل ہے ہاں اگر گھر والے پر نظر پڑ جائے تو سلام کو مقدم کرکے السّلام علیکم أأدخل کہے، کما قال النبی علیہ السلام "السَّلَامُ قَبْلَ الْکَلَامِ"، ورنہ استیذان کو مقدم کرے آج کل اکثر لوگوں کو تو استیذان کیطرف کوئی توجہ ہی باقی نہیں رہی تو صریح ترک واجب کا گناہ ہے اور استیذان کے طریقے تو ہر زمانے اور ہر ملک میں مختلف ہوسکتے ہیں جس کی بحث سامنے آرہی (معارف القرآن ص ۳۷۵ ج ۶)

استیذان کی مصلحتیں (۱) لوگوں کی آزادی میں خلل ڈالنے اور انکی ایذارسانی سے بچنا ہے (۲) فواحش اور بے حیائی کا انسداد ہے کیونکہ شریعت نے جرم کے ساتھ محرکات اور وسائل جرم پر بھی پابندیاں لگادی ہیں تاکہ آدمی کو اصل جرم کی عین سرحد پر پہنچنے سے پہلے کافی فیصلے پر روک دیا جائے، چنانچہ یہ احتمال ہے کہ غیر محرم عورتوں پر نظر پڑ جائے اور شیطان دل میں کوئی مرض پیدا کردے۔ (۳) بغیر اجازت وحشیانہ طرز پر کسی کے گھر میں داخل ہو جائے تو گھر والے ایک بلائے ناگہانی سمجھ کر اس کے ساتھ خیرخواہی کا معاملہ نہیں کرے گا — (۴) گھر والے جس چیز کو دوسروں سے پوشیدہ رکھنا چاہتا ہے ناگہانی اس پر داخل ہونے سے وہ ایذا اور تکلیف محسوس کریں گے جو موجب عصیان ہے (معارف القرآن ص ۳۷۵ ج ۶)

سائل کے جواب میں "انا" کہنے کی کراہت

عن جابرؓ قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من ذا فقلت انا فقال انا انا کانہ کرہہا

(۱) حضرت جابرؓ کا "انا" (میں ہوں) کہنے کو حضورؐ نے اس لیے برا سمجھا کہ اس جملہ سے سائل کا مقصد جو تعیین اور رفع ابہام ہے وہ تو حاصل نہیں ہوتا ہے نیز یہ تو مشاہدہ کا جواب ہوسکتا ہے نہ کہ غیبوبت کا۔

(۲) جابرؓ نے سلام کے ذریعہ اذن نہیں طلب کیا بلکہ دروازہ کھٹکھٹایا جو خلاف سنت ہے

(۳) لفظ انا میں کبر ہے یہ انانیت پر دلالت کرتا ہے، محققین فرماتے ہیں اگر فخر و کبر کا ارادہ نہ ہو تو "انا" کہنا جائز ہے بشرطیکہ محض آواز سے شخصیت کا تعارف ہوجائے چنانچہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا من اعاد المریض الیوم فقال ابوبکر الصدیق رضؓ "انا"، (مرقاۃ صـ۱۷/۹ وغیرہ)

استیذان کیلئے دروازہ پر دستک دینے کا طریقہ خود روایات حدیث سے ثابت ہے اسی طرح جن لوگوں کے دروازوں میں گھنٹی لگائے ہوئے ہیں اسی گھنٹی کا بجادینا بھی واجب استیذان کی ادائیگی کے لئے کافی ہے بشرطیکہ گھنٹی کے بعد اپنا نام بھی ایسی آواز سے ظاہر کردے کہ مخاطب سن لے اسطرح شناختی کارڈ وغیرہ سے بھی استیذان ہوسکتا ہے۔

محارم کے پاس جاتے وقت بھی استیذان سنت ہے

عن عطاء بن یسارؓ ان رجلاً سائل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال استاذن علی امی فقال نعم، اس سے معلوم ہوتا ہے ماں کے پاس جانے میں بھی استیذان سنت ہے علماء کرام فرماتے ہیں دیگر محارم خواہ نسبی ہو یا سسرالی یا رضاعی سب اس حکم میں داخل ہیں البتہ بیوی اس حکم سے مستثنیٰ ہے، لیکن ابن مسعودؓ فرماتے ہیں اپنی بیوی کے پاس جاتے ہوئے بھی کم ازکم کھنکار دینا چاہئے، اسطرح دوسرے کے گھر میں جھانکنا باہر سے نگاہ ڈالنا حتیٰ کہ دوسرے کا خط اس کی اجازت کے بغیر پڑھنا بھی ممنوع ہے۔ اور فقہائے کرام نے نگاہ ہی کے حکم میں سماعت کو بھی شامل کیا ہے چنانچہ آندھا آدمی اگر بغیر اجازت داخل ہوجائے

تو گھر والوں کی باتیں بلا اجازت سنیں گے یہ بھی ممنوع ہے ہاں کسی کے گھر میں اچانک کوئی مصیبت آجائے مثلاً آگ لگ جائے یا کوئی ڈاکو گھس آئے ایسے مواقع پر بلا اجازت نصرت کیلئے جا سکتے ہیں (مرقاة ص۳۷ وغیرہ)

بَابُ المُصَافحةِ وَالمعَانقةِ

مُصَافحہ کے معنی دو آدمیوں کا باہم ایک دوسرے سے ہاتھ ملانا، ملاقات کے وقت دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا سنت ہے ایک ہاتھ سے کرنا غیر مسنون ہے، خاص موقع مثلاً بعد الفجر، بعد العصر، خاص دن مثلاً جمعہ، عیدین کے بعد مصافحہ کرنیکو ضروری سمجھنا بدعت ہے اور حسین امردوں اور جوان عورتوں سے مصافحہ کرنا حرام ہے کیونکہ جس کو دیکھنا حرام ہے اسکو چھونا بھی حرام ہے بلکہ یہ اشد ہے مُعَانقہ کے معنی دو آدمیوں کا باہم گلے سے گلے ملانا اور ہمارے یہاں دستور ہے کہ ایک دوسرے سے گلے کے دونوں جانب سے لگاتے ہیں، نیز یہ بھی دستور ہے اکثر لوگ فقط سینے سے سینہ لگاتے ہیں حالانکہ یہ تو حدیث سے ثابت نہیں، بندۂ حقیر کا خیال ہے کہ ایک جانب کو لگانے سے بھی کافی ہو جائے گا کیونکہ مُعانقہ، عناقاً کے معنی لغوی باہم گلے لگانا وہ تو ایک جانب سے لگانے میں بھی صادق آتا ہے ......

سلام کے وقت جھکنے کی ممانعت | عن انس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرّجل منا يلقى اخاه اوصديقه اينحنى له قال لا الخ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سلام کے وقت جھکنا ممنوع ہے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کسی کے سامنے زمین بوسی کرے یا سر کو جھکائے تو وہ کافر تو نہیں ہوگا البتہ گناہگار ہوگا کیونکہ ان امور سے عبادت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ تعظیم کرنا مقصد ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ جھکنا کفر کے قریب پہونچا دیتا ہے۔

الحاصل بات یہ ہے کہ امت محمدیہ خیر الامم ہونے کی وجہ سے تمام اسباب و ذرائع کفر و شرک کو بھی حرام قرار دیا گیا، مثلاً جسطرح زنا حرام کیا گیا اسطرح اسکے

دواعی قُبلہ وغیرہ کو بھی حرام قرار دیا گیا وغیــــرہ۔

قولہٗ علیــــہ السّــلام : قَالَ افیلتزمہٗ و یقبلــہٗ قال لا۔ معانقہ کی مشروعیت کے متعلق اختلاف ہے۔

مذاہب اکثر ائمہ کے نزدیک یہ مستحب ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، خصوصًا جب کہ سفر سے واپس ہو۔ (۲) ابوحنیفہؒ اور محمدرح کے نزدیک معانقہ اور ہاتھ وغیرہ چومنا مکروہ ہے (مظــاہر حق)۔

دلیل فریق اول عن جعفر ابن ابی طالبؓ فی قصۃ رجوعہ من ارض الحبشۃ قال فخرجنا حتی اتینا المدینۃ فتلقانی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاعتنقنی الخ اس سے معلوم ہوا کہ خود آنحضرت صلے اللّٰہ علیہ وسلم جعفرؓ سے معانقہ فرمایا اسکی مشروعیت پر اور بھی متعدد احادیث ہیں

دلیل فریق ثانی حدیث الباب وغیــرہ ہے.....

وجوہ تطبیق (۱) فریق ثانی مشروعیت کی احادیث کو قبل النہی پر حمل کرتے ہیں (۲) لیکن محدثین نے نہی اور اذن کی احادیث کے مابین اسطرح تطبیق دی ہے کہ معانقہ اگر بے جا تعظیم، تملق خوشامد یا بطریق شہوت وتلذذ ہو تو وہ مکروہ ہے اگر بطور اکرام وتعظیم لوجہ اللّٰہ اتباع سنت اور اظہار اخوت ہو تو مستحسن ہے۔ (۳) احادیث نہی عاری الثوب ہونے کی حالت پر محمول ہیں لہٰذا اگر بدن میں کپڑا ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔

چار قسم کی تقبیل

(۱) تقبیل مودّت، چنانچہ والدین اپنے بیٹے کے رخسارہ پر بوســہ دینا، (۲) تقبیل رحمت مثلاً لڑکے اپنے والدین کے سر پر بوسہ دینا (۳) تقبیل شہوت مثلاً زوج زوجہ کو یا زوجہ زوج کو بوســہ دینا یہ تینوں جائز ہیں۔ (۴) تقبیل تحیہ و تکریم، لوجہ اللّٰہ کسی کی محبّت کی غلبائی کیوجہ سے ایک دوسرے کا ہاتھ یا پیشانی چومنا یہ ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، دیگر ائمہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ خوف فتنہ شہوت وغیرہ سے مامون ہو (مرقاۃ ص۷۶ ج۹)

بَابُ القِیَام

یہاں قیام سے مراد کسی آنے والا کیلئے تعظیماً یا اعانۃً کھڑا ہونا دور نبوی میں اس کا رواج تھا یا نہیں اگر تھا اس کا طریقہ کیا ہے اور اس کا حکم کیا ہے؟ اس کا بیان یہ ہے

عن ابی سعید ن الخدری رض قال لما نزلت بنو قریظۃ علی حکم سعد بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہ وکان قریباً منہ فجاء علی حمار فلما دنا من المسجد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للانصار قوموا الے سیدکم الخ

قولہ فلما دنا من المسجد "جب حضرت سعدؓ مسجد کے قریب پہونچے"

سوال اسوقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنو قریظہ میں ڈیرہ ڈالے ہوئے تھے وہاں مسجد کہاں تھی؟ -

جوابات (۱) مسجد سے مراد وہ مقام ہے جہاں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم دوران قیام میں نماز پڑھتے تھے۔ (۲) احتمال ہے کہ محاصرۂ بنو قریظہ کے وہاں کوئی خاص مسجد بنائی گئی ہو۔

اقسام قیام اور قیام للقادم کے متعلق اختلاف قولہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للانصار قوموا الی سیدکم

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (سعد کو دیکھکر) انصار سے فرمایا کہ تم اپنے سردار کیلئے کھڑا ہو جاؤ۔ (۱) کسی کی اعانت کے لئے قیام کرنا (۲) کسی مسافر کے قدوم کے وقت سلام دینے کے لئے قیام کرنا (۳) کسی کو نعمت حاصل ہونے کی وجہ سے اس کو مبارکبادی دینے کے لئے قیام کرنا۔ (۴) کسی مصیبت زدہ شخص کو تسلی دینے کے لئے قیام کرنا بالاتفاق مندوب ہے اور کسی متکبر کی تعظیم کے لئے قیام کرنا بالاتفاق مذموم ہے ہاں اگر کوئی شخص برسبیل بر و اکرام کسی کے پاس جائے اس کے لئے قیام کرنے کے متعلق اختلاف ہے۔ ....

مَذاھِب (۱) امام نووی وغیرہ فرماتے ہیں اس کے لئے قیام مستحب ہے بشرطیکہ تعظیم وتکریم میں افراط وتفریط نہ پائی جاوے۔
(۲) علامہ ابن الحاج مالکیؒ وغیرہ فرماتے ہیں یہ جائز نہیں۔ ....

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد اس قیام سے سعدؓ کی تعظیم وتکریم ہے (۲) عکرمہؓ بن ابی جہل حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم "مرحبًا بالراکب المھاجر" فرما کے کھڑے ہو گئے۔ (۳) عن عدی بن حاتم رض قال ما دخلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا قام الیّ او تحرک۔

دلائل فریق ثانی (۱) عن انس رض قال لم یکن شخص احب الیہم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا اذا رأوہ لم یقوموا لما یعلمون من کراھیتہ لذالک (ترمذی، احمد، ادب المفرد، مشکوٰۃ ص۴۰۳)
اس سے معلوم ہوتا ہے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام کو انتہائی محبت ہونے کے باوجود حضرات صحابہؓ قیام نہ کرتے تھے کیونکہ حضرت اسکو پسند نہ فرماتے تھے (مشکوٰۃ ص۴۰۳)
(۲) فی حدیث ابی امامۃ رض لا تقوموا کما یقوم الاعاجم یعظم بعضہا بعضًا

جوابات (۱) فریق ثانی حدیث الباب کے متعلق کہتے ہیں کہ سعدؓ زخمی تھے اور آپ انکو گدھے سے اتارنے کے متعلق مدد کرنے کے لئے فرمایا تھا چنانچہ مسند احمد کی روایت میں صریح ہے: قوموا الی سیدکم فانزلوہ من الحمار یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قوموا الی سیدکم" فرمایا ہے لسیدکم نہیں فرمایا نیز حدیث میں تو فقط انصار کو خطاب ہے اگر تعظیم کے لئے یہ امر ہوتا تو سب کو اس کا حکم ہوتا۔ (۲) دونوں حدیثوں جن سے فریق اول نے استدلال کیا ان کے متعلق کہتے ہیں کہ محدثین نے ان دونوں کو بالکل ضعیف قرار دیا (۳) اگر صحیح مان لیا جائے تو انکو تالیف قلوب کے لئے کھڑے ہونے پر حمل کیا جائیگا۔
فریق اول نے حدیث انسؓ اور حدیث ابی امامہؓ کو تواضع اور عجز وانکساری پر حمل کرتے

ہیں۔ نوویؒ نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے ابن الحاجؒ نے اسکے رد پر ایک رسالہ تصنیف کی ہے اس کی تفصیل کے لئے وہ دونوں ملاحظہ ہو (تکملۂ فتح الملہم ص۱۲۶ ج۳)۔

قیام مروجہ (۱) اس کو بعض نے جائز بلکہ مستحب قرار دیا اور بعض نے واجب کہدیا چنانچہ لکھتے ہیں: یجب القیام عند ذکر ولادۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (انوار ساطعہ ص۲۵) اور بعض تو قیام نہ کرنے والوں کو کافر بھی کہدیتا ہے، (نعوذ باللہ) ان کے دلائل وہ ہیں جو قیام للقادم کے تحت ذکر کئے گئے ہیں (ان کے دلائل کے جوابات بھی دیئے گئے)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ ان کا دعویٰ ہے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم محفل میلاد میں خود یا آپؐ کی روح مبارک آتی ہے۔

(۲) تمام محققین علماء عرب وعجم کے نزدیک یہ بلاشبہ بدعت ہے، وہ فرماتے ہیں جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حین حیات میں پسند نہیں کیا جس پر انسؓ اور ابو امامہؓ کی مذکورہ دونوں احادیث وغیرہا صراحۃً دال ہیں اور کمال محبت کے باوجود صحابہ کرام اس پر عمل نہ کرتے تھے جبکہ بنفس نفیس آپ صلی اللہ علیہ وسلم موجود بھی تھے اور صحابہ کرام کو نظر بھی آتے تھے پھر آج جب کہ آپؐ کا کسی مجلس میں آنا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں پھر کس طرح قیام کو مستحب یا واجب کہا جائے

اور قیام عند ذکر النبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ثبوت کسی نص سے نہیں، قیام للقادم کی احادیث سے اس پر استدلال غلط ہے اور قیاس مع الفارق ہے نیز ایک سو ستر ۱۷۰ ہجری تک دور تابعین اور دو سو بیس ۲۲۰ ہجری تک دور تبع تابعین جو اہل خیر قرون سے ہیں ان میں سے کوئی بھی قیام نہیں کیا حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا احترام اور تعظیم ان سے بڑھ کر کون کرسکتا ہے؟ ؎

بمصطفٰے برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر با و نرسیدی تمام بولہبی ست

تاریخ قیام مروجہ ۷۵۵ھ میں مجذوب تقی الدین سبکی مالکیؒ کے دربار میں ایک شاعر نے نعت رسولؐ پڑھتے وقت وجد میں قیام کیا تھا۔۔۔۔

تبصرۃ (۱) وہ شخص مجذوب الحال تھے دوسروں کو ان کے معاملہ خاصہ میں اقتدار کرنا ہرگز جائز نہیں ۔ (۲) وہ مذہبًا مالکی تھے لہٰذا احناف کے لئے یہ کسی طرح حجت نہیں بن سکتی اگر کوئی حنفی بزرگ سے بھی اس کا ثبوت پایا جائے تب بھی وہ حجت نہیں بن سکتی کیونکہ قانون شرع یہ ہے ؂

نیست حجت قول و فعل و ہیچ پیر ÷ قول حق را فعل احمدؐ را بگیر ۔

(۳) عمر بھر میں ان سے یہ فعل دوبارہ پائے جانے کا ثبوت بھی نہیں ملتا ۔ (۴) یہ کام بھی ان سے محفل میلاد میں نہیں پایا گیا اور محفل میلاد جو ۶۰۴ھ میں غیر مقلد بددین بادشاہ مظفر الدین کوکری بن اربل (المتوفی ۶۳۰ھ) کے حکم سے ایجاد ہوئی اس سے قیام کا ثبوت نہیں لیکن دور حاضر کے بعض لوگ دونوں کو یکجا کر کے کھچڑی پکالیا اور کہتے ہیں ہم ذکر ولادت کی تعظیم کے لئے قیام کرتے ہیں ۔

راقم السطور کہتا ہے کہ ذکر اللہ اور قراۃ قرآن بھی مستحق تعظیم ہے وہاں تعظیما قیام کیوں نہیں کیا جاتا ؟ حالانکہ ذکر کی تعظیم قیام کے ساتھ ہونا معہود نہیں ہے اور بعض لوگ عام آیت قرآنی سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ یہ غلط فاحش ہے کیونکہ احکام عامہ سے امور خاصہ ثابت کرنے کی کوشش بے جا ہے، قیام مروجہ جو مخصوص ہیئت اور کیفیت پر مبنی ہے یہ حکم خاص ہے اسکے لئے دلیل خاص کی ضرورت ہے (نعوذ باللہ من سوء الفہم) تاریخ میلاد، راہ سنت وغیرہ ملاحظہ ہو، (مدخل، مرقاۃ صہ ۸۲/۹ ۔)

بَابُ الجُلوسِ وَالنومِ وَالمَشْیِ

جابر اور عباد کی حدیثوں کا مابین تعارض

عنہ ای جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یستلقین احدکم ثم یضع احدی رجلیہ علی الاخری ، اس حدیث میں ایک پاؤں کو دوسرے پاؤں پر رکھکر چیت لیٹنے سے منع کیا گیا لیکن اسکے ماقبل عبادؓ بن تمیم کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسجد میں ہیئت مذکورہ کے ساتھ لیٹنے کا ذکر ہے اب قول و فعل کے مابین منافات معلوم ہوتی ہے ۔

دفع تعارض (۱) حدیث الباب میں قانون شرع کا بیان ہے اور حدیث عبادؓ تعلیم جواز پر محمول ہے یعنی تعب و تکان کو دفع کرنے کیلئے احیاناً آپ صلے اللہ علیہ وسلم کئے، منع کی حدیث کشف عورت کے اندیشہ ہونے پر محمول ہے اور عباد بن تمیم کی حدیث اس کے برعکس پر۔ (۲) بعض متکبرین جھٹ سے ایک قدم پر دوسرا قدم اٹھا لیتے ہیں اسپر حدیثِ منع محمول ہے اور دونوں پاؤں سیدھا کر کے ایک دوسرے پر بغرض حیا اٹھا لینے پر فعل نبوی محمول ہے۔

الحاصل: جواز اور عدم جواز کی اصل مدار کشف عورت ہے۔

تکبر کی چال کا انجام فی حدیث ابی ھریرۃ رضؓ خسف بہ الارض۔ الخ

خُسف صیغۂ مجہول "بہ" اس کا نائب فاعل ہے اور الارض مفعول ثانی یا منصوب بنزع خافض ہے۔

(۱) اس حدیث میں جسکا تذکرہ کیا گیا وہ قارون تھا۔ (۲) یہ احتمال ہے کہ وہ امت محمدیہ کا کوئی مرد ہو، بہر حال اس حدیث میں تکبر اور اترا کر چلنے کے انجام بہت برا ہونے کا بیان ہے۔ (۳) امت ماضیہ کا کوئی شخص ہو۔

سب سے بہتر چال معلوم رہے کہ آدمی کی چال محض اسکے انداز رفتار ہی کا نام نہیں ہے بلکہ درحقیقت وہ اس کی سیرت و کردار کا اولین ترجمان بھی ہوتی ہے، چنانچہ ایک غنڈے بدمعاش کی چال، ایک خود پسند متکبر کی چال اور ایک باوقار مہذب آدمی کی چال چلن میں بہت فرق ہوتا ہے۔

چال کی دس قسمیں ہیں، اس میں افضل قسم کا نام "ہون" ہے، قرآن پاک میں اسکی تعریف آئی ہے اور اسکو خاص بندوں کی صفت قرار دی گئی کما قال اللہ تعالیٰ و عباد الرحمٰن الذین یمشون علے الارض ھونًا۔ (فرقان ایت ۶۳۔)....

"رحمٰن" کے خاص بندے وہ ہیں جو زمین پر سکون و وقار اور عاجزی کے ساتھ چلتے ہیں، یعنی ایک شریف، سلیم الطبع آدمی کی سی چال چلتے ہیں اور مزاج میں تواضع ہے نہ کہ اس سے مراد ضعیفانہ اور مریضانہ چال کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود اسطرح مضبوط قدم رکھتے ہوئے چلتے تھے کہ گویا نشیب کی طرف اتر رہے ہیں (الحدیث) مرقاۃ وغیرہ

اوندھا سونے کی مذمّت | عن ابی ھریرۃ رضؓ قال رأی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رجلاً مضطجعًا علےٰ بطنہٖ فقال ان ھٰذہٖ ضجعۃ لا یحبّھا اللہ " اوندھا سونا اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ ہے اور ابوذرؓ کی حدیث میں اسکو دوزخیوں کا طریقہ بتایا ہے اور یعیش بن طخفہؓ کی روایت میں "یبغضہا اللہ" وارد ہے ۔

لیٹنے کی چار صورتیں | (۱) چت ہوکر لیٹنا تاکہ آسمان، ستاروں اور قسم بقسم کی عجائبات قدرت کو دیکھکر ایمان باللہ کو مضبوط کرے اور خدا کی بے انتہا قدرت پر استدلال کرتے ہوئے کہے : رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (آل عمران) یہ اہل عبرت کا لیٹنا ہے ۔ (۲) دائیں کروٹ پر لیٹنا قیام اللیل کرنے والے اس ہیئت پر سوتے ہیں تاکہ ان پر غفلت کی نیند طاری نہ ہو ۔ (۳) بائیں کروٹ پر لیٹنا یہ آرام و راحت کے طلبگاروں کے لئے ہے اس سے چین وسکون کی نیند آتی ہے جس کی وجہ سے شب بیداری مشکل ہوتی ہے ۔ (۴) اوندھا ہوکر لیٹنا جو انتہائی مذموم ہونے پر حدیث الباب وغیرہ دال ہیں کیونکہ (۱) سینہ او رمنہ جو سب سے افضل واشرف اعضاء ہیں اُن کو اوندھا کرکے سجدہ وطاعت کے بغیر ذلت وخواری کے ساتھ مٹی میں ڈالنا ہے ۔ (۲) اس میں امراض روحانی اور جسمانی کا خطرہ بھی ہے (مرقاۃ ص۹ج۹ مظاہر ص۲۱ج۴) ۔

بَابُ الْعُطَاسِ وَالتَّثَاؤُبِ

عطاس بمعنی چھینکنا اور تثاؤب بمعنی جمائی لینا ۔

عن ابی ھریرۃ رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ العُطاس ویکرہ التثاؤب اللہ تعالےٰ نے چھینکنے کو پسند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے دماغ سے بوجھ ہٹ جاتا ہے جس سے عبادت میں نشاط آتا ہے بخلاف جمائی کے، کیونکہ وہ عدم نشاط کا باعث بنتی ہے اس لئے اسکو شیطانی اثر قرار دیا گیا ہے ۔

الحمد للہ کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا واجب علی الکفایہ ہے | قولہٗ واذا عطس احدکم وحمد اللہ کان حقا علےٰ کل مسلم سمعہٗ ان یقول لہٗ یرحمک اللہ : یعنی

ہر مسلمان پر حق ہے کہ جب چھینکنے والا الحمد للہ کہے تو سننے والے اس کے جواب میں یرحمک اللہ کہے ہاں یرحمک اللہ کہنا سنت ہے یا واجب اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شوافع کے نزدیک سنت علی الکفایہ ہے لیکن افضل یہ ہے کہ سامعین میں سے ہر ایک جواب دے۔

(۲) احناف کے صحیح مذہب واجب علی الکفایہ ہے یعنی حاضرین میں سے کوئی جواب دے تو سب کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ (۳) موالک کے دو قول ہیں ایک واجب دوسرا سنت، یہ حدیث بظاہر احناف کی دلیل ہے کیونکہ اکثر وقت لفظ حق وجوب و فرض میں مستعمل ہوتا ہے اور اگر چھینکنے والا الحمد للہ نہ کہا تو وہ جواب کا مستحق نہ ہوگا۔

ابوداؤدؒ کے متعلق ایک واقعہ وعنہ (ابی ہریرۃؓ) فاذا قال لہ یرحمک اللہ فلیقل یھدیکم اللہ ویصلح بالکم۔ "یرحمک اللہ" کے جواب میں چھینکنے والے کو چاہیئے یوں کہے "یھدیکم اللہ الخ یعنی اللہ تعالٰی تمہاری ہدایت کرے اور تمہارے احوال کو درست کرے، امام ابوداؤدؒ ایک مرتبہ کشتی پر سوار ہوکر کسی جگہ تشریف لے جارہے تھے اچانک ساحل سے کسی کے چھینکنے اور الحمد للہ کہنے کی آواز آئی آپنے کشتیبان سے ایک ڈونگی ایک درہم پر کرایہ لی اور ساحل پر تشریف لے گئے اور اسکی تحمید کا جواب دیکر لوٹ آئے، لوگوں نے اسکی وجہ دریافت کرنے سے کہا کہ میں اس خیال سے گیا تھا کہ ممکن ہے وہ مستجاب الدعوات ہو جب وہ میرے جواب کے جواب میں یھدیکم اللہ کہے گا تو ممکن ہے وہ دعا قبول ہو جائے، راوی کہتا ہے جب تمام کشتی والے سو گئے تو ایک غیبی آواز آئی، یا اھل السفینۃ ان اباداؤد اشتری الجنۃ بدرھم (ارشاد الطالبین ص۲۴ وغیرہ)

چھینک کے وقت سلام اور صلوٰۃ وسلام قبل الاذان عن ھلال بن یساف۔۔۔ اذ عطس رجل عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال۔۔۔ السلام علیکم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیک وعلی امک الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ چھینک آنے پر الحمد للہ یا الحمد للہ رب العالمین کے الفاظ کہنے چاہئیں،

شارع علیہ السلام نے اسکو متعین کر دیا ہے لہٰذا وہی عبادت ہے یہ سلام کا موقع نہیں لہٰذا اس مقام میں السلام علیکم کہنا عبادت میں شمار نہیں ہوگا اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اذان کے آگے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنا عبادت نہیں ہوگی بلکہ وہ بدعت ہوگی کیونکہ وہ صلوٰۃ وسلام بھیجنے کا موقع ومحل ہونا شارع علیہ السلام اور خیر القرون سے ثابت نہیں، گو آنحضرت صلعم پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے اور ایک دوسرے مسلمان کو السلام علیکم کہنے میں بہت بڑا ثواب ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور غضب "علےٰ امک" فرماکے تین باتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے:۔۔۔۔

(۱) کہ اس موقع پر سلام کرنا بالکل بے موقع ہے۔ (۲) اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کسی بھی لفظ وکلام کا بے محل استعمال کرنا اپنے آپکو علم وتربیت اور آداب مجلس سے بے بہرہ ثابت کرنا ہے۔ (۳) نیز اس بات کا اظہار کرنا ہے کہ وہ اس شخص کی طرح ہے جو کسی مرد دانا کی تربیت سے محروم اور محض ماں ناقصۃ العقل کی غیر موزون تربیت کا حامل ہو اور جس کے دل ودماغ پر زنانہ ماحول اور زنانہ طور وطریقہ کا اثر ہو۔

(مظاہر حق صہ ۳۵، مرقاۃ صہ ۹۹ وغیرہ)

باب الاسامی

{حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت پر کسی کی کنیت مت رکھو۔ ۱۲}

عن جابرؓ ان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم قال سموا باسمی ولا تکتنوا بکنیتی فانی انما جعلت قاسما اقسم بینکم " یعنی میرے نام جو محمد ہے اس پر نام رکھا کرو لیکن کنیت جو ابو القاسم ہے اسپر کسی کی کنیت مت رکھو کیونکہ مجھکو قاسم قرار دیا گیا ہے میں تمھارے درمیان تقسیم کرتا ہوں" اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ایک بیٹے کا نام قاسم تھا محض اس سبب سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی کنیت ابو القاسم کر کے نہیں رکھی گئی بلکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی کنیت میں قاسمیت کے معنی کا بھی الگ لحاظ رکھا گیا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم علم وحکمت اور مال غنیمت اسطرح حق و باطل کو بھی تقسیم کرنے والے ہیں، نیز ایک فریق جنت اور دوسرا فریق کو دوزخ کی طرف تقسیم کرنے والے ہیں، جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بغیر کوئی اس مقام پر

فائز نہیں لہٰذا کسی کیلئے اس کنیت کو اختیار کرنے کا مجال نہیں اسوقت "ابو" کے معنی باپ کے نہیں بلکہ صاحب و مالک ہیں،

نبیؑ کے نام اور کنیت کو جمع کرنے کے متعلق اختلاف

ابو القاسم اور محمد ایک ساتھ جمع کرنا جائز ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) شافعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک کسی کا نام محمد ہو یا اور کچھ اس کو ابو القاسم کرکے بلانا یا کنیت رکھنا جائز نہیں وہ حدیث الباب اور اسکی ماقبل حدیث انسؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ (۲) محمدؒ کے نزدیک نام اور کنیت کو جمع کرنا جائز نہیں یعنی جس کا نام محمد ہو وہ اپنی کنیت ابو القاسم نہ رکھے کیونکہ ان دونوں حدیثوں کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے (۳) مالکؒ اور بقول قاضی عیاضؒ جمہور سلف اور اکثر فقہاء کے نزدیک نام و کنیت کو جمع کرنا جائز ہے، وہ درج ذیل حدیث سے استدلال کرتے ہیں:- عن محمد بن الحنفیۃ عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ ارأیت ان ولد لی بعدك ولد اسمیہ باسمك واکنیہ بکنیتك قال نعم (ابوداؤد، مشکوٰۃ ص۴۰۸ ج۲)

حدیث جابرؓ وانسؓ کی ممانعت کا تعلق آنحضرتؐ کے زمانہ سے تھا آپ کے بعد یہ جائز ہے یعنی وہ دونوں حدیث، حدیث علیؓ سے منسوخ ہیں۔

(۴) احنافؒ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام رکھنا جائز بلکہ مستحب ہے لیکن آنحضرتؐ کی کنیت پر کسی کی کنیت رکھنا آپکے زمانہ کے بعد بھی ممنوع ہے وہ حدیث الباب اور حدیث انسؓ سے استدلال کرتے ہیں۔

جواب تیسرا فریق جو ان دونوں حدیثوں کے نسخ کا دعویٰ کیا یہ صحیح نہیں کیونکہ ترمذی میں ہے" قال علیؓ وکانت رخصۃ لی یعنی جمع کرنے کی یہ اجازت میرے لئے خاص ہے نیز علیؓ کے ساتھ یہ مخصوص ہونے پر ابن عساکر کی روایت جو "جمع الجوامع" میں حضرت علیؓ سے منقول ہے، وہ بھی اس پر دال ہے اس کیلئے مظاہر حق ص۴۱ ج۴ ق۲، مرقاۃ ص۱۰۵ ج۹ ملاحظہ ہو....

بَابُ البَیان والشّعرُ

بیان اس فصیح گفتگو کو کہتے ہیں جو ما فی الضمیر کو ادا کرے، شعر کے معنیٰ لغوی دانائی اور زیرکی اور اصطلاح میں شعر کہا جاتا ہے ایسے کلام کو جس میں وزن و قافیہ کا قصد ارادہ کیا جاتا ہے۔

سوال باری تعالیٰ کا قول:۔

ثم اقررتم وانتم تشہدون ÷ ثم انتم ھٰؤلاء تقتلون

اسی طرح حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشادات:۔

هل انت الا اصبع دميت ÷ وفی سبيل الله مالقيت ۔

كريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم ÷ يوسف بن يعقوب بن اسحٰق بن ابراهيم.

انا النبیّ لا كذب ÷ انا ابن عبد المطلب ۔ وغیرہ

موزون اور مقفیٰ ہیں لہٰذا یہ بھی اشعار ہونا چاہیئے، حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ: وَمَا علّمناہ الشعر وَمَا ینبغی لہٗ (یٰس) سے اس کی نفی ثابت ہوتی ہے۔؟

جواب مذکورہ چیزوں اشعار میں داخل نہیں کیونکہ گو وہ موزون ومقفیٰ ہیں لیکن وہاں قصد اور ارادہ کا کوئی دخل نہیں ....

حقیقتِ شعر وَمَا علّمناہُ الشعر وما ینبغی لہٗ کے تحت علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں الشعر تخیّلات مرغبة او منفرة او نحو ذلك وهو مقر الاكاذيب ولذا قيل اعذبه اكذبه (روح المعانی پ ۲۳/۱۳۶) ۔

یعنی شعر در اصل خیالی خود ساختہ مضامین جو رغبت دلانے والی یا نفرت دلانے والی یا اسکے مانند تخیلاتی چیز کا نام ہے جو جھوٹ باتوں کا مرکز ہوتا ہے یا اسی بنا پر کہا گیا کہ جو شعر زیادہ جھوٹا ہو وہ زیادہ شیریں ہے خواہ یہ خیالی افسانے نظم میں ہو یا نثر میں، کفار و مشرکین حضرت صلعم کو شاعر کہنے کی مناسبت یہ ہے

جس طرح نظم وشعر خاص اثر رکھتا ہے اسی طرح حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا کلام بھی بہت مؤثر تھا۔

شعر کے معنی مشہور کی بناپر اس کا پڑھنا لکھنا دونوں جائز ہے

صاحب روح المعانی کی تعریف مذکورہ کے موافق ایسے شعر لکھنا پڑھنا حرام ہے اور معنیٰ مشہور کی حیثیت سے حسنہ حسن، قبیحہ قبیح کے قاعدہ کے موافق اگر وہ حمد باری، نعت رسول، حق و صداقت کے اظہار اور باطل کی تردید وغیرہ کے مضامین پر مشتمل ہو بشرطیکہ لہو ولعب کی امیزش سے خالی ہو تو جائز ہے کیونکہ (۱) آنحضرت نے شادی میں شعر پڑھنے کا حکم دیا، (۲) اور حضرت حسان رضؓ کو کفار کے خلاف اشعار کہنے کیلئے فرمایا تھا۔
(۳) قصیدہ "بانت سعاد" آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی شان میں پیش کیا گیا۔
(۴) "دیوان علی" علیؓ کی شاعری کا زندہ ثبوت ہے گو اسمیں بعض قصیدہ شیعہ کا بھی ہیں، ہاں اگر وہ مضامین قبیحہ کے متعلق ہو یا گانے کی طرز پر ہو یا اس کی ذہن فرائض وضروریات دین یا دنیا سے غافل کردے تو
الشعر من مزامیر ابلیس " لعن اللہ علیہ" کے تحت داخل ہے:

ان من البیان لسحرًا کی توضیح

عن ابن عمرؓ قال قدم رجلان من المشرق..... قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ سلم ان من البیان لسحرًا،
یعنی مشرقی علاقہ سے دو شخص (ایک کا نام حصین بن بدر جس کا لقب زبرقان تھا دوسرے کا نام عمرو بن اہتم) آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے انہوں نے اس انداز سے آپس میں گفتگو کیا جس سے سارے لوگ متحیر ہوگئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بلاشبہ بعض بیان سحر ہیں

ذوجہتین جملہ

"من البیان" میں 'من' تبعیضیہ ہے اور حرف تشبیہ مقدر ہے ای ان بعض البیان کالسحر" یہ جملہ ذوجہتین ہے۔ (۱) اظہار مذمت بیاں یعنی بعض بیان سامعین کے دلوں میں جادو کی طرح بہت جلد اثر کر کے قلب کو پلٹا دیتے ہیں اور حق و باطل کے مابین

تمیز کرنے کی قوت کو سلب کر لیتے ہیں لہٰذا بیان بے تکلف اور سیدھا سادھا ہونا زیادہ مناسب ہے گو اس میں زود اثر نہ ہو لیکن جب اثر کرے گا دیرپا ہوگی اس پر ابو امامہؓ کی حدیث البذاء والبیان شعبتان من النفاق (ترمذی و مشکوٰۃ ص۴۱۲) دال ہے، کیونکہ یہاں فحش گوئی کے مانند بیان کو بھی شعبۂ نفاق قرار دیا گیا، یعنی چرب زبانی، مبالغہ آمیزی، زبان درازی اور بد دینی کی تعلیم پر جو بیان مشتمل ہو وہ سحر کی تاثیر کے مانند جلدی نفاق میں مبتلا کر دیتا ہے۔

(۲) اظہار مدح یعنی بعض بیان بے نظیر اور معجز ہوتے ہیں اور دلوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف مائل کرنے میں سحر کی طرح اثر کرتے ہیں اسوقت حسن اسلوب اور تحسین کلام کے ذریعہ بیان کرنے پر ترغیب دلانا مقصد ہوگا (واللہ اعلم بالصواب)۔

إنَّ مِنَ العلمِ جهلاً کا مختلف مصداق

و عن صخر بن عبد اللہ و ان من العلم جھلا و ان من الشعر حکما و ان من القول عیالا۔ (۱) یہاں تینوں "من" تبعیضیہ ہیں، بعض علم جہالت ہوتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر محتاج الیہ علوم مثلاً علم رمل اور فلسفہ، محتاج الیہ علوم مثلاً قرآن و حدیث و فقہ کی تحصیل نہ کرنے کا سبب بنتے ہیں اس بنا پر ان علوم غیر ضروریہ کو جہل سے تعبیر کی گئی۔(۲) صاحب علم اگر علم کے مطابق عمل نہ کرے تو یہ ترک عمل بمنزلہ جہل ہے)

(۳) جو شخص بزعم خود مدعیٔ علم ہے مگر وہ درحقیقت علم نہیں تو اسکا وہ علم سراسر جہالت و نادانی ہے۔ (۴) جن لوگوں کے علوم باعث عجب، کبر و نخوت بنے اور وہ اصلاح حال سے بے فکر بنا دے تو ان کے یہ علوم جہل کی طرح موجب ہلاکت ہیں، بلکہ جہل سے بدتر کیونکہ وہ لاکھوں بندگانِ خدا کی گمراہی کا ذریعہ بن جاتے ہیں اور وہ لوگ اسلاف امت کے تخطیہ کرنے کے بیٹھتے ہیں۔

قولہ إنَّ مِنَ الشعرِ حکما وإنَّ مِنَ القولِ عیالاً

یعنی بعض اشعار حکمت و دانائی سے پُر ہوتے ہیں اور بعض بات وبال جان یعنی ناراضیٔ مولیٰ کا سبب بنتی ہیں تقدیر

عبارت اگر عیاالعلےٰ قائلہ ہو تو بات بولنے والے پر وبال ہے اور اگر عیاالعلےٰ سامعہ ہو تو بات سننے والے پر وبال ہے شاید وہ بات سامع کی صلاحیت سے اوپر کی ہے یا سامع اس بات کو پوری توجہ کے ساتھ خیال نہ کرنے اور اس پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے یہ وبال اس پر عائد ہو (واللہ اعلم

بَابُ حِفْظِ اللِّسَانِ وَالْغِيبَةِ وَالشَّتْمِ

غیبت کے معنی پیٹھ پیچھے کسی کی کوئی برائی کرنا اگر وہ برائیاں اس کے اندر پائی جاتی ہوں تو وہ غیبت ہے اگر سرے سے اسمیں ان کا وجود ہی نہ ہو تو وہ بہتان ہیں، یہ دونوں نہ صرف سخت گناہ ہیں بلکہ سماجی اور معاشرتی طور پر بھی نہایت بری حرکت ہیں، دور حاضر میں ایسے لوگ بہت کم ہیں جو ان برائیوں سے محفوظ رہتے ہیں کیونکہ کسی شخص کے عیب اور برائی کا تعلق خواہ اس کے بدن سے ہو یا عقل سے خواہ اس کے دین سے ہو یا دنیا سے خواہ اس کے اخلاق سے ہو یا نفس سے خواہ اس کے مال و اسباب سے ہو یا اولاد سے خواہ اس کے لباس وغیرہ سے ہو یا رفتار و گفتار سے، خواہ اس کے حرکات و سکنات سے ہو یا عادات و اطوار سے یا ان کے بغیر کسی ایسی چیز سے ہو جو اس سے متعلق ہو سکتی ہے نیز اس کے عیب کا ذکر کرنا خواہ الفاظ کے ذریعہ ہو یا اشارہ و کنایہ سے سب کے سب غیبت میں داخل ہیں۔

غیبت کا کفارہ

اس کا کفارہ یہ ہے کہ جس شخص کی غیبت کی گئی اس سے غیبت کرنے والا معافی طلب کرے اور کہے کہ میں نے تمہاری غیبت کی ہے مجھے معاف کر دو اگر وہ مرگیا یا کسی دور جگہ پر ہو تو اس کے حق میں استغفار کرنا غیبت کے کفارہ میں داخل ہے (مظاہر حق، مرقاۃ)۔

غیبت کس صورت میں جائز ہے؟

(۱) کوئی شرعی ضرورت لاحق ہو مثلا حدیث کے راویوں کا حال ظاہر کرنا، ظالم کا ظلم بیان کرنا۔ (۲) بطریق اصلاح کسی شخص کے عیب کو ذکر کرنا....
(۳) کسی شہر والوں یا کسی بستی والوں کی برائی بیان کرے تو اس کو غیبت نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ متیقن طور پر کسی جماعت کے نام لیکر اس کا عیب بیان نہ کرے

شتم بمعنی گالی دینا کسی کو ایسے الفاظ سے خطاب کرنا جو تہذیب و شائستگی کے خلاف ہو۔ "فقد باء بہا احدھما" کی توضیح عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما رجل قال لاخیہ کافر فقد باء بہا احدھما۔ ......

سوال کسی مسلمان کو کافر کہنا گناہ کبیرہ ہے اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا ہے لہٰذا حدیث کا محمل کیا ہے ؟ ......

جوابات (۱) کہنے والا کافر اسوقت ہوگا جب کسی کو کافر کہنا حلال جانے
(۲) جو شخص کسی مسلمان کو کافر کہے گا تو کہنے والے کی طرف تکفیر کی معصیت لوٹتی ہے یعنی "باء بہا" کے معنی "رجع بہا" ہیں۔
(۳) خوارج کا اس فرقہ پر محمول ہے جو صحابہ کرام اور دوسرے مسلمانوں کو کافر کہتے ہیں
(۴) کسی مسلمان کی تکفیر کرنا گویا اپنی تکفیر کرنا ہے۔ (مرقاۃ ص ۱۳۷ ج ۹، مظاہر حق ج ۴ ص ۸)۔

غیبت اشد من الزنا ہونے کی وجوہات

عن ابی سعیدؓ و جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغیبۃ اشد من الزنا
(۱) غیبت کرنا زنا کرنے سے بھی سخت برائی ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ زنا خالص حق اللہ ہے، جب زانی سے توبہ خالص پائی جائے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لیتا ہے مگر غیبت حقوق العباد سے تعلق رکھنے کی بنا پر جب تک صاحب حق (جس کی غیبت کی گئی) کی طرف سے معافی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ نہیں بخش دیتا ہے جو تمام حقوق العباد کا دستور ہے لہٰذا غیبت میں دوطرفہ مراجعت ضروری ہیں جو زنا میں نہیں۔
(۲) غیبت کرنے والا غیبت کو ہلکی چیز سمجھکر توبہ کی طرف دھیان بھی نہیں کرتا لہٰذا وہ بلا توبہ مرجانے کا ... شبہ ہے یا غیبت کرنے کو جائز قرار دیتے ہوئے کفر کے بھنور میں پھنس ... مگر اکثر زانی زنا کرنے کے بعد خوف سے کانپتا ہے لہٰذا وہ اپنے فعل پر نادم ... یا توبہ مرتا ہے۔
(۳) عارفین کا قول ہے کہ اکثر اخلاق رذیلہ کی اصل کبر ہے اور یہ غیبت کا منشاء بھی ہے لہٰذا یہ ام الامراض کبر کا متضمن ہوکر دوگونہ معصیت کی حامل ہوئی بخلاف زنا کے کیونکہ زانی کو بوقت زنا کچھ نہ کچھ عجز وانکساری اور خوف رہتا ہے واللہ اعلم بالصواب
(مظاہر ص ۴۷ ج ۴، مرقاۃ)

باب الوعد

وعد - ہم کسی کے ساتھ قول و قرار کرنا یہ قول و فعل دونوں میں عام ہے وعدے کا پورا کرنا انسانیت کا مظہر ہے اور اسلامی آداب و اخلاق کی ایک بنیادی چیز ہے اور وعدہ خلافی کرنا ایک بہت بڑا عیب ہے چنانچہ حدیث میں ہے : اذا حدث کذب واذا وعد اخلف واذا اؤتمن خان (بخاری) اس میں وعدہ خلافی کی عادت بنانے کو منافق کی علامت قرار دی گئی، یہ وعید اچھی چیز کا وعدہ خلافی کرنے کے متعلق ہے کیونکہ بری چیز کے متعلق وعدہ خلافی کرنا شرعًا مطلوب ہے اور مجبوری و معذوری وعدہ توڑ ڈالنا بھی اس وعید سے مستثنیٰ ہے، چنانچہ درج ذیل حدیث اس پر دال ہے۔

عن زید بن ارقمؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا وعد الرجل اخاہ ومن نیتہ ان یفی لہٗ فلم یف ولم یجی للمیعاد فلا اثم علیہ (مشکوٰۃ ۴۱۲)

اس سے معلوم ہوا وعدہ کرتے وقت اگر پورا کرنے کی نیت ہو لیکن کسی عذر کی بناپر موقع نہ ملا تو وہ گنہگار نہیں ہوگا اگر وعدہ کرتے وقت ہی عدم ایفار کی نیت ہو تو وہ منافقین کی خصلت ہے۔

ایفار وعدہ واجب ہے یا مستحب | اس کے متعلق اختلاف ہے

مذاہب | (۱) عمر بن عبدالعزیزؒ اور بعض علمار کے نزدیک ایفار وعدہ واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدم ایفار کو علامت نفاق قرار دیا ہے۔ (۲) ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور جمہور علمار کے نزدیک مستحب ہے اور وعدہ خلافی پر جو وعید آئی ہے وہ شدّت کراہت پر محمول ہے۔ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہے وعدہ خلافی وغیرہ پایا جانا ایمان دار کی علامت سے نہیں ہے بلکہ نفاق کی علامت سے ہے چونکہ یہ بھی نفاق حقیقی یا نفاق اعتقادی کا مقدمہ ہے اس لئے زجرًا وتاکیدًا منافق کا نشان قرار دیا گیا۔

باب المزاح

مزاح کی تحقیق | مزاح بکسر میم بمعنی خوش طبعی کرنا، ہنسی مذاق کرنا، مُزاح بضم میم اسم مصدر بمعنی خوش طبعی، ایسی ہنسی مذاق جس سے کسی کی دلشکنی نہ ہو بلکہ لوگوں کے دل بہلانے اور اپنے کو کبر و خوش پسندی سے پاک کرنے کی نیت سے ہو تو یہ جائز ہے بلکہ مستحب ہے۔

تعارض | عن ابن عباسؓ عن النبیؐ صلے اللہ علیہ وسلم قال لا تمار اخاك ولا تمازحه الخ۔ اس حدیث میں مذاق کی ممانعت ہے لیکن عبداللہؓ بن الحارث کی حدیث " انه قال ما رأیت احدًا اکثر مزاحًا من رسول اللہ "، میں زیادہ مزاح کرنے والا شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کو بتایا، فتعارضا:

دفع تعارض | ممانعت کی حدیث ایسی ہنسی مذاق پر محمول ہے جس میں افراط و مداومت ہو جو قسوۃ قلب اور ذکر الٰہی سے غفلت اور کسی کی ایذا رسانی کا سبب ہو، اور عبداللہؓ بن حارث کی حدیث ایسے مذاق پر محمول ہے جو پہلے ذکر کردہ تمام برائیوں سے خالی ہو اس کی تائید ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ قالوا یا رسول اللہ انك تداعبنا قال انی لا اقول الا حقا صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ ہم سے خوشطبعی فرماتے ہیں آنحضرتؐ نے فرمایا میں سچی بات کہتا ہوں یعنی حق تعالےٰ نے مجھے معصوم بنایا ہے اور مجھے اس بات پر قدرت دی ہے کہ میری کسی بھی ہنسی مذاق کی بات میں جھوٹ کی آمیزش نہیں ہوتی لہٰذا اس ممانعت سے میں مستثنیٰ ہوں ....

الحاصل : خوش طبعی اور مذاق میں اگر جھوٹ کی آمیزش ہو تو وہ ناجائز ہے اگر اس سے خالی ہو تو جائز ہے تاہم اس کی عادت نہ بنا لینا چاہیئے کیونکہ اس سے وقار و ہیبت دور ہو کر تیلاپنی ظاہر ہو جاتی ہے .....

علی کرم اللہ وجہہ کی خوش طبعی | تمام صحابۂ کرام خوش مزاج تھے اور حضرت علیؓ کی خوش طبعی اور خوش مزاجی ضرب المثل تھی اس لئے حضرت ابوبکرؓ نے اس کے متعلق فرمایا اگر علیؓ میں مزاح نہ ہوتا تو میں اپنی حیات میں خلیفہ بنا دیتا کیونکہ کثرت مزاح سے وقار جاتا رہتا ہے، حضرت علیؓ چھوٹے قد کے تھے اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں دراز قد کے تھے، تینوں حضرات چلتے وقت عمرؓ نے فرمایا "علی بیننا کالنون فی لنا" علیؓ نے فی البدیہہ جواب دیا "لولا کنت بینکما لکنتما لا" اس جواب سے سب ہنس پڑے ۔

بابُ المفاخرة والعصبيّة

مفاخرة بمعنی اظہار فخر کرنا، اگر یہ کسی دینی مصلحت کے پیش نظر ہو تو جائز ہے چنانچہ اس طرح کی مفاخرت صحابہؓ اور سلف سے منقول ہے اور اگر یہ نفسانیت، تکبر، غرور، اور گھمنڈ کے طور پر ہو تو یہ نہایت مذموم ہے لیکن مفاخرت کا اکثر استعمال ناحق پر ہوتا ہے ۔

اور عصبیت کے معنی بغیر لحاظ حق و باطل اپنی قوم و ہم وطن کی حمایت اور طرف داری کرنا اسی کو حمیّۃ جاہلیت کہا جاتا ہے جو مذموم ہے ......

"ذالک ابراهیم" اور "انا سیّد ولد آدم" کے مابین تعارض

عن انسؓ قال جاء رجل الی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا خیر البریّة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذالک ابراهیم ۔ اس سے معلوم ہوا ساری مخلوق سے بہتر حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں اور دوسری احادیث صحیحہ مثلاً عن ابی هريرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "انا سیّد ولد آدم یوم القیامة الخ ــ (مشکوٰۃ، صـ ۵۱۱ جـ ۲، مسلم) و فی حدیث ابن عباسؓ وانا اکرم الاولین والآخرین

علی اللہ و لا فخر (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۵۱۴/۲) وغیرہما سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام مخلوق سے بہتر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں (فوقع التعارض)

وجوہ تطبیق (۱) خیر البریہ فی الحقیقت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خیر البریہ فرمانا یہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے تواضع اور کسر نفسی ہے۔

(۲) یہ قول اس زمانہ پر محمول ہے جس وقت آنحضرت کو یہ وحی نازل نہیں ہوئی تھی کہ آپ سید ولد آدم ہیں۔ (۳) ابراہیم علیہ السلام اپنے زمانہ میں خیر البریۃ تھے اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم تمام زمانہ کی حیثیت سے خیر البریۃ اور خیر الاولین والآخرین ہیں، اس صورت میں بھی یہ قول تواضع پر مبنی ہوگا۔

حُبُّكَ الشَّئَ یعمی ویُصِمُّ کی تشریحات عن ابی الدرداءؓ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال حبك الشئ یعمی ویصم

حبك میں اضافۃ المصدر الی الفاعل ہے اور "الشئ" مفعول ہے گویا عبارت ایسی ہے حبك الشئ یعمی ویصم عن نقائص المحبوب وکمالات غیرہ۔

(۱) یہ ارشاد اس شخص کے حق میں ہے جو کسی کی محبت سے مغلوب ہو کر باطل اور ناجائز امور میں اس کی حمایت و مدد کرتا ہے وہ نہ حق کو دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہے لہٰذا اس حدیث کا مقصد ایسی محبت کی مذمت بیان کرنا ہے۔

(۲) یا یہ مراد ہے کہ محبت انسان کو محبوب کے علاوہ ہر چیز سے اندھا اور بہرا کر دیتی ہے کہ وہ یار کے سوا نہ کسی چیز پر نظر ڈالتا ہے اور نہ محبوب کی بات کے سوا کسی کی بات سننا پسند کرتا ہے۔

محبت اور عشق کے مابین فرق طبیعت کا ایسی چیز کی طرف مائل ہونا جس سے لذت حاصل ہو اس کو محبت کہی جاتی ہے۔

محبت کی دو قسمیں (۱) محبت طبعی (۲) محبت عقلی۔ محبت طبعی غیر اختیاری ہے لہٰذا یہ مامور بہ نہیں ہے بخلاف محبت عقلی کے کہ اس کا حدوث و بقا اختیاری ہے، پس یہ مامور بہ ہے اور یہ افضل اور راجح ہے۔

اسبابِ محبت (۱) احسان، (۲) حسن وجمال (۳) کمال، چونکہ خدا تعالیٰ کے سوا کسی میں علی وجہ الکمال بالذات یہ صفات نہیں اس لئے کاملین کو خدا تعالیٰ کے سوا کسی سے محبت عقلی نہیں ہو سکتی ہاں حب طبعی یعنی عشق غیر خدا سے بھی ہو سکتا ہے، اور خدا تعالیٰ کے ساتھ جس محبت کا امر ہے وہ حب عقلی ہے نہ کہ طبعی اس لئے نصوص میں حب طبعی یعنی عشق کا عنوان کہیں مذکور نہیں بلکہ جا بجا حُب کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوا حب طبعی مطلوب نہیں بلکہ عقلی مطلوب ہے کاملین تو حُبّ عقلی اور حُبّ طبعی دونوں کے جامع ہوتے ہیں مگر ان میں غلبہ عقلی کو ہوتا ہے اور ناقصین میں حبّ طبعی کا غلبہ ہوتا ہے اور جو دونوں سے کورا ہے وہ خطرہ میں ہے پس خدا تعالیٰ کے ساتھ محبّت کا ہونا ضروری ہے بغیر محبّت فقط طاعات وعبادات کافی نہیں لہٰذا ان پر بھروسہ نہ کرنا چاہیئے (مظاہر شریعت و تصوف)

بَابُ البرّ والصّلۃ

برّ بمعنی نیکی اور احسان، یہاں والدین کے ساتھ احسان کرنا مراد ہے..........

صلۃ بمعنی ملانا، اصطلاح میں صلہ رحمی کہا جاتا ہے اپنے اقارب کے ساتھ نیک سلوک کرنا

والدین کو تکلیف پہنچانا حرام ہے عن المغیرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرّم علیکم عقوق الامہات

عقوق بمعنی والدین کی نافرمانی کرنا، امّہات ام کی جمع ہے بمعنی ماں، کسی چیز کی اصل، بقول بعض امہات انسان کے لئے اور آمات بہائم کے واسطے مستعمل ہیں امہات سے مراد والدین سے کسی ایک کی نافرمانی کرنا۔

سُوال امہات کی تخصیص کی وجہ کیا ہے۔؟

جوابات خصوصًا امہات کا ذکر کرنے کی ایک[۱] وجہ یہ ہے کہ اولاد پر ماں کے حقوق باپ سے تین گنا بڑھے ہوئے ہیں۔

(الف) کیونکہ وہ حمل کا بوجھ اٹھاتی ہے (ب) ولادت کی تکلیف ومشقت،

(ج) دودھ پلانے کی محنت برداشت کرتی ہے۔ (۲) ماں طبعی طور پر باپ سے کمزور دل ہوتی ہے لہذا اولاد ماں کی فرمانبرداری کرنے میں معمولی سی بھی کوتاہی کرتی ہے تو وہ سخت تکلیف محسوس کرتی ہے نیز ماں ضعیف القلب ہونے کی وجہ سے اولاد کی قصوری کو بہت جلد معاف کر دیتی ہے اس کے باوجود اولاد ماں کے حقوق کی ادائیگی میں زیادہ غفلت کرتی ہے اس لئے امہات کا لفظ لاکر اس کا اہتمام شان بیان کرنا مقصد ہے۔

(۳) یہ من قبیل الاکتفاء ہے یعنی ایک کو ذکر کرکے دوسرے کی طرف سے کفایت کرلینا ہے کقولہ تعالیٰ وسرابیل تقیکم الحرّ" ای والبرد وأد البنات یعنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دینے کو بھی حرام قرار دیا ہے، بعض نے کہا کہ عقوق الامہات او وأد البنات کے مجموعہ سے قطع نسل مراد ہے جو کہ تخریب عالم کا سبب ہونے کی بنا پر اکبر الکبائر ہے۔

ومنع وھات کی توضیح

منع اگر بسکون النون ہو تو مصدر ہے اور اس کا مضاف الیہ مقدر ہے ای منع ما علیکم عطائہ اور اگر بفتح النون والعین ہو تو فعل ماضی ہے بمعنی ردکا محروم رکھا اور بعض روایت میں منعًا بالتنوین وارد ہے تینوں صورتوں میں اس سے مراد بخل اور کنجوسی ھے۔

ھَات: اسم فعل بمعنی لاؤ یہاں طلب وسوال کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے طلب مالیس لکم اخذہٗ لہذا منع وہات کا مطلب (۱) یہ ہے کہ جن مالی حقوق تم پر واجب ہیں انکو ادا نہ کرنا دوسروں سے کوئی چیز لینا ظلماً ہو یا رضاءً مگر غیر مشروع طریقہ پر ہو چنانچہ سود لینا، رشوت لینا یہ جانبین کی رضامندی کے ساتھ ہوتا ہے مگر غیر مشروع ہونے کی بناء پر حرام ہے۔

(۲) مطلقاً حقوق واجبہ ادا نہ کرنا مراد ہے خواہ انکا تعلق مال وزر سے ہو یا افعال واحوال سے اور خواہ اقوال وگفتار سے ہو یا اخلاق وکردار سے اسطرح دوسروں کو کسی ایسی چیز کی ادائیگی کی محنت وکلفت میں مبتلا کرنا جو ان پر واجب نہیں ہے سب حرام ہے۔

غپ شپ کا مشغلہ مکروہ ہے

وکرہ لکم قیل قال دونوں مصدر بطور تاکید لائے گئے اور اس کا مضاف الیہ مَالَافَائِدَۃَ فِیْہِ محذوف ہے اور اگر دونوں کو فعل کہا جائے تو اعراب حکائی کے طور پر مبنی بر فتح ہیں اور حکایت یوں ہے۔ یقول قال فلان کذا او قیل لہ کذا یہ ایک عرب کا محاورہ ہے جس کا اطلاق عموماً بے فائدہ بحث و مباحثہ پر ہوتا ہے یعنی بے سرو پا غلط باتیں اور غپ شپ میں مشغول رہنا مکروہ ہے اگر مسئلہ یا واقعہ کی تحقیق کے لئے بحث و مباحثہ کیا جائے تو وہ کار خیر ہے یہ کراہت میں داخل نہیں

کثرۃ السؤال کا مطلب کیا ہے؟

(۱) قولہ وکثرۃ السوال: اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے احوال و معاملات کے متعلق زیادہ تجسس و تفتیش کرنا۔ (۲) اظہار فوقیت کے لئے زیادہ علمی سوالات کرنا (۳) صحابہ کو ہدایات دی گئی تھی کہ وہ کسی احکام و مسائل میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے زیادہ سوالات نہ کیا کریں کیونکہ غیر ضروری سوالات سے طبیعت کی ناگواری کے ساتھ ساتھ احکام میں شدت اور مزید پابندیوں کا سبب بھی بن سکتا ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے " لا تسئلوا عن اشیاء الخ " فضول باتیں مت پوچھو "

اضاعت مال کا مطلب

قولہ واضاعۃ المال اس کا مطلب یہ ہے کہ مال کو ایسی جگہ میں خرچ کیا جائے جس کا حق تعالیٰ کی طاعت و خوشنودی سے کوئی تعلق نہ ہو وہ بھی مکروہ ہے، مرقاۃ صفحہ ۹۲/۹، مظاہر حق ج ۴ صفحہ ۹۵

لَا یَرُدُّ الْقَدَرَ اِلَّا الدُّعَاءُ کی توجیہات

عن ثوبانؓ قال قال رسول اللہ لا یرد القدر الا الدعاء (۱) تقدیر الٰہی کو دعاء کے علاوہ کوئی چیز نہیں بدلتی اس سے مراد تقدیر معلق ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ مقدر کیا ہے کہ اگر بندہ دعا کرے گا تو اس کی یہ مصیبت دور ہو جائے گی۔ (۲) یہاں دعا کی اہمیت اور فضیلت کو بطور مبالغہ

بیان کرنا مقصود ہے حقیقۃً قضا وقدر کی رد و بدل کا بیان مقصد نہیں یہ لوکان شیٔ سابق القدر لسبقتہ العین (الحدیث) کی مانند ہے۔

(۳) بندہ کی دُعا و تدبیر میں مشغول رہنا یہ فیصلۂ تقدیر کی قبولیت میں سہولت اور آسانی پیدا کرتی ہے۔

وان الرجل لیحرم الرزق بذنب یصیبہ کی شرح لیحرم صیغۂ مجہول کا نائب فاعل ضمیر مستتر ہے اور "الرزق" مفعول ثانی یعنی بلا شبہ انسان روزی سے اس گناہ کے سبب محروم کیا جاتا ہے جس کا وہ مرتکب ہوتا ہے اگر روزی سے اخروی روزی و نعمت مراد لی جائے تو گناہ سے اخروی نعمتوں سے محروم ہونا تو بدیہی بات ہے۔

سوال اگر دنیوی روزی مراد لی جائے تو سوال ہوتا ہے کہ بعض مومنین کی بنسبت بعض کفار کو اور بعض نیک کار کی بنسبت بعض بدکار کو رزق زیادہ ملتا ہے تو یہ ظاہر حدیث کے منافی ہے۔

جوابات (۱) بعض کفار و بدکار کو گو رزق کی وسعت ہوتی ہے لیکن ان کو سکون قلبی اور فارغ البالی حاصل نہیں ہوتی بلکہ وہ بے چینی کی زندگانی گذارتے ہیں اگر دوسری کوئی پریشانی نہو پھر بھی پریشانی سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ زیادہ حریص ہوتے ہیں اور حریص کو کبھی سکون و راحت نہیں مل سکتی اس کی ہوس کے پیٹ کو مٹی کے سوا کوئی چیز نہیں بھر سکتی اس لئے نتیجہ اس کا پریشانی ہی پریشانی ہے گو ظاہر میں مال و دولت اور رزق کی فراوانی سب کچھ نظر آئے۔ بخلاف مومنین اور نیک کاروں کے، کیونکہ وہ معصیت سے اجتناب اور رضا بالقضا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ انکو سکون قلبی عطا کرتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ من عمل صالحا من ذکر او انثیٰ وھو مومن فلنحیینہ حیٰوۃ طیبۃ

(۲) جن گنہگار بندوں کی طرف رحمت خداوندی متوجہ ہوتی ہے اس کو اللہ تعالیٰ فقر و فاقہ اور بلا مصیبت میں مبتلا کر کے عذاب الیم سے نجات دیکر بہشت میں داخل کرنا چاہتے ہیں (مرقاۃ ص ۱۹۹ ج ۹، مظاہر ص ۲۲ ج ۴ ق ۵)۔

بَابُ الشَّفقَةِ وَالرحمة علی الخلق

"المومنون کرجل واحدٌ کی توضیح

قال رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المؤمنون کرجل واحد ان اشتکٰی عَینہ اشتکٰی کلہ وان اشتکٰی رأسہ اشتکٰی کلہ ۔

المؤمنون اگرچہ جمع مذکر ہیں مگر عورتیں بھی اس میں بالتبع شامل ہیں "کرجل واحد" کے ماقبل ایک مضاف محذوف ہے ای کاعضاء رجل واحدٍ" یعنی تمام مومنوں کی ایک ہی ملت ایک ہی معبود ایک ہی رسول ہونے کی بنا پر سب کے سب ایک مرد کے مختلف اعضاء کی طرح ہیں جس طرح ایک عضو کو دکھ پہنچنے سے سارے اعضاء بے چین ہوجاتے ہیں اس کے زوال کا متمنی ہوتے ہیں، مسلمانوں کو باہم اخوت دینی کے لحاظ سے بھی ایسا ہونا چاہیے ۔

الغرض : اس ارشاد کے ذریعہ مومن کی صفت اتحاد اور یگانت کو مضبوط کرنے اور اگر کوئی مسلمان (جس ملک میں بھی ہو) کسی آفت ومصیبت میں گرفتار ہوجائے تو سارے مسلمان اس کے دکھ ورنج میں شریک ہونے اور سب ملکر ان کی تکالیف دور کرنے کی تدبیریں کرنے کا حکم فرمایا ہے، جیساکہ شیخ سعدیؒ نے اس کو نظم میں کہا : ؎

بنی آدم اعضائے یک دیگرند ؛ کہ در آفرینش زیک جوہر اند
چو عضوے بدرد آورد روزگار ؛ دگر عضوہا را نماند قرار

(مظاہر ص ۲۱/ ۴، مرقاۃ)۔

بَابُ حُبٌ فی اللہ ومن اللہ

حبّ فی اللہ سے مراد خدا کی ذات سے جو محبت کیجائے اس میں ریا اور خواہش نفسانی کی آمیزش نہ ہو، حب من اللہ سے مراد کسی سے محبت وتعلق محض رضائے مولیٰ کیلئے ہو،

(مظاہر)

حبِ الٰہی اور حبِ رسول ہی اصل چیز ھے

عن انسؓ قال ما اعددت لها الا انی احب الله ورسوله قال انت مع من احببت

سوال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں اس شخص نے آخرت کی تیاری کے متعلق صرف حبِ الٰہی اور حبِ رسول کو ذکر کیا، دوسری عبادتوں کے تذکرہ بالکل کیوں چھوڑ دیا؟ **جوابات** (۱) اس کی ایک حکمت یہ ہے کہ اس قول سے اپنے عجز وانکساری مقصود تھا۔ (۲) دوسری حکمت یہ ہے کہ حبِ الٰہی اور حبِ رسول ہی اصل چیز ہے اور تمام عبادتیں اس کی لازمی اثر ہوتی ہے گویا اسکا اظہار مقصود تھا۔ (۳) تیسری حکمت یہ ہے کہ جس کو محبت الٰہی اور محبت رسول کی دولت حاصل ہو جائے اس کی دنیاوی اور اخروی نجات میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا۔ قال انت مع من احببت۔ یعنی آپؐ نے فرمایا جس سے تو محبت کرتا ہے اس کے ساتھ ہوگا اور محبّت سے مراد محبّت صادقہ اور عشق حقیقی ہے، اس کی علامت یہ ہے کہ وہی کام کرے جس کا محبوب حکم کرے اور جو محبوب کی خوشنودی کا باعث ہو اور ہر اس کام سے پرہیز کرے جو محبوب کی مرضی کے خلاف ہو، لہٰذا محبّت الٰہی کا دعوی اللہ تعالےٰ کے اوامر و نواہی کی تعمیل میں ہے ....

چنانچہ رابعہ بصریؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں:

؎ تعصی الالٰه وانت تظهر حبه ٭ هٰذا العمری فی القیاس بدیع۔

تم خدا کی نافرمانی اختیار کئے ہو درآنحالیکہ تم اس کی محبت کا دم بھرتے ہو اپنی حیات یا میری قسم یہ چیزیں قیاس میں بھی نہیں آسکتی

؎ لوکان حبك صادقا لاطعته ٭ ان المحب لمن یحب مطیع۔

اگر تمہاری محبّت سچی ہوتی تو یقینا تم اس کی اطاعت کرتے (کیونکہ) محبّت کرنیوالا درحقیقت اپنے محبوب کا فرماں بردار ہوتا ہے۔

(مرقاۃ ص۲۵ ج۹، مظاہر حق ص۱۰ ج۶) ......

بَابُ مَا يُنهىٰ عَنهُ مِنَ التَّهَاجُرِ وَالتَّقَاطُعِ وَاتِّبَاعِ العَوراتِ

تہاجر اور تقاطع بم ترک ملاقات یعنی ایک مسلمان دوسرے مسلمان سے تین دن سے زیادہ سلام وکلام اور ملنا جلنا چھوڑے رکھنا یہ مطلقاً ممنوع نہیں اس لئے ماینہیٰ عنہ کے ساتھ عنوان قائم کیا مثلاً بغض فی اللہ کی حیثیت سے ترک تعلق جائز ہے .....

بدگمانی اور تجسس وغیرہ کی ممانعت | عن ابی ھریرۃ رض قال قال رسول اللہ ص ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گمان سے پرہیز کرو کیونکہ گمان بدتر جھوٹی بات ہے یہاں ظن سے مراد بالاتفاق کسی مسلمان کے ساتھ بلا کسی قوی دلیل کے بدگمانی کرنا ہے ، مثلاً کسی نیک آدمی کسی محفل سے اٹھتے ہوئے اپنے جوتے کے بجائے کسی اور کا جوتا اٹھالے اور اس پر یہ رائے قائم کی جائے کہ وہ چور ہے حالانکہ یہ فعل بھولے سے بھی ہوسکتا ہے یہ بدگمانی ہے لہٰذا یہ حرام ہے اور اکذب الحدیث سے حدیث نفس مراد ہے جو شیطانی اثرات کا نتیجہ ہے اور اس کو مبالغۃً بدترین جھوٹی بات کہی گئی اسی طرح اللہ تعالےٰ کے ساتھ بدگمانی رکھنا کہ وہ مجھے عذاب ہی دے گا یا بلا مصیبت میں رکھے گا یہ بھی حرام ہے .

حدیث میں ہے انا عند ظن عبدی بی یعنی حق تعالےٰ فرماتا ہے کہ اپنے بندے کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کرتا ہوں جیساکہ وہ میرے ساتھ گمان رکھتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن فرض اور بدگمانی حرام ہے ، ظن کی اور بھی تین قسمیں ہیں :-

(۱) واجب (۲) مستحب (۳) مباح اور جائز ، اس کے لئے باری تعالیٰ کا قول : ان بعض الظن اثم کے تحت احکام القرآن مصنفہ ابوبکر الجصاص رح ملاحظہ ہو ۔

قولہ "ولاتحسسوا اور ولاتجسسوا" کی توجیہات تحسّس اور تجسّس دونوں لفظوں کے معنی متقارب ہیں۔ (۱) اخفش نے دونوں میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ تحسّس بالحاء مطلق تلاش اور جستجو کے معنی میں آتا ہے، سورۂ یوسف میں تحسّسوا من یوسف واخیہ" (الآیۃ) اس معنی کیلئے آیا ہے، اور تجسّس بالجیم کسی ایسے امر کی جستجو اور تلاش کو کہا جاتا ہے جسکو لوگوں سے چھپایا ہوا ہو۔ (۲) اور بعض نے کہا اول خیر کے ساتھ اور ثانی شر کے ساتھ خاص ہے چنانچہ جاسوس صاحب سر شر کو کہتے ہیں۔ (۳) بعض نے کہا تحسّس کے معنی کسی کی مدد کے بغیر خود اپنے طور پر ٹوہ لگانا اور تجسّس یہ عام ہے کہ خود یا کسی کی مدد سے دوسرے لوگوں کے عیوب اور احوال و معاملات کی ٹوہ لگانا، بہر حال ان دونوں لفظوں سے مراد یہ ہے کہ دوسروں کے حالات اور معاملات کی ٹوہ نہ لگاتے پھرو۔ یہ حرکت خواہ بدگمانی کی بنا پر کی جائے یا محض اپنا استعجاب دور کرنے کے لئے کی جائے شرعاً ممنوع ہے ایک مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے کے عیوب کی کھوج و کرید کرے اور پردے کے پیچھے جھانک کر کسی کی کمزوریاں معلوم کرنے کی کوشش کرے کیونکہ مخفی خرابیوں اور برائیوں کی اصلاح کا راستہ جاسوسی نہیں ہے بلکہ تعلیم تلقین اور وعظ و نصیحت ہے ...

عمرؓ کا ایک سبق آموز واقعہ اس سلسلے میں عمرؓ کا یہ واقعہ بہت سبق آموز ہے کہ ایک مرتبہ رات کے وقت عمرؓ کسی کے گھر میں گانے کی آواز سنی آپ اس کے دیوار پر چڑھ کر دیکھا کہ وہاں شراب بھی موجود ہے اور ایک عورت بھی، آپ نے پکار کر کہا اے دشمن خدا کیا تو نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ تو اللہ کی نافرمانی کرے گا اور اللہ تعالیٰ تیرے پردہ فاش نہ کرے گا ؟

اس نے جواب دیا "امیر المومنین جلدی نہ کیجئے اگر میں نے ایک گناہ کیا ہے تو آپ نے تین گناہ کئے ہیں، اللہ اور اس کے رسول نے تجسّس سے منع فرمایا تھا اور آپ نے تجسّس کیا، اللہ نے حکم دیا تھا کہ گھروں میں ان کے دروازہ سے آؤ اور آپ دیوار پر چڑھ کر آئے اور اللہ کا حکم ہے کہ دوسرے کے گھروں میں بغیر اجازت نہ جاؤ اور آپ میری اجازت کے بغیر میرے گھر میں تشریف لے آئے، یہ جواب سن کر عمرؓ

اپنی غلطی پر نادم ہوئے اور اس سے فقط یہ وعدہ لیا کہ وہ بھلائی کی راہ اختیار کرے گا ۔ اگر فی الحقیقت تجسّس کی ضرورت پیش آئے مثلاً کسی شخص کے ہاں کوئی شادی کا پیغام بھیجے یا اور کوئی کاروبار، معاملہ کرنا چاہے تو اس وقت اس کی حالات کی تحقیق کر سکتا ہے وغیرہ

قولہٗ وَلَا تَنَاجَشُوا یعنی کھوٹ نہ کرو اور دلالی نہ کرو جھوٹ کو سچ اور سچ کو جھوٹ نہ کرو یا کسی کو کسی کی برائی اور خصومت پر نہ اکساؤ۔

وَلَا تَحَاسَدُوا یعنی آپس میں حسد مت کرو، کسی شخص کی اچھی حالت کا ناگوار گذرنا اور یہ آرزو کرنا کہ یہ حالت اس کی زائل ہو جائے یہ حسد ہے، حسد کا باعث عموماً تکبر و غرور ہوتا ہے یا عداوت و خباثت نفس کہ بلا وجہ خدا کی نعمت میں بخل کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ جس طرح میں کسی کو کچھ نہیں دیتا حق تعالٰے بھی دوسرے کو نہ دے، حاسد کی دنیا و آخرت دونوں برباد ہے۔ ؎

حاسد کو ایک دم نہیں راحت جہاں میں
رنج حسد ہے جان ہے جب جسم میں

وَلَا تَبَاغَضُوا ایک دوسرے سے بغض نہ رکھو یعنی ایسے اسباب کو پیدا کرنے سے احتراز کرو جو بغض اور نفرت کو پیدا کرتے ہیں، بعض نے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ شرعی احکام و مسائل میں خواہشات نفسانی کی بنا پر آپس میں انتشار پیدا نہ کرو اور خود ساختہ افکار و نظریات کو دین میں شامل نہ کرو یہ چیزیں ایک دوسرے سے بغض و نفرت پیدا کرتی ہیں ۔

وَلَا تَدَابَرُوا آپس میں ایک دوسرے کے پیٹھ پیچھے برائی بیان نہ کرو اور ایک دوسرے سے نفرت مت کرو ۔

وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ اِخْوَانًا یعنی تم اللہ کے بندے ہونے کی حیثیت سے آپس میں بھائی بھائی بن کر رہو ۔

(مرقاۃ ص ۲۶ ج ۹، مظاہر حق ص ۲۵ ج ۴، معارف القرآن ص ۱۲۰ ج ۸ وغیرہ) —

"کَادَ الفقرُ اَنْ یکونَ کُفراً" کی تشریح

عن انسؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کاد الفقران یکون کفراً۔

جب کوئی وقوع خبر یقینی طور پر نزدیک ہو تو کاد مستعمل ہوتا ہے لہٰذا حدیث کے معنی یہ ہیں فقر اور تنگدستی قریب ہے کہ کفر کی حد تک پہونچا دے یعنی فقر و افلاس ایسی بری چیز ہے کہ بسا اوقات خدا کے نظام قدرت تک پر اعتراض کرنے لگتا ہے قضا و قدر پر ناراض ہو کر تقدیر الٰہی کا شکوہ کرتا رہتا ہے، بعض وقت غیر اللہ کے سامنے دست سوال پھیلا دیتا ہے، کفار کو مالدار اور خوشحال اور مسلمانوں کو فقر و افلاس کی آزمائش میں دیکھکر اموال و امتعہ کی حرص سے کفر و ارتداد کی طرف مائل ہو جاتا ہے ......

کما قال الشاعر : ؎

کم عاقل عاقل اعیت مذاھبہٗ ؛ وجاھل جاھل تلقاہ مرزوقا،
ھٰذا الذی ترک الاوھام حائرۃ ؛ وصیّر العالم النحریر زندیقاً۔

"بہت سے کامل العقل پر ذرائع معاش دشوار ہو گئے، بہت سے کٹر جاہل جس کو تو نعمت میں لت پت پائیگا یہی وہ چیز ہے جس نے عقلمندوں کو حیران اور ماہر علوم و فنون کو بے دین اور مرتد بنا دیا" ہاں جس مؤمن کا قلب غنی ہے وہ فقر و فاقہ کی آزمائش کی حالت میں بھی صابر و شاکر رہکر آخرت میں پوری کامیابی اور درجۂ علیا کا مالک بن جاتا ہے، نیز صبر و استغفار اور توکل علے اللہ کی بدولت دنیا میں بھی حالات تبدیل ہو جاتی ہیں لہٰذا مؤمن کو چاہیئے کہ دنیا کی تکالیف و مصائب کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کرلے۔

معلوم رہے کہ فقر و افلاس کے مانند مال و دولت کی زیادتی بھی گمراہی کا سبب بنجاتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے، خواہ مالدار رہو یا مفلس ان دونوں کا معتدل طور پر رہنا انسانی زندگی کے لئے خیر الامور اوسطہا کے اصول پر بہتر ہے لہٰذا انسان کی اپنی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ جائز وسائل اور ذرائع کے ذریعہ زندگی کو متوازن بنانے کی کوشش کرے۔

(مظاہر ص ۴۴ ج ۶، مرقاۃ وغیرہ) ۔

بَابُ الرِّفْقِ وَالْحَیَاءِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ

رفق۔ یعنی اپنے ساتھیوں کے حق میں مہربان اور نرم خُو ہونا اور ان کے ساتھ اچھی طرح پیش آنا۔ حَیَاء تغیر و انکساری کی اس کیفیت کا نام ہے جو کسی انسان پر قابل ملامت کام اور عیب کے ارتکاب کے وقت طاری ہوتی ہے، اس لئے کہا جاتا ہے:
"بہترین حیاء وہی ہے جو نفس کو اس چیز میں مبتلا ہونے سے روکے جس کو شریعت نے بری قرار دیا ہے" بقول جنید بغدادیؒ حیا اس حالت وکیفیت کا نام ہے جو حق تعالیٰ کے انعامات لاتحصی پر نظر کرتے ہوئے شکر گذاری کی تقصیرات کیوجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

حُسن خُلق | حُسن خُلق یعنی خوش خلقی، یعنی خاتم النبیین صلے اللہ علیہ وسلم جو اخلاق و آداب و شریعت و طریقت و معرفت دنیا والوں کے سامنے پیش فرمایا، اس کا اتباع اور پیروی کرنا، حضرت عائشہ رضؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق کی بہترین تعریف اس قول میں فرمائی ہے کہ "کان خلقهٗ القراٰن" (مسلم، ابوداؤد، نسائی) "قرآن آپ کا اخلاق تھا"، یعنی رسُول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سامنے محض قرآن کی تعلیم ہی پیش نہیں کی تھی بلکہ خود اس کا مجسّم نمونہ بن کر دکھا دیا تھا'

الحاصل حقوق اللہ کی رعایت کرتے ہوئے خلق اللہ کے ساتھ باادب پیش آنا جس سے رضائے مولیٰ کے ساتھ رضائے خلق بھی ہو جاتی ہے (مرقاة ص۲۸۷، مظاہر ص۶۲)

فاصنع ما شئت کی شرح | عن ابن عباسؓ .. اذا لم تستحي فاصنع ما شئت "

(۱) یہاں فاصنع صیغۂ امر طلب اور حکم کے لئے نہیں بلکہ خبر کے معنی میں ہیں یعنی بُرے کام سے مانع تو حیا تھا جب کسی نے بے حیائی کو شیوہ بنالیا تو وہ جو چاہے کر سکے گا، (۲) یہ امر تہدید اور توبیخ کے طور پر ہے کقولہ تعالیٰ "اعملوا ما شئتم" جب تم نے بے حیائی پر کمر باندھ لی ہے تو جو جی چاہے کرتے پھرو آخر تو ضرور سزا بھگتنی پڑے گی، اور بھی چند معانی ہیں۔ (مرقاة ص۲۹۹، ملاحظہ ہو۔.....

باب الغضب و الکبر

غضب بمعنی غصہ، یعنی خونِ قلب بدلہ لینے کیلئے جوش مارنا، اس کو حق تعالیٰ نے بہت سی مصلحتوں سے انسان کی سرشت میں داخل کیا ہے لیکن اختیار کو بھی اس کے ساتھ ساتھ رکھ دیا ہے کہ جس جگہ غصہ کا کام ہو وہاں کام لے اور جو جگہ غصہ کا کام نہیں وہاں کام نہ لے۔ غصہ فی نفسہ غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اقتضا پر عمل کرنا اختیاری ہے اس لئے اس کا ترک بھی اختیاری ہے اور اختیاری کا علاج بجز استعمالِ اختیار کے کچھ نہیں گو اس میں کچھ تکلف اور مشقت بھی ہو۔

طریق علاجِ غضب | غصہ آنے کے وقت یہ یاد کریں کہ اللہ تعالیٰ کو مجھ نافرمان پر زیادہ قدرت حاصل ہے اگر وہ بھی مجھ سے یہی معاملہ کریں تو میری حالت کیا ہوگی اور یہ سوچیں کہ بدون ارادۂ الٰہی کے کچھ واقع نہیں ہوتا سو میں کیا چیز ہوں کہ مشیت الٰہی سے مزاحمت کروں اور اس حدیث پر عمل کرے کہ اگر کھڑے ہوں تو بیٹھ جائیں اور اگر بیٹھے ہوں تو لیٹ جائیں اور ٹھنڈے پانی سے وضو کرڈالیں اگر اس سے بھی غصہ فرو نہ ہو تو کسی کام میں بالخصوص مطالعۂ کتب وغیرہ میں مصروف ہو جائیں۔

کبر بمعنی بڑائی، یعنی اپنے آپ کو کسی کمال دینی یا دنیوی میں باختیار خود دوسرے سے اس طرح افضل سمجھنا کہ اپنے مقابلے میں دوسرے کو حقیر سمجھے تو اس میں دو چیز ہونگی اول اپنے کو بڑا سمجھنا دوم دوسرے کو حقیر سمجھنا یہ ام الامراض ہے اس سے کفر پیدا ہوتا ہے تکبر ہی سے شیطان گمراہ ہوا۔

علاجِ کبر | اللہ تعالیٰ کی عظمت کو یاد کرے تاکہ اپنے کمالات ہیچ نظر آویں اور اپنے کمالات کو مستعار سمجھے خانہ زاد نہ سمجھے اور جس شخص سے اپنے کو بہتر سمجھتا ہے اس کے ساتھ تواضع اور تعظیم سے پیش آوے۔

حقیقت عُجب اور طریق علاج | کبر کی قریب قریب چیز عجب ہے اسکی حقیقت یہ ہے کہ اپنے کمال کو اپنی طرف نسبت کرنا اور اس کا خوف نہ ہونا کہ شاید سلب ہو جائے، عجب میں دوسروں کو چھوٹا سمجھنے کی قید نہیں ہے باقی سب اجزا وہی ہیں جو تکبر کے ہیں اس کا طریق علاج یہ ہے کہ اس کمال کو عطائے خداوندی سمجھے اور اس کی قدرت کو یاد کرکے ڈرے کہ شاید سلب ہو جاوے اور اپنی ظاہری باطنی لغزش و کوتاہی کو دیکھے تاکہ اپنی بزرگی اور کمال کا گمان پیدا نہ ہو۔

تواضع راہ اعتدال ہے | تکبر کے مقابلہ پر تواضع ہے جو کبر و صغر کے درمیان راہ اعتدال ہے

کیونکہ صغر کہا جاتا ہے اپنے اصل مقام سے بھی نیچے گر جائے اور وہ جس چیز کے دعویٰ کا حق رکھتا ہے اس کو بھی ترک کردے اور تواضع تو یہ ہے کہ اپنے آپ کو نہ حد سے زیادہ بڑھایا جائے اور نہ حد سے نیچے گرایا جائے بلکہ بین بین رکھا جائے ہاں مشائخ کرام کا یہ معمول رہا کہ جب وہ اپنے نفس میں تکبر کا غلبہ دیکھتے تھے تو اس کو زائل کرنے میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ تواضع کے بجائے صغر کا مقام اختیار کرنے کی کوشش کرتے تاکہ آخر الامر نفس تواضع کے مقام پر رک جائے (مرقاۃ ص۳۰/۹ مظاہر ج۴ ص۴ق۴، شریعت وتصوف)

"امثال الذر" کی مختلف توجیہات

عن عمرو بن شعیب قال یحشر المتکبرون امثال الذر یوم القیامۃ فی صور الرجال۔

ذَرٌّ۔ ذُرَّۃٌ کی جمع ہے بمعنی چھوٹی چیونٹی، متکبرین قیامت کے دن چھوٹی چیونٹیوں کی طرح ہو جانے کے اصل مفہوم کیا ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) اس سے متکبرین حشر میں نہایت ذلت وخواری کی حالت میں ہونے کی طرف کنایہ ہے، بعینہٖ چیونٹیوں کی صورتوں پر محشور ہونا مراد نہیں کیونکہ حدیث میں فی صور الرجال کی قید ہے اور چیونٹیوں کا جثہ نہایت صغیر ہونے کی وجہ سے رجال کے تمام اجزاء کے متحمل نہیں ہو سکتا۔ (۲) عبدالحق دہلویؒ فرماتے ہیں حدیث اپنی ظاہری مفہوم پر محمول ہے کہ متکبر لوگ حقیقۃً چیونٹیوں کے جسم کے ساتھ اٹھیں گے البتہ ان کی شکل وصورت انسانی ہوگی، اللہ تعالیٰ کو قدرت حاصل ہے کہ تمام اجزاء اصلی کو ایک چیونٹی کے جثہ میں جمع کر کے تمام مخلوق کے سامنے ذلیل وخوار کرے۔ (۳) ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں جب لوگ اپنی قبروں سے اٹھ کر میدان حشر کی طرف جانے لگیں گے اس وقت اللہ تعالیٰ دوسرے لوگوں کی طرح متکبرین کو بھی تمام اجزاء معدومہ کے ساتھ اپنے پورے جسم میں اٹھا کر لائینگے لیکن میدان حشر میں وہ چیونٹیوں کی طرح ہو جائیں گے اور ان کی صورت مردوں کی سی رہے گی۔ (۴) جب متکبرین حساب کتاب کی جگہ میں آئیں گے تو عذاب الٰہی کی ہیبت و دہشت کے سبب اس قدر گھٹ جائینگے کہ ان کے جسم چیونٹیوں کی طرح معلوم ہونگے جیسے دوسرے گنہگار کتے، سور، گدھے وغیرہ کی شکلوں میں تبدیل ہو جانا احادیث سے ثابت ہے، واللہ اعلم بالصواب (مرقاۃ ص۳۱/۹ مظاہر ص۱/۴۷)

بابُ الظلم

ظُلم کے معنیٰ لغوی کسی چیز کو بے موقع اور بے محل رکھنا اور بے انصافی کرنا، اور معنیٰ شرعی یہ ہے،

کہ بلاعذر شرعی حدود شرعیہ سے تجاوز کرنا اور معنیٰ عرفی ناحق دوسرے کے نفس ، مال عزت اور آبرو پر حملہ کرنا ،

ظلم سے مراد شرک ہے، نہ کہ مطلق گناہ | عن ابن مسعود رض فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس ذاك انما هو الشرك یعنی صحابہ کرام نے ظلم کے معنی مطلق معصیت سمجھ کر اَیُّنَا لم یظلم نفسہ (ہم میں ایسا کون شخص ہے جس نے اپنے نفس پر ظلم نہیں کیا) کہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رض کے سامنے واضح فرمایا کہ ظلم سے مطلق گناہ مراد نہیں بلکہ شرک مراد ہے کما قال اللہ تعالیٰ حکایۃً عن لقمان ع ان الشرك لظلم عظیم (لقمان آیت ۱۳) صحابہ کرام نے ظلم کو مطلق معصیت پر حمل کرنے کا منشا یہ ہے کہ قول باری تعالیٰ ولم یلبسوا ایمانهم بظلم (الانعام آیت ۸۲) میں ظلم نکرہ مع التنوین مستعمل ہونے کے سبب عمومیت اور اطلاق پر دال سمجھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ نکرہ مع التنوین تعظیم کے لئے ہے نہ کہ عمومیت کے لئے یعنی ظلم عظیم جو شرک ہے وہی مراد ہے لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم عظیم یعنی کسی مشرکانہ عقیدہ سے آلودہ نہ کئے ہوں صرف ان ہی کیلئے امن ہے اور وہی راہ راست پر ہیں ۔

سوال | ایمان کے ساتھ شرک ملحوظ ہونا کس طرح ممکن ہے حالانکہ ایک دوسرے کا ضد ہے ۔

جوابات | (۱) بعض صورتوں میں ایمان کے ساتھ شرک ملحوظ ہونا ممکن ہے جیسے کوئی شخص اللہ پر ایمان لائے لیکن وہ شرک فی العبادۃ میں مبتلا رہے (۲) یا زبانی طور پر ایمان لائے اور قلبی طور پر شرک کرے جو کہ منافقین کے خواص سے ہے (۳) الحاصل اجتماع ضدین دو حیثیت سے ہوا لہٰذا یہ ممکن ہے ، اس سے واضح ہوتا ہے کہ آیت میں ایمان سے معنیٰ لغوی مراد ہیں نہ کہ معنیٰ شرعی کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے ایمان کہا جاتا ہے ۔ شرک فی الذات ، شرک فی الصفات اور شرک فی العبادۃ تینوں قسموں سے پاک ہونا ۔

بَابُ الامر بالمعروف

معروف بمعنی ہر نیک کام ، امام راغب رح اصفہانی نے لکھا ہے معروف ہر وہ فعل جس کا حسن عقل یا شرع یا دونوں سے معلوم ہو اس کا مقابل لفظ منکر ہے بمعنی ہر وہ فعل جس کی قباحت عقل یا شرع یا دونوں سے

معلوم ہو، اس سے امر بالمعروف کے معنی اچھے کام کی طرف بلانے کے اور نہی عن المنکر کے معنی بُرے کام سے روکنے کے ہوگئے، یہ تعلیمات اسلامی کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کے معنی لوگوں کو بھلائیوں کا حکم دینا اور برائیوں سے روکنا، صاحب مشکوٰۃ نے امر بالمعروف پر اکتفا کیا کیونکہ ضمناً اس سے نہی عن المنکر کے مفہوم بھی ادا ہو جاتا ہے۔

امر بالمعروف فرض کفایہ ہے | عن ابی سعید ن الخدریؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من رای منکم منکرًا فلیغیرہ بیدہ الخ اس حدیث میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کی ادائیگی کی جو ترتیب ذکر کی گئی یہ ترتیب شرعًا وعقلاً محمود ہے قرآن و حدیث اور اجماع امت سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض کفایہ ہونا ثابت ہوتی ہے ہاں بعض صورتوں میں فرض عین بھی ہو جاتی ہے مثلاً بیوی یا بیٹی کسی برائی کا ارتکاب کرے تو اس برائی کو ختم کرنے کا فریضہ شوہر اور باپ پر عائد ہوگا۔

اضعف الایمان کی تشریحات | قولہ وذٰلک اضعف الایمان (۱) یعنی کسی مسلمان سے اگر غیر مشروع کام سرزد ہو جاوے تو دوسرے مسلمان زبردستی سے اس کو اس کام سے باز رکھنے کی کوشش کرے بشرطیکہ اس پر قادر ہو اگر اس پر قدرت نہ ہو تو وعظ ونصیحت کے ذریعہ یہ فریضہ ادا کیا جائے اگر ایسی حالت ہو کہ زبانی انکار بھی مشکل ہو تو صرف دل سے اس کو بُرا جانے، "وذٰلک اضعف الایمان" کا مطلب یہ ہے کسی منکر کو دل سے بُرا جاننا یہ ایمان کا بالکل آخری درجہ ہے۔

(۲) یا کہا جائے کہ جو شخص کسی بُرائی کو محض قلبی طور پر برا جاننے پر اکتفا کرتا ہے وہ اہل ایمان میں سب سے کمزور اور ضعیف فرد ہے اگر وہ قوی الایمان ہوتا تو جان جائے یا رہے ہاتھ یا زبان سے ضرور مقابلہ کرتا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے بہترین جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔

(۳) پہلا جملہ کے مخاطب امراء وحکام اور دوسرا جملہ کے مخاطب علماء کرام ہیں اور تیسرا جملہ کے مخاطب عامۃ المسلمین ہیں (مرقاۃ ص۳۲۹ ج۹، مظاہر ص۱۷۵ ج۴)

حدود اللہ کے متعلق مختلف اقوال | عن النعمان بن بشیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مثل المدھن فی حدود اللہ والواقع فیھا الخ مدھن بہ نرمی برتنے والا "یعنی اللہ تعالیٰ کے حدود میں نرمی اور سستی کرنے والے، اب حدود اللہ کے مراد کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) شریعت نے جن معاصی پر حدود مقرر کئے ہیں (مثلاً شرابی کو کوڑے مارنا) انکو جاری کرنے میں سستی کرنا (۲) حدود سے مطلق معاصی مراد ہیں یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کی انجام دہی میں کوتاہی کرنا۔

مداہنت اور مداراۃ کے مابین فرق

لغۃً مدارات کے معنی مداہنت کے قریب ہیں لیکن عرفاً فرق یہ ہے مداہنت کہی جاتی ہے کسی منکر اور ناجائز امر کو دیکھ کر اس کو ختم کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود کسی غرض دنیوی یا احکام دین کی بے پروائی کی بنا پر اس سے نہ روکنا۔ مدارات کہی جاتی ہے دین کی حفاظت اور مصالح وقت کی رعایت کرتے ہوئے منکرات کو دفع کرنے سے سکوت اختیار کرنا، مدارات محمود ہے اور مداہنت مذموم اور ناجائز ہے۔

حدیث الباب کی مثال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بے حیا اور بد اخلاق لوگ اپنے نفس کی گندگیوں کو علانیہ پھیلانے لگے اور اچھے لوگوں اپنی انفرادی اچھائی پر قانع ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ذریعہ سے بد اخلاقی اور برے کاموں سے باز رکھنے کے لئے کوشش نہ کرے تو نزول عذاب کے وقت مجموعی طور پر پوری سوسائٹی کے لوگ مبتلائے عذاب ہو کر ہلاک ہونگے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے واتقوا فتنۃً لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصّۃً (الانعام آیت ۲۵) "بچو اس فتنے سے جس کی نحوست مخصوص طور پر صرف ان لوگوں تک محدود نہ رہے گی جنہوں نے تم میں سے گناہ کیا ہو" یعنی شخصی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے تمہارے زندگی بسر کرنا ہے لہذا اگر ان برائیوں کو جو سوسائٹی میں پھیلی ہوئی ہیں اس کو برداشت کرتے رہو گے تو اس سے فتنۂ عام برپا ہوگا جس کی آفت سب کو لپیٹ میں لے لے گی خواہ بہت سے افراد اس میں ایسے بھی موجود ہو جو اپنی ذاتی زندگی میں بھلائی ہی کئے ہوئے ہوں (مرقاۃ ص۲۳۱ مظاہر وغیرہ)۔

بمقتضئ زمانہ امر بالمعروف سے باز رہنے کا حکم

عن ابی بکرن الصدیقؓ قال یا ایھا الناس انکم تقرؤن ھذہ الآیۃ۔ یا ایھا الذین امنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم (مائدہ آیت ۵)۔

یہ بات قرآن کریم کی بے شمار تصریحات کے خلاف ہونے کی وجہ سے کچھ لوگوں کو شبہات پیش آئے تھے، صدیق اکبرؓ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس آیت کو عموم پر حمل کرتے ہوئے امر بالمعروف نہی عن المنکر سے باز رہتے ہو حالانکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتے ہوئے سنا ان الناس اذا راؤ منکرًا فلم یغیروہ یوشك ان یعمھم اللّٰہ بعقاب یعنی جب لوگ کسی خلاف شرع امر کو دیکھیں اور اس کی اصلاح کی کوشش نہ کریں تو بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عذاب میں سب کو لپیٹ لے، لہٰذا یہ آیت ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے بالکل انکار کرتے ہیں اور ہزار بار سمجھانے کے باوجود اپنی ضلالتوں سے باز نہیں آتے اس وقت انکی اصلاح کی بے فکری سے تمہارا کچھ نقصان نہیں (۲) یہ آیت زمانۂ قرب قیامت کے ساتھ متعلق ہے جس پر سامنے آنے والی ابو ثعلبہؓ کی روایت دال ہے حتی اذا رأیت شُحًّا مطاعًا وَھَوًی متّبعًا الخ یہاں تک کہ جب تم بخل کو دیکھو کہ لوگ اس کا اتباع کرنے لگے ہیں جب تم خواہشات نفس کو دیکھو کہ لوگ اس کے غلام بن گئے الغرض جس زمانہ میں ہر قسم کی برائیوں کا عروج ہوگا اس وقت اصلاح کی فکر ہی بے سود ہے (۳) یا ان لوگوں کے متعلق یہ ارشاد ہے جو ہر وقت دوسری کی ضلالتوں اور عیوب کی تلاش میں منہمک رہتے ہیں ان کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ خود کیا کر رہا ہے یعنی اولاً فکر اپنے عقائد و اعمال اور اخلاق کی ہونی چاہیئے کہ وہ کہیں خراب نہ ہو اور وہ خود راہ راست سے نہ بھٹک جائے (۴) سعید بن جبیرؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے کہ تم اپنے واجبات شرعیہ کو ادا کرتے رہو جن میں جہاد اور امر بالمعروف بھی داخل ہے یہ سب کچھ کرنے کے بعد بھی جو لوگ گمراہ رہیں تو تمہیں کوئی ضرر نہیں قرآن کریم کے الفاظ "اذا اھتدَیتم" میں اگر غور کریں تو تفسیر خود واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تم راہ پر چل رہے ہو تو دوسروں کی گمراہی تمہارے لئے نقصان دہ نہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص امر بالمعروف کے فریضہ کو ترک کر دے وہ راہ پر نہیں چل رہا (مرقاۃ ص ۲۲۳/۹، معارف القرآن ص ۲۵۱/۳ وغیرہ) ۔

کتابُ الرّقاق

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں رقاق یہ رقیق کی جمع ہے بم نرم دل آدمی ، علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں یہاں رقاق سے ایسی کلمات مراد ہیں جن کے سننے سے دل میں نرمی پیدا ہو اور دنیا سے زہد و بے اعتنائی اور آخرت کی طرف رغبت پیدا ہو ۔

"الدنیا سجن المؤمن" کی تشریحات

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الدنیا سجن المؤمن وجنۃ الکافر ۔

(۱) دنیا مؤمن کے لئے قید خانہ باعتبار ان ریاضات اور مصائب اور شدائد کے ہے جو ایماندار کو دنیا میں پہنچتی رہتی ہیں اور کافر کے لئے جنت ان خواہشات وشہوات اور لذات اور تنعم کے لحاظ سے ہے جس کی وجہ سے وہ کافر مزے میں اتراتے پھرتے ہیں (۲) حقیقی مؤمن کے لئے فضائے دنیا جتنی بھی وسیع ہو اور ناز ونعمت وراحت جتنی بھی زیادہ ہو وہ اس کے لئے آخرت کے مقابلہ میں تنگ وتاریک اور قید خانہ کے مانند ہے کیونکہ وہ اس فضا سے نکل کر عالم ملکوت ، جبروت ، لاہوت میں جولانی کرنا چاہتا ہے ۔

ے ای طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی ؛ جس رزق سے آتی ہے پرواز میں کوتاہی

(۳) حضرت حسن رضؓ گھوڑے پر سوار ہو کر جا رہے تھے راستہ میں ایک یہودی سے ملاقات ہوئی جو فقر وفاقہ اور قسم بقسم کی تکالیف میں مبتلا تھے تو اس نے حضرت حسنؓ سے دریافت کیا کہ آپ کے نانا جان (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی حدیث الدنیا سجن المؤمن وجنۃ الکافر آپ کے حال اور میری حال پر کس طرح چسپاں ہوتا ہے ؟ تب حضرت حسنؓ نے جواب دیا کہ ایماندار کو آخرت میں جو ما لاعین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر راحتیں اور نعمتیں ملیں گی اس کی بنسبت دنیا کی زندگی میں جو کچھ بھی ملے اگرچہ بادشاہت بھی ہو قید خانہ کے مشابہ ہے اور کافر کے لئے جہنم کی دھکتی آگ اور طرح طرح کی عذابوں سے ایک ادنیٰ عذاب بھی پوری دنیا اور اس کی ہر قسم کے مصائب و شدائد کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے تو آخرت کی سزا وعقاب کے مقابلہ میں دنیا اس کے لئے بمنزلہ بہشت ہے اگرچہ دنیا میں انگنت تکالیف جھیلتے رہے (مرقاۃ ص ۳۴۷ ج ۹ . مظاہر حق ص ۴ ج ۸) ۔

باب الفقراء وما كان من عيش النبي صلى الله عليه وسلم

فقراء، یہ فقیر کی جمع ہے بمعنی بھکاری، محتاج، شریعت اسلامیہ کے رو سے وہ شخص فقیر ہے جس کے پاس صرف ایک دن کا کھانا ہو، اور مسکین وہ ہے کہ جس کے پاس بقدر نصابِ زکوٰۃ کا مال نہ ہو۔ بعض نے اس کے برعکس کہا، ہاں استعمال میں ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔

غنی شاکر افضل ہے یا فقیر صابر

(۱) شارحِ بخاری مہلبؒ وغیرہ فرماتے ہیں غنی شاکر افضل ہے (۲) اکثر علماء ومشائخ فرماتے ہیں فقیر صابر افضل ہے۔

دلائل فریق اوّل

(۱) عن سعد رضؓ قال قال رسول اللہ علیہ وسلم ان اللہ یحب العبد التقی الغنی الخفی (مسلم، مشکوٰۃ ص۴۴۵)

یعنی جو بندہ متقی غنی، گوشہ نشین ہو اللہ تعالیٰ اس کو بہت پسند کرتا ہے یہ حدیث متقی غنی شاکر کی افضلیت پر دال ہے (۲) ابوہریرہ رضؓ کی طویل حدیث میں اغنیاء کے متعلق حضورؐ نے فرمایا ذٰلك فضل اللہ یؤتیہ من یشاء، مال و دولت اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جس کو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔

(۳) کاد الفقر ان یکون کفرًا (مشکوٰۃ) (۴) فقیروں کے مانند شکرگزار مالدار دوسرے فرائض وواجبات کی آدائیگی کے بعد مالی عبادات زیادہ کرتا ہے، زکوٰۃ دیتا ہے، حج کرتا ہے اور اپنی خویش و اقارب کی خبرگیری کرتا ہے، اور نفلی صدقات وخیرات دیتا ہے جن کے فضائل بہت زیادہ ہیں فقراء اس سے محروم ہیں لہٰذا غنی شاکر افضل ہونا چاہیئے۔

دلائل فریق ثانی

(۱) عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللھم احینی مسکینا وامتنی مسکینا واحشرنی فی زمرۃ المساکین (ترمذی، مشکوٰۃ ص۴۴۷) (۲) الفقر فخری وبہ افتخر (مرقاۃ ص۱۲/۱) اس حدیث میں فقر و فاقہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز فرما رہے ہیں (۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم بتوسل فقراء مہاجرین اللہ تعالیٰ سے فتح کی درخواست کرئے چنانچہ اللھم انصرنا علی الاعداء بعبادك الفقراء المهاجرين (مرقاۃ ص۱۲/۱) فضیلت وشرافت فقر پر صریح دال ہے ؎ شاہاں چہ عجب گر بہ نوازند گدارا۔

(۴) قولہ تعالیٰ کلا ان الانسان لیطغیٰ ان راٰہ استغنی (علق آیت ۶-۷)

یعنی مال و دولت جب حاصل ہو جائے وہ انسان شاکر ہونے کے بجائے وہ سرکشی پر اتر آتا ہے اس طرح دوسری آیت میں ہے "ولو بسط اللہ الرزق لبغوا" ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوا غنی پر اپنے آپ کو سنبھالنا اکثر وقت مشکل ہو جاتا ہے بخلاف فقر کے لہذا فقر و فاقہ افضل ہونا چاہیے۔

دونوں فریق کے دلائل کے مابین تطبیق

ان دلائل میں بعض روایت تو ضعیف بھی ہے مثلاً فریق اول کی دلیل "کاد الفقر ان یکون کفرًا" کے متعلق اولاً محدثین فرماتے ہیں یہ تو یقینی طور پر ضعیف ہے ثانیاً اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کا محمل قلبی فقر و افلاس پر ہے نہ کہ معاشی فقر و افلاس، اور فریق ثانی کی دلیل الفقر فخری الخ کے متعلق ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ نے لکھا ہے یہ حدیث بالکل بے اصل ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے اور دوسرے دلائل کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی خاص وجہ کی بنا پر فقر کی افضلیت حاصل ہو سکتی ہے اور دیگر وجہ سے غنا کو افضل کہا جا سکتا ہے اختلاف وجوہ کی بنا پر ایک ہی چیز کبھی افضل ہو سکتی ہے اور کبھی مفضول، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں معدودے چند انبیاء کے علاوہ تمام انبیاء وصحابہؓ فقراء ہونا، فقر صابر کی افضلیت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم (مرقاۃ ج۱۰ ص۲، مظاہر ج۳ ص۹)

"باربعین خریفا اور بخمس مائۃ عام" کے مابین تعارض

عن عبد اللہ بن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الفقراء المهاجرين يسبقون الأغنياء يوم القيامة الى الجنة باربعين خريفًا، اس سے معلوم ہوتا ہے فقراء اغنیاء سے چالیس سال پہلے جنت میں داخل ہونگے اور فصل ثانی کی پہلی روایت عن ابی هريرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء بخمس مائة عام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقراء اغنیاء سے پانچسو ۵۰۰ سال قبل جنت میں داخل ہونگے ۔ فوقع التعارض

وجوہ تطبیق

(۱) ان دونوں حدیثوں سے تکثیر مراد ہے نہ کہ تحدید (۲) حدیث ابن عمرؓ میں اغنیاء سے اغنیاء مہاجرین مراد ہیں اور حدیث ابو ہریرہؓ میں اغنیاء غیر مہاجرین مراد ہیں (۳) پہلے چالیس سال کی وحی آئی تھی پھر مزید تسلی و فضیلت پر پانچسو ۵۰۰ سال کی وحی آئی (۴) فقراء میں صبر و رضا اور شکر وغیرہ۔

فرقِ مراتب کی حیثیت سے چالیس سال سے پانچسو ۵۰۰ سال تک ہوگا (مرقاۃ صہ ۱۱)

حضورؐ کے یہودی سے قرض لینے کی حکمت کیا تھی؟

عن انسؓ ولقد رھن النبی صلی اللہ علیہ وسلم درعالہ بالمدینۃ عند یھودی واخذ منہ شعیرا لاھلہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسلمان کے بجائے یہودی سے قرض لینے کی متعدد حکمتیں ہوسکتی ہیں

(۱) مسلمان پر آپ کا فقر و فاقہ کا حال ظاہر نہ ہو کیونکہ اس پر واقفیت ہونے سے مسلمان آپؐ کی ضروریات زندگی کو پورا کرنے میں کوشش کرتے رہے گا یہ حضرتؐ کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔

(۲) یہ کمال احتیاط کے پیش نظر تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت سے کسی قسم کے اجر و معاوضہ کا طلبگار نہیں کما قال اللہ تعالیٰ وما اسئلکم علیہ من اجر ان اجری الا علی رب العٰلمین (الشعراء) یہاں تک کہ آپ قرض ہی کی صورت میں بھی کوئی مالی فائدہ حاصل کرنے کو گوارا نہیں فرمایا

ادخار اور عدم ادخار کے مابین تعارض

ولقد سمعتہ یقول ما امسی عند ال محمد صاع بر ولا صاع حَبٍّ وان عندہ لتسع نسوۃ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نو ۹ بیویاں ہونے کے باوجود آئندہ کل کے لئے گھر میں رات کو ذخیرہ جمع نہیں کیا جاتا تھا، اور دوسری حدیث میں ہے انہ صلی اللہ علیہ وسلم ادخر نفقۃ سنۃ لعیالہ، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کے لئے بقدر کفایت ایک سال کی خوراک دیکر بطور ذخیرہ جمع رکھتے تھے، فوقع التعارض

وجوہ تطبیق

(۱) حدیث الباب ابتداء زمانۂ اسلام پر محمول ہے حدیث ثانی زمانۂ فتوحات اسلام پر محمول ہے (۲) حدیث الباب سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے واسطے ذخیرہ نہیں کرتے تھے اس وقت "ال محمد" میں جو ال ہے زائد ہے لہذا ازواج مطہرات کے لئے ذخیرہ کرنا اس بات کے منافی نہیں۔

اموال کا ذخیرہ کرنا جائز ہے

اموال کا ذخیرہ کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) کمیونسٹ کے نزدیک یہ جائز نہیں (۲) جمہور صحابہ، تابعین اور تمام علماء کے نزدیک یہ جائز ہے بشرطیکہ تمام حقوق واجبہ ادا کرے۔

دلائل فریق اول (۱) حدیث الباب ہے (۲) قولہ تعالیٰ والذین یکنزون الذهب والفضة ولاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب علیم (توبہ آیت ۳۴)
یہاں سونا چاندی جمع رکھنے والے کے لئے عذاب الیم کی سزا کی خبر دی گئی ہے لہٰذا مال کا ذخیرہ کرنا جائز نہ ہونا چاہئے (۳) جلیل القدر صحابی ابوذر غفاریؓ اس کو ناجائز قرار دیتے تھے اور وہ اپنے اس عقیدہ پر اٹل رہنے کی وجہ سے عثمانؓ نے بمشورہ صحابہ مدینہ کے تین میل فاصلہ پر واقع "ربذہ" جگہ میں انکو بھیجدیا تھا اور وہاں انکا انتقال ہوا (۴) عن عمرؓ اتی ابوبکرؓ بکل مال عنده فقال ما ابقیت لاهلك فقال ابقیت لهم الله ورسوله (ترمذی، مشکوٰۃ ص ۵۵۶/۲) صدیق اکبرؓ جنگ تبوک میں تمام مال دے دیا۔ شاعر نے اس کو اسطرح بیان کیا

؎ پروانہ کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس ÷ صدیق کے لئے اللہ و رسول بس

دلائل فریق ثانی (۱) اگر مطلقاً مال جمع کرنا جائز نہ ہو تو شریعت کے بہت احکام بیکار ہو جائے گا زکوٰۃ اور حج کی فرضیت ختم ہو جائیگی احکام میراث کی ضرورت نہیں رہے گی (۲) اس طرح قرآن و حدیث میں والدین، اقربین اور دوسرے رشتہ داروں کے متعلق جتنے حقوق مالیہ کا تذکرہ ہیں سب معطل ہو جائے گا۔

جوابات (۱) حدیث الباب سے ذخیرہ رکھنے کے متعلق جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ وہ ابتداء اسلام پر محمول ہے (۲) آیت قرآنی میں جو وعید آیا وہ تو بالاتفاق زکوٰۃ نہ دینے والے کے لئے ہے نہ کہ مطلق عدم انفاق پر نیز لاینفقونها کی ضمیر بالاتفاق فضہ کی طرف راجع ہے (۳) ابوذر غفاریؓ فرماتے تھے کہ سب مال اللہ کے واسطے مسکینوں اور فقیروں کو صدقہ کردے اس سے کمیونسٹ کا استدلال کس طرح صحیح ہو؟ وہ تو مسکینوں کے بجائے حکومت کے افسروں کو تمام اموال کے مالک بنا دیکر خود حیوان بن کر رہنے کا قائل ہے
(۴) ابوذر غفاریؓ اس مسئلہ میں متشدد اور منفرد تھے یہ جمہور صحابہ و تابعین کے خلاف ہے لہٰذا قابل استدلال نہیں (۵) صدیق اکبرؓ تو اعلیٰ درجۂ توکل پر فائز ہونے کی وجہ ایسا کیا

نیز وہ صدقۂ نافلہ تھا کمیونسٹ اس سے واجب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

الحاصل شریعت میں سرمایہ دار بننا بھی منع ہے، تمام اموال اللہ کے راستہ میں دیکر خود محتاج بنجانے کی ممانعت بھی ہے بلکہ معتدل راستہ اختیار کرنا چاہیئے تاکہ دوسروں کے سامنے دست درازی کرنا بھی نہ پڑے اور محتاجوں اور تنگدستوں کی حاجت برآری بھی ہو۔

بابُ الامل والحرص

امَل بفتح و بسکون میم بم امید کرنا جمع امال ہے یعنی موت اور توشۂ آخرت کی تیاری سے غافل ہوکر امور دنیا کے متعلق لمبی امید باندھنا کما قال اللہ تعالیٰ ذرھم یأکلوا ویتمتعوا ویلھھم الامل فسوف یعلمون (حجر آیت ۳) کھانے پینے کو اصل مشغلہ بنالینا اور دنیا وی عیش وعشرت کے سامان میں پڑکر موت سے بے فکر ہوکر طویل منصوبوں میں لگے رہنا کفار ہی سے ہوسکتی ہے اعلاء کلمۃ اللہ اور تکثیر اعمال کے لئے اگر کوئی درازی حیات کی امید کرے تو یہ بالاجماع محمود ہے جیساکہ درج ذیل حدیث میں ہے عن ابی بکرۃ رض ان رجلاً قال یارسول اللہ ایُّ الناس خیر قال من طال عمرہ وحسن عملہ (مشکوٰۃ ص۴۵۰)

حرص بم لالچ کرنا، اس کا تعلق نیک آرزو سے بھی ہوسکتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ ان تحرص علی ھداھم (نحل آیت ۳۷)

"اگر آپ طمع کرے ان کو راہ پر لانے کی" اکثر وقت مال وغیرہ کے ساتھ قلب کا مشغول ہونے کے معنی پر اطلاق ہوتا ہے یہ حرص تمام بیماریوں کا جڑ ہے کیونکہ اس کی وجہ سے جھگڑے، فسادات ہوتے ہیں مقدمہ بازیاں ہوتی ہیں۔ عارفین کا قول ہے کہ تمام اخلاق رذیلہ کی اصل کبر ہے اور کبر ہوسِ جاہ ہی کا نام ہے پس کبر کا منشا بھی حرص ہوا۔ حریص کی ہوس کے پیٹ کو مٹی کے سوا کوئی چیز نہیں بھر سکتی ہے کیونکہ ایک آرزو ختم نہیں ہوتی کہ دوسری شروع ہوجاتی ہے۔

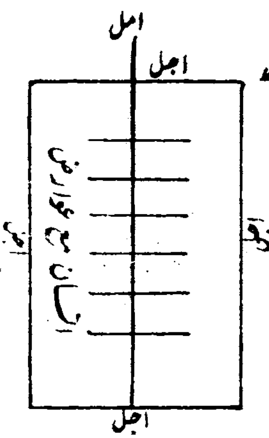
حرص کے طریق علاج خرچ کو گھٹائے تاکہ زیادہ آمدنی کی فکر نہ ہو اور آئندہ کی فکر نہ کرے کہ کیا ہوگا اور یہ سوچے کہ حریص و طامع ہمیشہ ذلیل رہتا ہے۔

خطّ النبیؐ خطاً مربعاً کی توضیح س۔ اتحاد المدارس مشکوٰۃ ۱۴۱۳ھ ترمذی + وفاق المدارس ۱۴۱۲ھ

عن عبد اللہ بن مسعود رض قال خط النبی

صلی اللہ علیہ وسلم خطًا مربعًا وخط خطًا فی الوسط خارجًا منہ وخطّ خططا صغارا الیٰ ھذا الذی فی الوسط من جانبہ الذی فی الوسط فقال ھذا الانسان وھذا اجلہ محیط بہ وھو الذی ھو خارج املہ وھذہ الخطط الصغار الاعراض الخ (بخاری، ترمذی ص۲۴ ج۲)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ہمیں سمجھانے کیلئے) چار خط کھینچ کر ایک مربع بنایا پھر اس مربع کے درمیان ایک اور خط کھینچا جو مربع سے باہر نکلا ہوا تھا اسکے بعد آپؐ نے اس درمیانی خط کے اس حصّہ کی طرف کہ جو (مربع کے) خطوں کے درمیان تھا چھوٹے چھوٹے کئی خطوط کھینچے پھر فرمایا درمیانی خط کا یہ حصّہ کہ جو مربع کے خطوط کے درمیان ہے گویا انسان ہے اور یہ خط (کہ جس نے چاروں طرف سے مربع بنا رکھا ہے) اس انسان کی موت ہے یعنی مربع چاروں خطوط گویا اس کی موت کا وقت اور اس کی آخری حد ہے جس نے چاروں طرف سے اس کو گھیر رکھا ہے اور درمیانی خط کا یہ حصّہ کہ جو مربع سے باہر نکلا ہے وہ انسان کی آرزو اور تمنا ہے اور درمیانی خط کے اندرونی حصّہ پر جو یہ چھوٹے چھوٹے خطوط ہیں وہ عوارض یعنی آفات وحوادثات ہیں۔ حدیث کا حاصل یہ ہے کہ انسان دور دراز کی امیدیں اور آرزوئیں رکھتا ہے اور اس وہم میں مبتلا ہوتا ہے کہ اس کی وہ امیدیں کبھی نہ کبھی پوری ہونگی حالانکہ حقیقت میں وہ ان امیدوں سے بہت دور اور اپنی موت سے بہت قریب ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی امیدوں کی منزل تکمیل تک پہنچنے سے پہلے موت کی آغوش میں پہنچ جاتا ہے۔



ان خطوط کا نقشہ شارحین حدیث نے اسکا نقشہ اسطرح نقل کی ہے، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ مربع کی درمیانی خط میں جو چھوٹے چھوٹے خطوط ہیں انکی تعداد سات ہونی چاہئے کیونکہ اول تو حضورؐ کی زبان سے سات عدد بہت صادر ہوتا تھا دوسرے سات کے عدد سے انسان کے ساتوں اعضائے جسم کی طرف اشارہ ہوتا ہے مرقاۃ ص۲۶ ج۱ اور ترمذی ص۲۴ ج۲ کے حاشیہ میں جو نقشہ نقل کی ہے وہ واضح نہیں ہے (مظاہر حق ص۴۳ ج۴ ق۹)

بَابُ البکاءِ وَالخوف

بکاء بمعنی آنسوں بہانا اگر یہ مد کے ساتھ بکاء ہو تو بمعنی آواز کے ساتھ رونا، خوف بمعنی ڈرنا یہ ایک خاص کیفیت کا نام ہے جو انسان کو پیش آتی ہے یہاں ان دونوں سے مراد آخرت کے عذاب اور اللہ تعالیٰ کے عقاب وعتاب سے ڈرنا اور ان چیزوں کے خوف سے رونا گڑگڑانا ہے۔

"مایفعل بی ولا بکم" کی توجیہات

س، اتحاد المدارس، مشکوۃ ۱۴۱۳ھ

عن ام العلاء الانصاریۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ادری واللہ لا ادری وانا رسول اللہ مایفعل بی ولا بکم، اس کی مختلف توجیہات ہیں (۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دنیاوی زندگی کے بارے میں مجھے کچھ معلوم نہیں کیا مجھے بھوکا رکھا جائیگا، یا شکم سیر اور سیراب کیا جائیگا یا پیاسا رکھا جائیگا، تنگی کی زندگی گزارونگا یا خوشحالی کی، اس طرح تمہاری دنیاوی زندگی کے متعلق بھی معلوم نہیں، اخروی انجام کے بارے میں بھی مجھے تفصیلی معلومات نہیں کیونکہ اس طرح کے احوال کا تعلق غیب سے ہے اور عالم الغیب تو اللہ ہی ہے البتہ اجمالاً اتنا ضرور جانتا ہوں کہ انبیاء کرام کی عاقبت بخیر ہے۔ ملا علی قاریؒ نے اسی احتمال کو صحیح قرار دیا (۲) عثمان بن مظعونؓ کی وفات کے بعد انکی بیوی نے کہا عثمان تمہیں جنت مبارک ہو کہ تمہارا انجام بخیر ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غیبی حکم اور غیر موزون بات زبان سے نکالنے پر ان کو سرزنش میں مبالغہ کرتے ہوئے واللہ لا ادری الخ کو ارشاد فرمایا (۳) مجھے معلوم نہیں کہ میرا انتقال بصورت موت ہوگا یا بصورت قتل اور مجھے یہ بھی علم نہیں کہ امم سابقہ کی طرح تم پر عذاب نازل ہوگا یا نہیں اس سے مقصد اصلی اپنی ذات سے نفئ علم غیب کرنا ہے (۴) یہ ارشاد لیغفرلك اللہ ماتقدم من ذنبك وما تأخر (فتح آیت ۲) کے نزول سے قبل کا ہے چنانچہ پہلے تو عاقبت کے بارے میں ابہام تھا مگر آیت نازل ہونے کے بعد یہ ابہام دور ہوگیا اور تعیین کے ساتھ یہ معلوم ہوگیا کہ آپؐ کی عاقبت بخیر ہے لہٰذا حدیث الباب اور اس قسم کی دوسری احادیث سے یہ مطلب لینا ہرگز جائز نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنے انجام کے متعلق متردد تھے کیونکہ آپؐ کو مقام محمود ملنا اور آپؐ اللہ کے بعد تمام مخلوق میں افضل ہونا اور اوّل شافع اور اوّل مشفع ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے

(مرقاۃ ص۱۰، مظاہر حق ص۱۱۱ ج۴)

باب الانذار والتحذیر

مشکوٰۃ میں "باب" کا لفظ لکھا ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ باب گذشتہ باب کے لواحق اور متعلقات پر مشتمل ہے لیکن ابن ملکؒ نے کہا کہ یہاں باب کا مذکورہ عنوان قائم کرنا مناسب ہے۔

امت محمدیہ پر عذاب نہ ہونے کے معنی کیا ہیں

عن ابی موسیٰؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم امتی ھذہ امۃ مرحومۃ لیس علیھا عذاب فی الآخرۃ الخ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیاوی فتنے زلزلے اور آفات و بلیات کے ذریعہ امت محمدیہ کا کفارۂ ذنوب ہونے کی وجہ سے آخرت میں ان پر عذاب نہ ہوگا حالانکہ احادیث متواترہ سے ثابت ہے کہ مرتکب کبیرہ معذب فی الآخرۃ ہوگا فوقع التعارض

وجوہ تطبیق

(۱) امت محمدیہ پر عذاب آخرت نہ ہونے سے مراد ایسا سخت اور دائمی عذاب نہ ہونا ہے جو کفار و مشرکین پر ہوگا، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "من یعمل سوءً یجزبہ" (النساء آیت ۱۲۳) جو شخص کوئی برا کام کریگا وہ اس کے عوض میں سزا دیا جائیگا یعنی اگر وہ برائی عقیدۂ کفر یہ سے کم ہے تو سزائے غیر دائمی ہوگی لہذا یہ آیت بھی اس معنی پر دال ہے۔

(۲) یہ حدیث الباب ان مسلمانوں کے حق میں ہے جو کبائر کا مرتکب نہیں ہوئے ہیں (۳) یہ حکم امت کی ایک مخصوص جماعت یعنی صحابۂ کرام کے لئے خاص ہے (۴) یہ حکم امت محمدیہ کے بارے میں عام ہے یعنی وہ عذاب دنیوی اور عذاب برزخی میں مبتلا ہونے کے بعد اپنے گناہوں سے پاک و صاف ہو کر آخرت میں جائیں گے وہاں کے عذاب کا منہ نہ دیکھیں گے عالم برزخ چونکہ عالم آخرت کی تمہید ہے وہاں معذب ہونا گویا آخرت میں معذب ہونے کے حکم میں ہے واللّٰہ اعلم

کتاب الفتن

فتن، فتنۃ کی جمع ہے بمعنی آزمائش، گمراہی، رسوائی، دیوانگی، عبرت، مال و اولاد، اختلاف آراء، وقوع جنگ و جدال وغیرہ یعنی جتنی چیزوں سے انسان کے ایمان و عمل کا امتحان ہوتا ہے سب کو فتنہ سے تعبیر کی جاتی ہے کما قال اللّٰہ تعالیٰ انما اموالکم و اولادکم فتنۃ، مولفؒ نے یہاں سے آخر مشکوٰۃ تک تمام ابواب کو "کتاب الفتن" میں شامل کر دیا بظاہر اس کی کوئی وجہ سمجھ میں

نہیں آتی ہے ہاں یہ کہا جاسکتا ہے ؎ وللناس فیما یعشقون مذاھب

عوداً عوداً کی روایات مختلفہ کی توجیہات

س۔ اتحاد المدارس مشکوٰۃ ۱۴۰۶ھ

وعنہ (حذیفہؓ) قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول تعرض الفتن علی القلوب کالحصیر عوداً عوداً، فتن سے مراد آفات و بلیات یا گمراہ کن نظریات اور افکار باطلہ اور نفسانی خواہشات ہیں۔ حصیر بمعنی بوریا، چٹائی، پہلو، قید خانہ اور بادشاہ کہا جاتا ہے "اثّر حصیر الحصر فی حصیر الحصیر" یعنی قید خانہ کی چٹائی نے بادشاہ کے پہلو میں نشان ڈالدیا۔ لفظ عود میں تین قسم کی روایات منقول ہیں سب سے مشہور روایت بضم الدال والعین ہے بمعنی ٹہنی یہاں خرمہ درخت کے سبز شاخ کو پھاڑ کر جو تنکہ نکالا جاتا ہے وہ مراد ہے۔ اس صورت میں وہ تین مطالب کا احتمال رکھتا ہے۔ (۱) فتنے لوگوں کے دلوں میں یکے بعد دیگر اس طرح پیش آئیں گے جس طرح چٹائی بنتے وقت تنکے یکے بعد دیگر پیش آتے ہیں (۲) دلوں پر فتنوں کا اس طرح پیش آنا ہے جس طرح چٹائی بننے والے کے سامنے تنکے یکے بعد دیگرے پیش ہوتے رہتے ہیں آخری صورت میں بننے والے پر جو تتابع ہے فتنے کے تتابع کو اس کے ساتھ تشبیہ دینا مقصد ہے اور پہلی صورت میں بننے والا کا ذکر نہیں فافترقا

(۳) وہ فتنے دلوں پر اس طرح اثر انداز ہوتے ہیں جس طرح چٹائی پر عاری الثوب سونے والا کے جسم پر چٹائی کا داغ یکے بعد دیگر منقش طور پر اثر انداز ہوتے ہیں، عود رفع پڑھا جائے مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر اور نصب پڑھا جائے حال کی بنا پر۔ دوسری روایت عوداً عوداً بفتح العین والدال ہے یعنی فتنے دلوں پر بار بار مکرر طور پر لوٹ آئنگے جیسا کہ چٹائی کے تنکے بار بار لوٹ آتے ہوئے چٹائی بنتی ہے۔ تیسری روایت عَوذاً عَوذاً بفتح العین والذال ہے اس صورت میں یہ لفظ ان فتنوں کی خدا کے پاس پناہ طلب کرنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے جس طرح کسی کفر و معصیت کے ذکر کے بعد نعوذ باللّٰہ یا معاذ اللّٰہ کہا جاتا ہے آخری دونوں صورتوں میں مفعول مطلق کی بنا پر منصوب ہے۔

قولہ فای قلب اشربھا نکتت فیہ نکتۃ سوداء، اُشرب صیغہ مجہول ہے چونکہ شرب کے اصل معنی پینے کے ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو دل ان فتنوں کو قبول

کریگا اور پانی کی طرح ہر ہر مسام میں نفوذ کریگا اس میں سیاہ نکتہ ڈال دیا جائیگا یہ ارشاد "واشربوا فی قلوبھم العجل" (الآیۃ) کے قبیل سے ہے۔

قولہ ای قلب انکرھا نکتت فیہ نکتۃ بیضا، حتی یصیر علی قلبین ابیض مثل الصفا الخ

اور جو دل ان فتنوں کو قبول کرنے سے انکار کریگا اس میں سفید نکتہ پیدا کردیا جائیگا پس انسان یا قلوب (ان فتنوں کی تاثیر اور عدم تاثیر کے اعتبار سے) دو قسموں میں بٹ جائینگے ایک قسم جو سنگ مرمر کی طرح سفید اور صاف اور مضبوط ہونگے اگر یصیر بالیا رہے تو فاعل انسان ہے اور تصیر بالتا رہو تو فاعل قلوب ہے۔

قولہ والاخر اسودّ مُرْبادًّا کالکوز مجخیا لایعرف معروفا ولاینکر منکرًا الامن اشرب من ھواہ۔

مُرْبَادًّا بضم میم وتشدید دال بم خاکستر، سیاہ رنگ، اربدادًا وارباداً بم خاکستری رنگ والا ہونا، مُجَخِّيًا بم اوندھے برتن، تجخیًا بم سرنگوں ہونا اوندھا ہونا، جخًا بم سرنگوں کرنا اوندھا کرنا یعنی دوسری قسم کا دل خاکستر کے مانند سیاہ اور الٹ دیا گیا برتن کی مانند ایمان و معرفت کے نور سے خالی ہوگا چنانچہ اس طرح کا دل نہ مشروع امور کو پہنچانے گا اور نہ غیر مشروع اموروں کو برا جانے گا وہ تو بس اس چیز سے مطلب رکھے گا جو از قسم خواہشات ہو یعنی وہ طبعًا خواہشات نفسانی کا غلام بنا رہیگا۔ (مرقاۃ ص ۱۱/۱، مظاہر حق ص ۶/۱۲/۴ ق)

ان الامانۃ نزلت فی جذر قلوب الرجال کی وضاحت

(س، وفاق ہسلم ۱۴۱۲ھ)

وعنہ (حذیفہ رض) **قال حدثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثین رأیت احدھما وانا انتظر الاخر حدثنا ان الامانۃ نزلت فی جذر قلوب الرجال الخ**

حذیفہ رض کہتے ہیں (ایک دن) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے دو حدیثیں بیان فرمائیں ان میں سے میں ایک کو تو دیکھ چکا ہوں اور دوسری کا منتظر ہوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا امانت لوگوں کے دلوں کی گہرائی میں اتاری گئی اس کے بعد آپ نے دوسری حدیث یعنی اس امانت اٹھ جانے کے متعلق بیان دی۔

(۱) امانت کے معنیٰ مشہور لوگوں کے حق میں خیانت نہ کرنا کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے یعنی خیانت نہ کرنے کے مادہ واستعداد قلوب رجال کی گہرائی میں ڈالا گیا چنانچہ ترک امانت لوگوں کی عزت وآبرو اور جان ومال کو حلال سمجھنے کی طرف داعی ہونے کی حیثیت سے نفیٔ ایمان کا ملازم ہے اور امانت داری اور ہدایت کا بیج اگر نہ ہو تو ایمان ہی نہیں لہذا ابتداءً امانت و ہدایت کی استعداد کو قلوب رجال میں رکھا گیا پھر اس کو اگا کر پھل دینے کے لئے قرآن وحدیث نازل کئے گئے اسی کو "ثم علموا من القران والحدیث" میں بیان کیا۔

(۲) امانت سے تکالیف شرعیہ مراد ہیں کما قال اللہ تعالیٰ انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض الخ یعنی تمام تکالیف شرعیہ کے ساتھ مکلف ہونیکی استعداد قلوب رجال میں رکھی گئی ان تمام تکالیف کی بنیاد ایمان ہے لہذا یہاں امانت سے مراد ایمان ہے، جیسا کہ خود حدیث کے آخری الفاظ "وما فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من ایمان" سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

(۳) امانت سے مراد عقل عطا کر کے مکلف بنانا ہے یعنی عقل دل کی گہرائی میں رکھی گئی تاکہ احکام شرعیہ کو سمجھ کر قبول کرے۔

حدیثین میں سے دوسری حدیث کا بیان

قولہ فیظل اثرھا مثل اثر الوکت ثم ینام النومۃ فتقبض فیبقی اثرھا مثل اثر المجل کجمر دحرجتہ علی رجلك فنفط فتراہ منتبرًا ولیس فیہ شئی الخ

وکت اور مجل کی تحقیق

(۱) وکت کسی چیز کے اس دھبہ کو کہتے ہیں جو اس چیز کے مخالف رنگ کی صورت میں نمودار ہو (۲) اس سفید نکتہ نما نشان کو کہا جاتا ہے جو آنکھ کی سیاہی میں پیدا ہو (۳) اس نشان کو کہتے ہیں جو نقطہ کی طرح بہت معمولی ہوتا ہے۔ مجل کے معنی ابلہ یعنی کام کرتے کرتے ہاتھ کی جو کھال سخت ہو جائے وہ ہے۔

ترجمۂ حدیث

امانت کا اثر (جو ایمان کا ثمرہ ہے) وکت کی نشانی کی طرح ہو جائیگا حاصل یہ ہے کہ ایمان کا اثر ناقص ہو جائے گا پھر جب وہ دوبارہ سو جائے گا یعنی غفلت زیادہ طاری ہو گی تو اس کی امانت کا وہ حصہ نکال لیا جائے گا

پس (اس کے دل میں) ایک مجل جیسا نشان رہ جائے گا جیسا کہ تم آگ کی چنگاری کو اپنے پاؤں پر ڈالدو جس سے بظاہر پھولا ہوگا لیکن اس کے اندر (گندے پانی کے علاوہ) کچھ نہیں ہوگا۔

الحاصل دوسری حدیث جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم امانت اٹھ جانے کا ذکر فرمایا وہ حضورؐ کے مبارک زمانہ کے بعد کے لوگوں پر صادق آتی ہے گویا کہ ان کے قلوب دیکھنے میں اچھا معلوم ہوتا ہے لیکن ان کے باطن میں کوئی صلاحیت وخیریت نہیں ہوتی ہے یعنی دوسری مرتبہ دل میں جو تاریکی پیدا ہوگی وہ پہلی مرتبہ پیدا ہونے والی تاریکی سے زیادہ پھیلی ہوئی اور گہری ہوگی۔

قولہ وما فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من ایمان یہ جملہ دو معنی کا احتمال رکھتے ہیں۔

(۱) اصل ایمان کی نفی مراد ہے یعنی اس شخص کے دل میں سرے سے ایمان کا وجود ہی نہیں ہوگا۔

(۲) کمال ایمان کی نفی ہے یعنی لوگ اس شخص کی عقل ودانائی کی زیادتی کی تعریف کرینگے حالانکہ اس میں کچھ بھی عمل وفضل نہ ہوگا (مرقاۃ ص ۱۱۲/۱۰، مظاہر ص ۸/۴-۱۲)

ابتداءً اور مدافعۃً قتال جائز نہیں فی حدیث ابی بکرۃؓ یعمد الی سیفہ علی حدہ بحجر"

مسلمانوں کے مابین قتل وقتال کے زمانہ میں اپنی تلوار کیطرف متوجہ ہو اور اس کو پتھر مار کر توڑ دالے" یعنی اس کے پاس جو بھی آلات حرب ہوں اس کو ناقابل استعمال بنا دے تاکہ اس کے دل میں جنگ کا خیال ہی پیدا نہ ہو۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

مذاہب (۱) ابو بکرؓ فرماتے ہیں مسلمان کی باہمی محاذ آرائی کی صورت میں خواہ ابتداءً ہو یا مدافعۃً کسی بھی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ قتل وقتال میں شریک ہو بلکہ اپنے گھر میں گوشہ نشینی اختیار کرے یا پہاڑ میں چلے جائے (۲) ابن عمرؓ اور عمران بن حصینؓ وغیرہما کے نزدیک گو ابتداءً قتال کرنا جائز نہیں لیکن مدافعۃً جائز ہے۔ (۳) جمہور صحابہ وتابعین فرماتے ہیں اگر دونوں فریق میں ایک باغی ہو تو اس کے خلاف قتال کرنا واجب ہے انکی دلیل قولہ تعالیٰ وان طائفتٰن من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینہما فان بغت احداھما علی الاخریٰ فقاتلوا التی تبغی (حجرات آیت ۹) یہاں تو باغیوں کے ساتھ لڑنے کا حکم ہے، اس کی تفصیلی بحث "تقتلك الفئۃ الباغیۃ" کے تحت آرہی ہے۔

جوابات | حدیث الباب جو ابوبکرہ رضؓ سے منقول ہے (۱) یہ ان لوگوں کے متعلق ہے جن کے پاس حق و ناحق کا امتیاز نہ ہو (۲) یا دونوں فریق ظالم ہو کسی کے پاس حقانیت پر کوئی صحیح دلیل نہ ہو (مرقاۃ ص ۱۱۸/۱۰، مظاہر ص ۱۹/۴-۱۲)

غِلمۃ من قریش کے مصداق کا بیان

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هلكة امتی علی یدی غلمة من قریش۔ اس حدیث میں امت سے مراد صحابہؓ کرام اور اہل بیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور غلمة غلام کی جمع ہے بمعنی نوجوان یہاں مراد جو غیر سنجیدہ اور بزرگوں کا آدب و احترام بھی نہیں کرتے تھے اور جو جاہ و سلطنت اور ذاتی اغراض حاصل کرنے کیلئے بعض صحابہؓ کو شہید کر دئے تھے چنانچہ قاتل عثمان رضؓ کنانہ بن بشیر۔ قاتل علیؓ عبدالرحمن بن ملجم، قاتلہ حسن رضؓ انکی بیوی جعدہ اور آمر قتل حسین رضؓ عبیداللہ بن زیاد وغیرہم مراد ہیں، ابوہریرہ رضؓ کو ان سب کا نام معلوم تھا بخوف فتنہ انکے نام ظاہر نہیں فرماتے تھے۔ (مرقاۃ ص ۱۲۰/۱۰، مظاہر حق ص ۲۲/۴-۱۲)

خلافت راشدہ اور تتمۂ خلافت راشدہ کا زمانہ

عن سفینةؓ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول الخلافة ثلاثون سنة۔ یعنی خلافت علی منہاج النبوۃ جسکو خلافت راشدہ کہا جاتا ہے اس کا زمانہ تیس ۳۰ سال ہوگا اس کے بعد بادشاہت ہوگی، یہاں کسور کو چھوڑ کر مدت خلافت بیان کی گئی ورنہ صدیق اکبر عبداللہؓ کی مدت خلافت ۲ سال ۳ ماہ ۱۰ دن۔ اور انکی وسعت خلافت ۱۱ لاکھ ۲ ہزار مربع میل، "آغاز خلافت ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ، وفات ۲۲ جمادی الثانی ۱۳ھ، اور عمر فاروقؓ کی مدت خلافت ۱۰ سال ۶ ماہ ۱۰ دن، اور وسعت خلافت ۲۳ لاکھ ۴۰ ہزار مربع میل، اور آغاز خلافت ۲۲ جمادی الثانی ۱۳ھ، شہادت یکم محرم ۲۴ھ، عثمان ذوالنورینؓ کی مدت خلافت ۱۲ سال سے ۱۲ دن کم، وسعت خلافت ۴۴ لاکھ ۶۵ ہزار مربع میل، آغاز خلافت ۴ محرم ۲۴ھ، شہادت ۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ، علی مرتضیٰ رضؓ کی مدت خلافت ۵ سال ۳ ماہ کم، وسعت خلافت ۲۲ لاکھ مربع میل، آغاز خلافت ۲۵ ذوالحجہ ۳۵ھ،

شہادت ۲۱ رمضان ۴۰ھ، اس حساب سے خلفاء اربعہ کی مدت خلافت ۲۹ سال چند مہینے ہوتے ہیں تیس سال ہونے کیلئے جو باقی رہ جاتے ہیں وہ ریحانۃ النبیؐ حضرت حسنؓ کی مدت خلافت ۷ ماہ ۲۶ دن سے پورا ہوجاتا ہے۔ یہ تو خلافت راشدہ کاملہ کا زمانہ ہے جس میں دین و شریعت اور عدل و انصاف کے خلاف ذرا سی بھی آمیزش نہ تھی اس کے بعد خال المسلمین معاویہؓ کا دور حکمرانی اگرچہ خلافت راشدہ کی طرح نہ تھا مگر ان کی خلافت و حکومت میں بادشاہت کی تمام خرابیاں بھی نہیں تھیں جو ان کے جانشینوں کے دور حکومت میں پیدا ہوئیں اس لئے طبقات ابن سعد میں اس دور کو خلافت راشدہ کا نتیجہ قرار دیا کیونکہ جب حضرت حسنؓ حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت فرمائی تو خلیفہ ششم پر پوری امت کا اجماع ہوگیا انکی مدت خلافت تقریباً ۱۹ سال، وسعت خلافت ۶۴ لاکھ ۵۰ ہزار مربع میل، آغاز خلافت و ملوکیت ۱۶ جمادی الاولیٰ ۴۱ھ، وفات ۲۲ رجب ۶۰ھ، ۷ اپریل ۶۸۰ء، اس کی تفصیلی بحث میرا رسالہ شیعیت اور متعہ اور خلافت راشدہ میں ملاحظہ ہو۔

یبلغ البیت العبد کی تشریح عن ابی ذرؓ اذا کان بالمدینۃ موت یبلغ البیت العبد۔

یعنی قحط سالی اور وبائی امراض کیوجہ سے جب مدینہ میں موت کی گرم بازاری ہوگی اور لوگ اتنے زیادہ مرینگے کہ قبر کی جگہ میسر نہ ہوگی (۱) لہذا ایک قبر کی جگہ غلام کی قیمت کے برابر پہنچ جائے گی۔ یہاں بیت سے مراد قبر ہونے پر ثانی جملہ "یباع القبر بالعبد" دال ہے۔ (۲) کثرت اموات سے یہ حال ہوگا کہ قبر کھودنے والا نہیں ملے گا حتی کہ ایک قبر کھودنے کی اجرت ایک عبد کی قیمت کے برابر ہوگی (۳) بیت سے مراد بود و باش کرنے کے مکانات ہیں یعنی لوگوں مر کر تمام مکانات خالی ہوجائیں گے لہذا مکانات ایسے سستا ہوجائیں گے کہ ایک عبد کی قیمت کا برابر ہوگی۔

قولہ تاتی من انت منہ یہاں "تاتی" امر کے معنی میں ہے (۱) یعنی تم اپنے اہل و اقارب کے پاس واپس چلے جاؤ (۲) اس امیر کی طرف لوٹ جاؤ جس کی تم فرمانبرداری کرتے ہو (۳) تمہارے ہم منزلوں کے پاس چلے جاؤ قتال میں شریک مت ہو۔

فتنۃ الاحلاس کی تحقیق عن عبد اللہ بن عمرؓ وما فتنۃ الاحلاس قال ھی ھرب وحرب۔ یعنی ایک شخص،

پوچھا احلاس کا فتنہ کیا ہے آپؐ نے فرمایا وہ بھاگنا اور مال کا ناحق لینا ہے ۔

احلاس حِلسٌ کی جمع ہے حِلسٌ اس ٹاٹ کو کہا جاتا ہے جو کسی عمدہ فرش کے نیچے بچھا رہتا ہے اور وہ ہمیشہ اپنی جگہ پر پڑا رہتا ہے یا اس کملی کو کہا جاتا ہے جو پالان کے نیچے اونٹ کی پیٹھ پر ڈالی جاتی ہے ۔

فتنۂ احلاس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس فتنہ کے برے اثرات لمبی مدت تک لوگوں کو مبتلا رکھیں گے جس طرح ٹاٹ اور کملی لمبی مدت تک اپنی جگہ پڑا رہتا ہے ۔

فتنۂ احلاس کا مصداق شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں وہ فتنہ عبداللہ بن زبیرؓ کی شہادت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے جب کہ وہ یزید بن معاویہؓ کی خلافت کے دور میں مع اہل وعیال مدینے سے نکل کر مکہ آگئے تھے اس شہر مقدس میں مسلم ابن عقبہ کے سپہ سالاری کے تحت یزید کے لشکروں نے بڑی تباہی پھیلائی اور اہل مدینہ کا قتل عام کرایا یہ واقعۂ حرّہ کے نام سے مشہور ہے ۔

فتنۃ السراء کا مصداق اور وجہ تسمیہ فتنۃ السراء کو اگر رفع پڑھا جائے تو لفظ ہرب پر عطف ہے اس وقت اس کا مصداق واقعۂ حرہ ہے جس کا ذکر ابھی گزرا ۔ اگر نصب پڑھا جائے تو اس کا عطف فتنۃ الاحلاس پر ہوگا ۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں اس وقت اس کا مصداق فتنۂ مختار ثقفی ہوگا انہوں نے کوفہ میں قتل عام کرایا اور نبوت کا دعوٰی کیا اور اہل عراق پر غلبائی حاصل کرتے ہوئے محمد بن الحنفیہ کی اجازت سے نصرت اہل بیت کا دعوٰی کرکے بڑا فساد برپا کیا آخر میں حضرت مصعب کی فوج کے ہاتھ میں موت کے گھاٹ اتر گیا اور کوفہ کا یہ فتنہ ختم ہوگیا اور بعض نے کہا اس کا مصداق ۱۲۳۴ھ کا واقعہ ہے کہ شریف مکہ نے نصاریٰ کے ساتھ خفیہ طور پر صلح کرکے ترکوں کے خلاف بغاوت کی اور حجازکی حکومت الگ کرالی پھر دس سال کے بعد اس کی حکومت کمزور ہوگئی ۔ اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے (۱) کہ وہ ایسا فتنہ ہے جو سر یعنی باطن میں داخل ہوجائے گا (۲) یہ فتنہ سرّ بم پوشیدہ یعنی چھپ کر مشورے کرنے سے شروع ہوگا (۳) وہ فتنہ اندر ہی اندر اسلام کی بیخ کنی کرے گا (۴) ایسا فتنہ جو سرور یعنی آرام طلبی سے پیدا ہوگا (۵) وہ فتنہ کفاروں کو مسرت میں ڈالیگا وغیرہ ۔

علی رجل کورک علی ضلع کی تشریح

قولہ ثم یصطلح الناس علی رجل کورك علی ضلع فتنۃ السراء کے بعد لوگ ایسے ایک شخص کی بیعت پر اتفاق کرینگے جو پسلی کی اوپر کولہے کی مانند ہوگا اس جملہ کے ذریعہ اس شخص کی ذہنی و عملی کج روی اور غیر پائداری کی طرف اشارہ فرمایا گیا جس طرح اگر کولہے کی ہڈی کو پسلی کی ہڈی پر چڑھا دیا جائے تو وہ کولہا اپنی جگہ پر قائم نہیں رہ سکتا اس طرح اس شخص کا کوئی فیصلہ، حکم، محل و موقع کے مطابق نہیں ہوگا لہذا سلطنت و مملکت کا سارا نظام انتشار و بدامنی کا شکار ہوکر رہ جائے گا۔

اس شخص کا مصداق کون ہے

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس شخص کا مصداق مروان بن حکم کو ٹھہرایا جس نے معاویہ بن یزید بن معاویہؓ کے انتقال کے بعد پورے عالم اسلام پر عبداللہ بن زبیرؓ کی قائم ہوجانے والی خلافت کو چیلنج کیا اور بنوامیہ کے علاوہ شام کے دیگر قبائل بنوکلب، غسان اور طئی وغیرہ نے اس کی خلافت پر اتفاق کرلیا اس وقت افتراق و انتشار اور فتنہ وفساد کا سلسلہ شروع ہوگیا جس سے اسلام اور مسلمانوں کو سخت نقصان پہنچا، لیکن یہ فتنہ مختار ثقفی کے فتنہ سے پہلے ہوچکا تھا لہذا یہ بات اس وقت صحیح ہوسکتی ہے جب لفظی تقدیم و تاخیر سے صرف نظر کرکے نفس حقیقت کو دیکھا جائے۔

(۲) بعض نے اس کا مصداق شریف مکہ کے بیٹے علی بن حسین کو قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ہاتھ پر جو صلح ہوئی تھی وہ ذی قرار نہ تھی۔

فتنۃ الدھیماء کا مصداق کیا ہے

قولہ ثم فتنۃ الدھیماء، دھیما، یہ دھیمۃ کی تصغیر ہے بمعنی حادثہ، سیاہ اور تاریک، اس کی علامت یہ بیان کی گئی کہ وہ سب کو طمانچہ ماریگا یعنی وہ فتنہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہوگا کہ امت کے ہر شخص تک اس کے برے اثرات پہنچیں گے، "فتنۃ" میں ماقبل کی طرح مرفوع یا منصوب ہوگا، منصوب پڑھنے کی صورت میں (۱) بعض نے کہا اس کا مصداق جنگ عالمگیر ہے جو قرب قیامت میں ظاہر ہوگی اور حدیث کے آخری جملہ فانتظروا الدجال من یوم او من غدہ اس پر قرینہ ہے۔

مسئلۂ

ختمِ نبوّت

حدثنا قتیبۃ حدثنا حماد بن زید عن ایوب عن ابی قلابۃ عن ثوبان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وضع السیف فی امتی لم یرفع عنھا الی یوم القیامۃ ولا تقوم الساعۃ حتی تلحق قبائل من امتی بالمشرکین وحتی تعبد قبائل من امتی الاوثان وانہ سیکون فی امتی کذابون ثلثون کلھم یزعم انہ نبی اللہ وانا خاتم النبیین لانبی بعدی ولا تزال طائفۃ من امتی علی الحق ظاھرین لایضرھم من خالفھم حتی یاتی امر اللہ وفی روایۃ ثلثون کذابون، (ابوداؤد، ترمذی، مشکوٰۃ ص ۴۶۵ ج ۲) اس مضامین کی متعدد احادیث بخاری و مسلم میں بھی ہیں، **ترجمہ حدیث**:۔ ثوبان رضؓ کہتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے فرمایا میری امت میں (آپس میں) تلوار چل جائے گی تو پھر قیامت تک امت سے تلوار نہیں اٹھائی جائے گی (وہ خانہ جنگی سے باز نہیں آئے گی) اور اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی جب تک میری امت کے بعض قبائل مشرکوں کے ساتھ نہ مل جائیں گے، اور اسی وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی جب تک میری امت کے بعض قبائل بتوں کو معبود نہ بنالیں گے، اور حقیقت یہ ہے کہ میری امت میں سے تیس ۳۰ جھوٹے (یعنی مدّعین نبوت) ظاہر ہونگے، انمیں سے ہر ایک یہ گمان کرے گا کہ وہ خدا کا نبی ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ میں خاتم النبیین ہوں، میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا اور میری امت میں سے ہمیشہ ایک جماعت حق پر ثابت قدم رہے گی، (یعنی علمی طور پر بھی اور عملی طور پر بھی) دین کے صحیح راستے پر چلنے والی ہوگی، اور دشمنانِ دین پر غالب رہے گی، اسی جماعت کا کوئی بھی مخالف اور بدخواہ اس کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا، کیونکہ اسی جماعت کے لوگ دین پر ثابت قدم اور برحق ہونے کیوجہ سے خدا کی مدد اور نصرت کے

سایہ میں ہونگے، تاآنکہ خدا کا حکم آئے (مظاہر حق، بتغیر یسیر ج۴ قسط ۱۱)

تشریح حدیث ثوبان رضؓ حدیث کے پہلے جملہ میں جو پیشین گوئی حضرت خاتم النبیین نے دی وہ بالکل صحیح ثابت ہوئی، چنانچہ حضرت معاویہؓ کے زمانہ سے جو باہمی محاذ آرائی شروع ہوئی تھی اس کا سلسلہ ابتک جاری ہے، قولہٗ جب تک میری امت کے بعض قبائل مشرکوں کے ساتھ نہ مل جائیں گے،، امام المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پیشین گوئی کا کچھ حصہ تو آنحضرتؐ کی وفات کے بعد ہی سامنے آگیا تھا، جب حضرت ابوبکرؓ کے ابتدائی زمانۂ خلافت میں عرب کے چند قبائل منافقین سے متأثر ہوکر مرتد ہوگئے تھے، قولہٗ "جب تک میری امت کے بعض قبائل بتوں کو معبود نہ بنالیں گے ،، اس میں حقیقۃً اگر بتوں کا پوجنا مراد ہے تو کہا جائیگا شاید آئندہ زمانے میں مدعین اسلام کے کچھ طبقے واقعۃً بتوں کی پوجا کرنے لگیں گے، ویسے عصر حاضر میں بھی ایسے مسلمانوں کا وجود لاکھوں پایا جاتا ہے جو قبر پرستی اور تعزیہ کی پرستش وغیرہ کی صورت میں اپنی پیشانیاں غیر اللہ کے آگے سجدہ ریز کرتے ہیں۔

قولہٗ " میری امت میں سے تیس ۳۰ جھوٹے نبوت کا دعوی کرنے والے ظاہر ہونگے "، اسمیں جھوٹے نبی کی تعداد تیس ۳۰ کے ساتھ تعیین کی لیکن حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی حدیث میں انکی تعداد تیس ۳۰ کے قریب فرمائی گئی ہے تطبیق کیلئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپؐ کے پاس جو وحی آئی تھی اس سے بطریق ابہام جو بات آپؐ کو معلوم ہوئی وہ آپؐ نے بیان فرمادی کہ ان کی تعداد تیس کے قریب ہوگی لیکن بعد میں دوسری وحی کے ذریعہ اس تعداد کو متعین فرمادیا گیا کہ انکی تعداد تیس ۳۰ ہوگی ،

مرزائیوں کی تحریف مرزائیوں کا کہنا ہے کہ تیس ۳۰ کذابوں کی تعیین سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس تیس ۳۰ کے بعد کوئی سچے نبی بھی آنے والے تھے ورنہ حضورؐ مطلقاً سب کی تکذیب اور تردید کردیتی تھی، انہوں نے یہ عبارت بھی نقل کی "ھٰذا الحدیث ظھر صدقه فانه عُد من تنبّأ من زمنه صلعم الی الاٰن بلغ ھٰذا العدد یعرف ذٰلك من یطالع التاریخ " (اکمال اکمال المعلم فی شرح مسلم ص۲۵۸ ج۷)

جواب صاحب اکمال ابوعبداللہ محمد بن خلیفہ کے زمانہ تک ان کے علم کے مطابق ذی شان مدعیان نبوت تیس ۳۰ تھے لیکن مطلق مدعین نبوت دور حاضر تک تیس ۳۰ سے

زیادہ ہو چکے ہیں نہ معلوم اور کتنے ہوں گے، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فرمایا ہے اس حدیث میں جن تیس ۳۰ دجالوں کا ذکر ہے یہ وہی ہیں جن کی شوکت قائم ہو جائے اور جن کا مذہب مانا جائے اور جن کے متبعین زیادہ ہو جائیں (فتح الباری ص۴۵۵ ج۶) مرزا صاحب بھی ان تیس ۳۰ میں ضرور داخل ہے کیونکہ اس کے متبعین کی ایک بڑی جماعت ہے اور مرزائیوں میں مدعین نبوت بھی بہت ہیں ان میں سے بعض کا نام عنقریب آنے والا ہے۔

بعض مدعیانِ نبوت کے اسماء (۱) مسیلمہ کذاب، پانچ ہفتہ میں اس کے ایک لاکھ سے زیادہ مرید ہوئے تھے، صحابہ کے زمانہ میں مارا گیا ۱۰۵۳ھ تک مسیلمہ کے پیرو پائے گئے۔ (۲) اسود عنسی، اس کے بھی بہت سے متبعین تھے، اس کاذب کی جماعت کا ایسا غلبہ ہوا کہ اس نے شہر صنعاء پر قبضہ کر لیا تھا، ان دونوں جھوٹوں کا ذکر احادیث میں بھی آیا ہے (۳) طلیحہ بن خویلد، اس نے بھی دعویٰ نبوت کیا، صدیق اکبرؓ نے اس کے قتل کیلئے خالد بن ولیدؓ کو روانہ کیا تھا۔ (فتوح البلدان ص۱۰۳) (۴) صالح بن طریف، اس نے ۱۲۷ھ میں نبوت اور مہدی اکبر ہونے کا دعویٰ کیا، مدت دعویٰ نبوت ۲۷ برس تھی (۵) مختار ثقفی:۔ عبداللہ بن زبیرؓ کے عہد میں مدعی نبوت ہوا، وہ اپنے خط میں لکھتا تھا "من مختار رسول اللہ" وہ رسول اللہ کا مختار و منتخب کی جانب سے، یعنی مرزا صاحب کے مانند ظلی اور ناقص نبی کا مدعی تھا (۶) ابو منصور عیسیٰ:۔ اس نے ۳۴۱ھ میں دعوئ نبوت کیا، اس کے ۲۳ برس بعد مارا گیا۔ (۷) حارث:۔ اس نے خلیفہ عبدالملک کے عہد میں نبوت کا دعویٰ کیا خلیفہ نے اسکو قتل کروایا (۸) یحییٰ بن فارس، اس نے مصر کے علاقہ میں نبوت اور عیسیٰ بن مریم ہونے کا دعویٰ کیا (۹) اسحاق اخرس، یہ شخص قرآن، تورات، انجیل کا حافظ تھا، بڑا مقرر اور لسان تھا، (۱۰) احمد بن حسین، صاحب دیوان متنبی، المتوفی ۳۵۴ھ آپ نے "بادیۃ السماوہ" میں پہلے علوی اور حسنی ہونے کا دعویٰ کیا، پھر مدعی نبوت ہو کر بیٹھا، بنی کلب کی ایک جماعت آپ کی امت بنی تھی، اس لئے عرصہ دراز تک مقید رہا،

بالآخر دعویٰ نبوت سے توبہ کر کے مسلمان ہو گئے۔

(۱۱) لامتنبی :- ایک شخص نے "لا" اپنا نام بہت مدتوں سے مشہور کیا پھر نبوت کا دعویدار بنا اور مندرجہ بالا حدیث متواتر "لا نبی بعدی" اپنی نبوت کے استشہاد میں پیش کی اور حدیث کا یہ معنی کرتا تھا کہ مسمّٰی "لا" میرے بعد نبی ہوگا (حجج الکرامہ ص۲۳۷ بحوالہ تقابلی مطالعہ)

(۱۲) ایک عورت متنبیہ :- ایک عورت نے مغرب میں نبوت کا دعویٰ کیا لوگوں نے "لا نبی بعدی" کا فرمان پیش کیا اس نے جواب دیا کہ حضورؐ نے لا نبی بعدی فرمایا ہے یعنی میرے بعد کوئی مرد نبی نہ ہوگا، لا نبیۃ بعدی نہیں فرمایا کہ میرے بعد کوئی عورت بھی نبی نہ ہوگی، (حجج الکرامہ ص۲۳۷ بحوالہ تقابلی مطالعہ)

(۱۳) بہاء اللہ :- اس نے نبوت اور مسیح ہونے کا دعویٰ کیا۔

(۱۴) مرزا غلام احمد قادیانی :- اس نے نبوت، مہدیت، اور مسیح موعود وغیرہ ہونے کا دعویٰ کیا، مرزا صاحب بہاء اللہ کے ہمعصر تھے، مرزا کے اصول سب اسی سے ماخوذ ہیں الا قلیلاً۔ (تقابلی مطالعہ وغیرہ) اس طرح اور بھی مدعیان نبوت گذرے ہیں۔

امت مرزائیہ کے چند مدعیان نبوت (۱) چراغ الدین متوطن جموں، (۲) منشی ظہیر الدین اروپی (۳) محمد بخش قادیانی (۴) مسٹر یار محمد پلیڈر (۵) عبد اللہ تیماپوری (۶) سید عابد علی (۷) عبد اللطیف گناچوری (۸) ڈاکٹر محمد صدیق بہاری (۹) احمد سعید سنبھڑیانی (۱۰) احمد نور کابلی۔

نمونہ کے طور پر مرزائی امت کے دس مدعیان نبوت کا اسماء رقم ہوئے ان کے علاوہ اور بھی مرزائی امت میں مدعیان نبوت گذرے ہیں، ان میں سے کوئی وکیل کوئی پٹواری اور کوئی انسپکٹر تھا، ان کے مفصل حالات کیلئے کتاب "ائمہ تلبیس" مصنفہ مولانا ابو القاسم مرحوم ملاحظہ ہو۔

واضح رہے کہ "ختم نبوت" (مصنفہ حضرت مفتی اعظم مولانا شفیعؒ) میں حضور پاک ؐ

آخری نبی ہونے پر ننانوے (۹۹) آیات اور دوسو دس (۲۱۰) احادیث لائی گئیں ہیں ان آیات میں خصوصاً آیت خاتم النبیین اور احادیث میں بالخصوص لا نبی بعدی جھوٹے نبوت کے اثبات کیلئے سد سکندری کیطرح حائل تھی اسلئے تمام کذابوں کی نظر عنایت انکی تحریف پر لگی رہی تھی، انمیں سے ہر شخص اپنے اپنے فہم کے مطابق اس آیت وحدیث کی تحریف میں از حد کوشش کی، لیکن شمع رسالت کے پروانوں نے انکی تحریفات کی رد میں صرف محنت اور عرق ریزی سے ہی نہیں بلکہ جنون عشق اور حب رسول اللہ سے کام لیا ہے،

وَانَا خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ لَا نَبِیَّ بَعْدِی کی تشریح

حدیث بالا میں حضور پرنور ؐ نے وَانا خَاتم النبیّین لا نبیّ بعدی ارشاد فرماتے ہوئے قرآن کریم کی آیت مَاکان محمّدٌ ابا احدٍ من رجالکم ولٰکن رسول اللہ وخاتم النبیین (احزاب آیۃ ۴۰) کے آخری جملہ "خاتم النبیین" کی تشریح وتوضیح فرمادی، یاد رہے کہ اس مضمون کی احادیث چونسٹھ (۶۴) صحابہ نے نبی کریم ؐ سے روایت کی ہیں اور بکثرت محدثین نے انکو بہت سی قوی سندوں سے نقل کیا ہے، ان کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضور ؐ نے مختلف مواقع پر مختلف طریقوں سے مختلف الفاظ میں اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ آپ سب نبیوں کی آخری نبی ہیں، آپ ؐ کے بعد کوئی نبی آنیوالا نہیں، نبوت کا سلسلہ آپ ؐ پر ختم ہوچکا ہے، اور آپ ؐ کے بعد جو لوگ بھی رسول یا نبی ہونیکا دعویٰ کرتے ہیں وہ "سیکون فی امتی کذابون ثلٰثون" میں داخل ہیں ۔

ائمہ لغت تمام مفسرین، محدثین اور مجتہدین خاتم بکسر التاء کا یہ معنی بتاتے ہیں، ختم کرنیوالا پایۂ تکمیل کو پہنچانے والا، کوئی کام پورا کرکے فارغ ہوجانے والا، ختم (ض) بلوغ آخر الشیئ یعنی کسی چیز کا آخر تک پہنچ جانا، یہی اس لفظ کے اصلی اور حقیقی معنی ہے

اور یہ اصول مسلمہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینا جبتک محال نہ ہو مجازی معنی مراد لینا درست نہیں اور یہاں حقیقی معنی درست ہیں احادیث اور اجماع نے اسکو متعین بھی کر دیا ہے، لہٰذا مجاز لینا منع ہے، اور اگر اس قاعدۂ مذکورہ کے خلاف کرنا جائز ہو جائے تو ہر لفظ مجاز اور تاویلات کا اکھاڑا بنکر حقیقت کھو دیگا، مثلاً، اللہ، رسول، اولی الامر، صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ سب کے معنی بدل جائیں گے جسطرح پرویز کہتا ہے اللہ، رسول سے مراد مسلمانوں کا امام ہے اور اولی الامر کا مفہوم افسران ماتحت، صلوٰۃ کے معنی دعا و مناجات زکوٰۃ کے معنی نشو و نما ہیں، اسی طرح قرآن و حدیث کے معنیٔ متواتر کے انکار کرنا گویا قرآن و حدیث کا انکار ہے۔

حدیث کا صحیح مطلب بر تقدیر معنیٔ مجازی

منکرین ختم نبوت "خاتم" کے معنی افضل اور اکمل (معنی مجازی) لیکر کہتے ہیں کہ نبوت کا دروازہ تو کھلا ہوا ہے البتہ کمالات نبوت حضورؐ پر ختم ہو گئے ہیں، یہ معنی سراسر غلط ہیں فی الحقیقۃ صحیح مطلب اس کا یہ ہے کہ محاورات عرب میں افضل و اکمل اسی شئی کو کہا جاتا ہے کہ جس پر کوئی کمال اور فضیلت اسطرح ختم ہو جائے کہ وہ شئی اس فضل و کمال میں ممتاز اور بے مثال ہو، کوئی اس کا مثل اور ثانی نہ ہو، لہٰذا خاتم النبیین کے معنی بر تقدیر معنی مجازی یہ ہیں کہ آپ کی نبوت اور شریعت ایسی جامع اور کامل ہے کہ اس کے بعد قیامت تک کسی کی نبوت و شریعت کی ضرورت نہیں، اسوجہ سے رسول اللہؐ نے خاتم النبیین کی تشریح لا نبی بعدی سے فرمادی ہے، یہاں نبی نکرہ تحت النفی واقع ہوا ہے لہٰذا یہ عموم و شمول اور استغراق کا فائدہ دے گا یعنی ہر قسم کا نبی، چاہے وہ بروزی ظلی ہو یا غیر تشریعی اور تشریعی، سب کے سب لا نبی کے تحت داخل ہیں، بخاری شریف کتاب المناقب اور مسلم شریف کتاب الامارۃ اس طرح دوسری کتب حدیث میں .... "لا نبی بعدی" کے بعد "وسیکون خلفاء" کا جملہ آیا ہے اس سے معلوم ہوا آنحضرتؐ صرف انقطاع نبوت کے بیان پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی اس چیز کو بھی بیان فرمادیا جو نبوت کے قائم مقام ہو کر اصلاح عالم کیلئے باقی رہے گی یعنی خلافت نبوت،

ص وہ جگہ جو کشتی لڑنے کیلئے بنائی گئی ہو ۱۲

امت محمدیہ میں ابدال و مجددین آنے کی پیشگوئیاں

مرزائیوں کا کہنا ہے کہ خلفاء کے بعد نبی آنے کا دروازہ کہاں بند ہوا؟

جواب: عجیب تماشہ کہ آنحضرتؐ نے آپکے بعد اصلاح عالم کیلئے خلفاء آنے کی پیشگوئی فرمائی، اگر کسی قسم کے نبی چاہے بروزی یا ظلی آنے کا احتمال رہتا تو خلفاء کے ذکر کے پہلے ان کا ذکر کرنا واجب تھا بلکہ کسی قسم کے نبی نہ مبعوث ہونے کا تواتر سے ثابت ہوا، نیز حضور پاکؐ ائمۂ دین و امراء کی اطاعت کی تعلیم اور مواقع اشتباہ و اختلاف میں اہل علم و اجتہاد کی تقلید کی دعوت دی ہیں اور مجددین امت کا ہر صدی پر آنا ابدال کا ملک شام میں پیدا ہونا اور انکا مستجاب الدعوات ہونا وغیرہ وغیرہ کا تفصیلی بیان دیا لیکن ایک حدیث میں بھی یہ بیان نہیں ہے کہ فلاں نبی پیدا ہوگا تم اس پر ایمان لانا، اسکی اطاعت کرنا حالانکہ رحمۃ للعالمین ﷺ کی پہلی ذمہ داری تھی کہ آنے والے نبی کا مفصل حالات سے خوب واقف کرادے جسطرح دوسرے انبیاء کرام خاتم النبیین کی بشارت دیتے رہے تھے، بلکہ حضرتؐ نے فرمایا

"لو کان موسیٰ بن عمران حیًا لما وسعه الا اتباعی" یعنی میرے بعد اور کسی کو کیا نبوت ملتی! مجھ سے پہلے جنکو نبوت و شریعت مل چکی ہے، بالفرض اگر وہ زندہ ہوتے تو انکو بھی میرے اتباع کے سوا چارہ نہ ہوتا۔

خاتم النبیین اور خاتم المحدثین

مرزائی گروہ کا کہنا ہے کہ کسی شخص کو خاتم المحدثین اور خاتم المفسرین کہنے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس شخص کو یہ لقب دیا گیا ہے اس کے بعد کوئی محدث و مفسر پیدا نہیں ہوگا بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فن کے کمالات اس شخص پر ختم ہو گئے۔

جواب: (۱) مبالغے کے طور پر اس طرح القاب، خطابات کا استعمال کرنا یہ معنی ہرگز نہیں رکھتا کہ لغت کے اعتبار سے خاتم کے اصل معنی ہی اکمل یا افضل کے ہو جائیں معنی حقیقی (آخری) میں یہ لفظ استعمال کرنا سرے سے غلط قرار پائے، یہ بات صرف وہی

شخص کہہ سکتا ہے جو محرف قرآن اور زبان کے قواعد سے ناواقف ہو، آپ کسی اہل زبان کے سامنے جب کہیں گے کہ جاء خاتم القوم تو وہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہ لے گا کہ قبیلے کا افضل واکمل آدمی آگیا بلکہ اس کا مطلب وہ بھی لے گا کہ پورا قبیلہ آگیا ہے یہاں تک کہ آخری آدمی جو رہ گیا تھا وہ بھی آگیا۔

(۲) خاتم المحدثین وغیرہ القاب جو بعض علماء کو دیئے گئے ہیں دینے والے تو انسان تھے اور انسان کبھی یہ نہیں جان سکتا کہ جس شخص کو وہ کسی صفت کے اعتبار سے خاتم کہہ رہا ہے اس کے بعد پھر کوئی اس صفت کا حامل پیدا نہیں ہوگا اسی وجہ سے انسانی کلام میں ان خطابات کی حیثیت فقط مبالغے اور اعتراف کمال سے زیادہ کچھ ہو ہی نہیں سکتی لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی شخص کے متعلق یہ کہہ دے کہ فلاں صفت اس پر ختم ہوگئی تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اسے بھی انسانی کلام کی طرح مجازی کلام سمجھ لیں، اللہ تعالیٰ نے اگر کسی کو خاتم المحدثین کہہ دیا تو اس کے بعد کوئی محدث ہونا محال ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ جس کو خاتم النبیین کہہ دیا غیر ممکن ہے کہ اس کے بعد کوئی نبی ہو سکے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے، استقبال کے بارے میں علیم وخبیر ہیں اور انسان عالم الغیب نہیں ہے، اللہ کا کسی کو خاتم النبیین کہنا اور انسان کا کسی کو خاتم المحدثین وغیرہ کہہ دینا ایک مرتبہ میں کیسے ہو سکتا ہے؟ حدیث، تفسیر، لغت اور محاورات اہل عرب چھوڑ کر ایسا معنی لینا سراسر غلط اور دھوکہ ہے۔

آخری نبی اور نزول عیسیٰ علیہ السلام کے مابین عدم تضاد وتخالف

مرزائیوں کا کہنا ہے کہ اگر خاتم النبیین کے معنی آخری نبی ہیں تو قرب قیامت میں نزول عیسیٰ علیہ السلام اس کے خلاف ہے۔

جواب:۔ عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے نزول ہو کر آپ ﷺ کی شریعت کا اتباع کریں گے اور ان کا نزول رسول ہونے کی حیثیت سے نہ ہوگا بلکہ حکم عدل مقسط ہونے کی حیثیت سے ہوگا، ختم نبوت کے معنی عطاء نبوت بندش کے ہیں جس پر مہر لگ گئی ہے لیکن نبی قدیم سے زوال نبوت مراد نہیں لہٰذا خاتم النبیین کے دور میں حضرت مسیح علیہ السلام کی تشریف آوری ایسی ہے کہ بنگلہ دیش کا وزیر اعظم پاکستان جاتا ہے تو پاکستان کے قیام کے دوران بھی وہ بنگلہ دیش کے وزیر اعظم

رہتے ہیں لیکن قیام پاکستان کے دوران وہ وہاں کے قوانین ہی کی پابندی کرتا ہے، اسی طرح حضرت عیسیٰ ع جب تشریف لائیں گے تو باوصف نبوت تشریف لائیں گے، مگر چونکہ آپکی تشریف آوری خاتم النبیین کے دور میں ہوگی، لہٰذا آپ حضورؐ کی شریعت کے تابع ہونگے۔

حضرت علامہ شمس الحق افغانیؒ تحریر فرماتے ہیں "بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو نزول عیسیٰ ع دلیل ختم نبوت ہے اگر آئندہ نبوت کا سلسلہ جاری ہوتا تو سابق انبیاء میں سے عیسیٰ ع کو لائے جانے کی ضرورت نہ تھی انبیاء علیہم السلام کے سابق تعداد میں سے ایک نبی کو واپس لانا اس امر کی دلیل ہے کہ انبیاء و مرسلین کی تعداد حضورؐ کی بعثت پر پوری ہوگئی اس لئے دوبارہ لانے کیلئے سابق انبیاء علیہم السلام میں سے ایک نبی یعنی حضرت عیسیٰ بن مریم ع کا انتخاب کیا گیا،

(۲) مسیح موعود سے مثیل مسیح مراد لینا فریب کاری اور دجل ہے کیونکہ قرآن وحدیث میں مسیح موعود کی صفات تقریباً دوسو بیان کی گئی ہیں تاکہ مسیح موعود جو کہ عیسیٰ بن مریم ہے اس کے مقام میں نقلی اور مثیل مسیح نہ بیٹھ سکے۔

اجماع امت اور نحوی قاعدے کی رو سے النبیین میں الف لام استغراق حقیقی کیلئے لینا ہی متعین ہے

مرزائیوں کے نزدیک خاتم النبیین بمعنی آخر النبیین کے ہے، کیونکہ یہاں پر الف لام عہد خارجی یا ذہنی ہے جس سے مراد تشریعی انبیاء ہیں یعنی آپ تشریعی انبیاء کے خاتم ہیں۔

جواب: عہد خارجی کیلئے سابق کلام میں خاص تشریعی انبیاء ع کا ذکر ضروری ہے جو یہاں نہیں اور عہد ذہنی اس وقت لیا جاتا ہے جب استغراق ممکن نہ ہو جیسے "اکلهُ الذئبُ"۔

قیل لام التعریف سواء دخلت علی المفرد والجمع تفید الاستغراق الا اذا کان معهوداً۔ (کلیات ابی البقاء ص ۵۶۳ بحوالہ علوم القرآن۔

نیز وہ کہتے ہیں کہ النبیین میں الف لام استغراق عرفی کیلئے ہے یعنی انبیاء تشریعی مراد ہیں نہ مطلق انبیاء جیسے "ویقتلون النبیین" میں صرف بعض وہ انبیاء مراد ہیں جو بنی اسرائیل کے زمانہ میں تھے۔

جواب :۔ باتفاق علماء عربیت استغراق عرفی وہاں مراد لیا جاتا ہے جہاں استغراق حقیقی ممکن ہو جیسے جمع الامیر الصاغۃ۔ یہاں بلحاظ عرف و عادت تمام دنیا کے ستاروں کا جمع کرنا ممکن نہیں لیکن خاتم النبیین میں بلا تکلف استغراق حقیقی لینا صحیح ہے صحابہؓ تابعین اور ائمہ مجتہدین اسکے ہی متعین کر دئے ہیں بخلاف ویقتلون النبیین یہاں استغراق حقیقی لینا ممکن نہیں کیونکہ بنی اسرائیل نے تمام انبیاء موجودین کو بھی بلا استثناء قتل نہیں کیا چہ جائیکہ تمام اولین و آخرین نبیوں کو قتل کرے اس پر خود قرآن عزیز ناطق ہے' ففریقاً کذبتم وفریقا تقتلون ۰

آپ ؐ کی آمد سے نبوت پر مہر لگ جانا

اگر خاتَم کو فتح التاء بمعنی مہر کہو تو معنی یہ ہیں کہ آپ سب نبیوں کا مہر ہے آپ کی آمد سے نبوت کا مہر لگ گئی اور پیغمبری آپ پر ختم ہو گئی آئندہ کیلئے نبوت کا دروازہ بند ہو گیا' محققین فرماتے ہیں مہر لگانے کو ختم اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب کسی تحریر کو مکمل کر لیا جاتا ہے تو اخیر میں مہر لگائی جاتی ہے، یہ معنی سیاق و سباق کے ساتھ پورا موافق ہے، لیکن مرزائیوں کے نزدیک خاتم النبیین کے معنی نبیوں پر مہر' اس کا مطلب یہ لیتا ہے کہ نبی ؐ کے بعد جو انبیاء بھی آئیں گے وہ آپ کے مہر لگنے سے نبی بنیں گے ۔

جواب :۔ یہ مفہوم لینے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اسکے پہلے " دانہ سیکون فی امتی کذابون ثلثون کلھم یزعم انہ نبی اللّٰہ " اور اسکے آخری جملہ لانبی بعدی اب کسطرح یہ معنی مراد لئے جاسکتے ہیں ؟ آپ بتائیے یہ معنی لغت عربی کی کس کتاب میں لکھے گئے یا کس حدیث میں بیان ہوئے یا کون سی تفسیر میں لکھا ہے' ؟ اسوقت خاتم القوم کے بھی یہ معنی ہونگے کہ اس کے مہر سے بھی قوم بنتی ہے اور خاتم الاولاد کا معنی یہ ہونگے کہ اسکے مہر سے اولاد بنتی ہے اور ختم اللّٰہ علٰی قلوبہم کے معنی بالکل مہمل ہو جائیں گے نیز خاتم مضاف اور النبیین مضاف الیہ ہے' مضاف مضاف الیہ کیلئے خالق اور موجد بننا تمام عالم کی کس زبان میں ہے ؟ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں ایک شخص نبوت کا دعوی کیا تھا، کہا مجھے موقع دو کہ میں اپنی نبوت کی علامات پیش کروں اس پر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ

جو شخص اسکی نبوت کی کوئی علامت طلب کرے گا وہ بھی کافر ہو جائیگا کیونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرما چکے ہیں لَا نَبِیَّ بَعْدِی ۔

کسی مقام میں نفی کمال مراد ہونا مستلزم نہیں کہ ہر مقام میں نفی کمال ہو

لَا نَبِیَّ بَعْدِی میں مرزائیوں کی یہ تاویل کہ میرے بعد کوئی مستقل نبی نہیں آئے گا کیونکہ لا نبی کی نفی نفی کمال کیلئے ہے یہ بالکل مہمل ہے، یہ تو ایسی ہے جیسے کوئی مدعی الوہیت لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کے یہ معنی بیان کرنے لگے کہ خدا کے ساتھ کوئی مستقل معبود نہیں، لیکن جو معبود خدا تعالےٰ کا ظل ہو یا اس کا بروز ہو یا اس کا عین ہو تو ایسا عقیدہ عقیدۂ توحید کے منافی نہیں جسطرح لا الٰہ الا اللہ کی تاویل مذکور کفر ہے اسطرح لا نبی بعدی کی مرزائی تاویل بھی کفر ہے ۔۔۔۔ کیا " لاریب فیہ " میں بھی آپ نفی کمال مراد لیں گے یعنی کامل ریب قرآن میں نہیں اگرچہ بعض اقسام ریب کے موجود ہیں کیا یہ تاویل مذکور کو آپ کفر نہیں کہتے ہیں ؟ کیا کسی مقام میں نفی کمال مراد ہو جانا اس کا مستلزم ہے کہ سب جگہ یہی معنی چلائے جائیں ؟ " نعوذ باللہ من سوء الفہم "

صحیح مسلم کی ایک روایت میں لا نبی بعدی کے بجائے لا نبوۃ بعدی کے الفاظ موجود ہیں جسکے معنی یہ ہیں کہ میرے بعد کسی قسم کی نبوت نہیں جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ لا نبی بعدی کے معنی بھی یہی ہیں کہ آپ کے بعد کسی کو نبوت نہ دی جائیگی ،

نیز خود مرزا صاحب نے " ایام الصلح ص۱۴۶ " میں لکھا ہے " اور حدیث " لَا نَبِیَّ بَعْدِی " میں بھی نفی عام ہے "

اذا ھلک کسریٰ فلا کسریٰ بعدہٗ کی تشریح

مرزائیوں کا زعم ہے کہ حدیث " اذا ھلک کسریٰ فلا کسریٰ بعدہ و اذا ھلک قیصر فلا قیصر بعدہ " سے مراد یہ ہے کہ اگرچہ قیصر و کسریٰ باقی نہ ہونگے مگر اسلام کے زیر نگیں ہو کر رہیں گے خود مختار سلطنتیں باقی نہ رہیں گی اسی طرح لا نبی بعدی کو سمجھو کہ حضورؐ کے بعد مستقل صاحب شریعت جدیدہ نبی نہ ہوں گے بلکہ آپ کی شریعت کے تابع نبی ہو سکتا ہے ۔

جواب :۔ امام نوویؒ نے اس حدیث کے ماتحت شرح مسلم ج۲ ص۲۹۶ میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ اور تمام علمائے اکرام نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسریٰ عراق میں اور قیصر شام میں باقی نہ رہے گا جس کا حاصل یہ تھا کہ ان دونوں اقلیم میں انکی سلطنت نہ رہیگی، چنانچہ ٹھیک اسی طرح ہوا کسریٰ اور کسرویت کا بالکل خاتمہ ہوگیا اور قیصر نے ملک شام سے بھاگ کر کسی اور جگہ پناہ لی۔ غرض ان دونوں اقلیموں میں کسریٰ و قیصر نہ رہے لہٰذا یہ حدیث بالکل اپنے ظاہری معنی پر مستعمل ہے اس میں مرزائی دھوکہ کا شائبہ بھی نہیں، ابن حجر عسقلانیؒ نے ان دونوں اقلیم کی تخصیص کی حکمت یہ تحریر کی جب قریش مسلمان ہو گئے تو انکو اپنی تجارتوں کا خوف ہوا کہ اب ہمارا عراق اور شام میں داخلہ بند کردیا جائے گا کیونکہ قریش تجارت کیلئے ان دونوں ملک کا سفر کرتے تھے اس سے ان کی تسلی کیلئے حضورؐ نے فرمایا تھا کہ تمہاری تجارتگاہیں ان کے وجود ہی سے پاک کردی جائیں گی، کسریٰ فارس کے بادشاہوں کے لقب تھے اور قیصر روم کے کافر بادشاہوں کے لقب تھے۔ (فتح الباری ج۶ ص۶۲۶ کتاب المناقب، ترجمہ از ختم نبوت)

جب فارس و روم قبضہ اسلام میں آگئے تو ان کا لقب بھی جاتا رہا اگرچہ وہ بعض دوسرے ممالک کے بادشاہ رہیں۔

لانبیّ بعدی اور لاتقولوا لانبی بعدہٗ کے مابین دفع تعارض

قادیانی کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ” قولوا انہ خاتم الانبیاء ولاتقولوا لانبی بعدہ “ (حضورؐ کو خاتم الانبیاء تو کہو لیکن لانبیّ بعدہٗ نہ کہو) اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی نبی آسکتا ہے۔

جواب اوّلاً تو احادیث متواترہ اور نصوص صریحہ کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ کے کسی قول کو پیش کرنا ہی بے ادبی ہے نیز بد دینوں کا دستور رہا کہ اگر کوئی مجہول الاسناد قول بھی خواہش نفس کا موافق ہو تو اسکے مقابلہ میں صحیحین کی مرفوع حدیثوں کو بھی رد کر دیتے ہیں۔ کتاب البریہ ص۱۸۴ میں خود مرزا صاحب مقر ہیں کہ حدیث لانبیّ بعدی ایسی مشہور ہے کہ اسکی صحت میں کسی کو کلام نہیں ۔

ثانیاً: لغت حدیث کی ایک کتاب "تکملۃ مجمع البحار ص۸۵" اور سیوطیؒ کی تفسیر در المنثور" میں یہ حدیث آیت خاتم النبیین کے ذیل میں اسطرح مرقوم ہے " روی ابن شیبۃ عن الشعبی قالت عائشۃ رضؓ الخ" سند نقل نہیں کی گئی لہذا یہ غیر مستند ہونے کیوجہ سے معتمد علیہ نہیں۔

ثالثاً: جہاں درمنثور میں یہ روایت ہے وہیں متصلاً ایک دوسری روایت بھی ہے جو اس کا جواب ہے وہ روایت یہ ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی مجلس میں ایک شخص نے کہا کہ " صلی اللہ علی محمد خاتم الانبیاء لانبی بعدہ " اس پر حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے فرمایا کہ جب تم نے خاتم النبیین کہدیا تو اس کے بعد لا نبی بعدہ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ ہم سے بیان کیا گیا ہے کہ آخری زمانہ میں حضرت عیسیٰؑ کا نزول ہوگا پس جب عیسیٰ کا نزول ہوگا تو وہ حضورؐ سے پہلے بھی ہونگے اور بعد میں بھی ہونگے (الدر المنثور ج۵ ص۲۰۴)
یعنی حضرت مغیرہؓ نے عیسیٰؑ کے نزول کی حفاظت کیلئے لانبی بعدہ کہنے سے منع فرمایا ہے یہی حضرت عائشہؓ والی روایت کا بھی مطلب ہے۔

رابعاً: خود راوی حدیث حضرت عائشہؓ ختم نبوت کی قائل ہیں مثلاً عن عائشۃ رضؓ عن النبیؐ انہ قال لایبقی بعدہ من النبوۃ الا المبشرات الخ (احمد خطیب)
حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا آپؐ کے بعد نبوت میں کوئی جزء باقی نہیں رہے گا سوائے مبشرات کے "وعن عائشۃ رضؓ قال النبیؐ انا خاتم الانبیاء ومسجدی خاتم مساجد الانبیاء " (کنز العمال)
میں خاتم الانبیاء ہوں اور میری مسجد خاتم المساجد ہے یعنی خاتم مساجد الانبیاء ہے، اس کے بعد بھی کسی مسلمان کیلئے جائز ہوسکتا ہے ؟ کہ وہ عائشہؓ پر یہ افتراء باندھے کہ وہ ختم نبوت کا انکار کرتی ہے۔

تدور رحی الاسلام بخمس وثلاثین کا مصداق

عن عبد اللہ بن مسعود رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال تدور رحی الاسلام بخمس وثلاثین الخ اسلام کی چکی گھومتی رہے گی یعنی مسلمانوں کے تمام دینی اور دنیاوی معاملات قرآن وسنت کے مطابق خوش اسلوبی کے ساتھ چلتے رہیں گے ۳۵ یا ۳۶ یا ۳۷ سال تک، اگر یہ ابتداء اسلام سے شمار کیا جائے تو فاروق اعظم رض کے زمانۂ خلافت تک مراد ہے کیونکہ اس زمانہ تک ۲۵ سال ہوجاتے ہیں اور اگر اس کی ابتداء سن ہجری سے لی جائے تو شہادت عثمان ذی النورین رض کے زمانہ تک مراد ہے کیونکہ وہ سانحۂ عظیمہ ۳۵ ہجری میں واقع ہوا ہے اس کے بعد ۳۶ھ میں جنگ جمل اور ۳۷ھ میں جنگ صفین کے فتنے پیش آئے جس نے مسلمانوں کے دینی وملی نظام اور سیاسی استحکام کو برباد کردیا۔

قولہ" فان یھلکوا فسبیل من ھلک" کی تشریح

یعنی ۳۷ھ ہجری کے بعد لوگ ہلاک ہونگے تو اس راستے پر چلنے کی وجہ سے ہلاک ہونگے جس پر چل کر امم ماضیہ ہلاک ہوچکے ہیں۔

قولہ وان یقم لھم دینھم یقم لھم سبعین عاما

یعنی اگر دین اسلام کا نظام کامل وبرقرار رہا تو ان کے دینی نظام کے برقراری کا وہ سلسلہ ستر برس تک رہے گی۔

قولہ مما بقی او مما مضیٰ

ابن مسعود رض نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یہ ستر سال ۳۷ سال کے مذکورہ زمانہ گزرنے کے بعد ہونگے یا وہ مذکورہ سال بھی اس ستر سال کے عرصہ میں شامل ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ ظہور اسلام سے لیکر ستر سال مراد ہیں یعنی آنے والے زمانہ کی بہ نسبت ان ستر سالوں میں زیادہ عمدگی اور خوش اسلوبی کے ساتھ مسلمانوں کے ملی اور انتظامی معاملات انجام پاتے رہیں گے (مظاہر حق جلد ۵ صفحہ ۵۶ مرقاۃ)

فتنۂ اولیٰ، ثانیہ اور ثالثہ کا مصداق

عن ابن المسیب رض قال وقعت الفتنۃ الاولیٰ یعنی مقتل عثمان رض فلم یبق من اصحاب البدر احد الخ سعید ابن المسیب فرماتے ہیں کہ فتنۂ اولیٰ یعنی ۳۵ھ ہجری میں عثمان غنی رض کی شہادت کے زمانہ سے اصحاب بدریین کا انتقال شروع ہوا یہاں تک کہ ۶۳ھ ہجری میں واقع ہونے والے دوسرے فتنہ غزوۂ حرہ کے پہلے سب کا انتقال ہوچکا ہے، یہ غزوۂ بدر کی برکت تھی

کہ ان حضرات نے دو فتنہ کا منہ نہیں دیکھا پھر دوسرے فتنہ غزوۂ حرہ کے بعد اصحاب حدیبیہ کا وصال شروع ہوا یہاں تک کہ تیسرے فتنہ تک ان سے کوئی باقی نہیں رہا۔ پھر تیسرے فتنہ واقع ہونے کے بعد تمام صحابہؓ دنیا سے رخصت ہوگئے اب فتنۂ ثانیہ سے کونسا فتنہ مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں (۱) مروان بن محمد بن حکم کے زمانہ میں ابن حمزہ خارجی کی بغاوت کا فتنہ ۲ فتنہ ازارقہ (۳) فتنۂ تخریب کعبہ جو ۷۴ھ ہجری میں حجاج بن یوسف سے وقوع میں آیا۔

قولہ فلم ترتفع وبالناس طباخ | طباخ کے معنی قوت عقل یعنی اس فتنہ کے بعد لوگوں میں نہ صحیح عقل رہی نہ دینی قوت رہی یعنی اس وقت کوئی صحابہ دنیا میں باقی نہ تھا سب رخصت ہوگئے۔ (مظاہر ص ۶۵/۱۲۵ ج ۴ مرقاۃ ص ۱۳۸/۱)

بابُ الملاحم

ملاحم۔ ملحمۃ کی جمع ہے بمعنی گھمسان کی جنگ کا موقع، جنگ و جدال اور بڑا حادثہ وہ لحم (گوشت) سے ماخوذ ہے کیونکہ میدان جنگ میں مقتولین کے گوشت بکثرت نظر آتا ہے یا لحمۃ الثوب سے ماخوذ ہے کیونکہ کپڑے کا لحمہ یعنی بانا کپڑے کا سدی یعنی تانے کے مابین شدت اختلاط سے کپڑا بنتا ہے اسی طرح گھمسان لڑائی میں بھی لوگوں کے مابین شدت اختلاط ہوتی ہے، واضح رہے کہ کتاب الفتن میں جنگ و جدال کا تذکرہ اجمالی طور پر تھا اور اس باب میں اس کا تذکرہ متعین طور پر کیا گیا بنابریں اس کے لئے مستقل عنوان قائم کیا گیا

علیؓ اور معاویہؓ دونوں حق پر تھے | عن ابی ھریرۃؓ ۔ ۔ ۔ ۔ دعواھما واحدۃ۔ یعنی دونوں لڑنے والی جماعت کا دعویٰ ایک ہوگا یعنی دونوں مسلمان ہونگے یا دونوں حقانیت پر ہونے کا دعویٰ کرینگے اکثر شارحین فرماتے ہیں ان دونوں جماعتوں سے علیؓ اور معاویہؓ کی جماعتیں مراد ہیں بقول نبی علیہ السلام دونوں حق پر تھے۔ ایک حقیقۃً دوسرا اجتہاداً لہٰذا اس سے خارجیوں کی تردید ہوگئی جو دونوں گروہ کو کافر کہتے ہیں۔ نیز روافض کی بھی تردید ہوگئی جو مخالفین علیؓ کو کافر کہتے ہیں نعوذ باللہ کیسے ان کو کافر کہا جاسکتا جب کہ دونوں جماعت صحابہ کرام ہیں، واضح رہے کہ علیؓ اور معاویہؓ کے اختلاف کے متعلق چار اقوال ہیں (۱) دونوں باطل (۲) ایک حق پر ایک باطل (۳) دونوں

حق پر (۴) توقف۔ اہل السنۃ والجماعۃ کسی کو ناحق کہنے سے توقف کرنے کو اسلم اَولیٰ جانا ہے۔ (عقیدۂ طحاویہ)

حتی یہم ربّ المال کی توجیہات

قولہ حتی یھم رب المال من یقبل صدقتہ (۱) یُھِمَّ بضم الیاء وکسر الھاء، ہو تواَہَمَّ پریشانی میں ڈال دینے کے معنی سے ماخوذ ہے۔ (۲) یَھُمُّ بفتح الیاء وضم الھاء، ہَمَّ (غمگین کرنا) سے ماخوذ ہے دونوں صورتوں میں ربُ المال مفعول ہے اور "من یقبل صدقتہ مع" مضاف محذوف کے فاعل ہے۔ اے "فقدان من یقبل صدقتہ" اسکا مطلب یہ ہے کہ صدقہ قبول کرنے والا نہ ملنا رب المال کو پریشانی میں ڈال دے گا۔ یعنی اس زمانہ میں فقراء اور مساکین کی قلت اور اموال کی کثرت ہوگی۔ (۳) یَھُمُّ بفتح الیاء وضم الھاء۔ ھَمَّ (قصد کرنا) سے ماخوذ ہے۔ رب المال فاعل "من" مفعول یعنی رب المال قصد اور تلاش کرے گا ایسے آدمی کو جو صدقہ قبول کرے، اس کی تشریح میں مرقاۃ ص ۱۴۰/۱ اور مظاہر حق ص ۸/۱۲-۴ کی عبارات واضح نہیں۔

قولہ حتی تطلع الشمس من مغربہا کی شرح

یعنی قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ آفتاب مغرب کی طرف سے طلوع نہ ہوگا اور یہ عقلاً محال نہیں جو خدا آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہے وہ اس کو مغرب سے ہی نکالنے پر قادر ہے جس طرح آفتاب کو نفس وجود اس کے ارادہ سے ہے اس طرح اس کی حرکت بھی اسکے ارادہ سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول ہے "یوم یأتی بعض آیات ربك لاینفع نفسا ایمانہا لم تکن اٰمنت من قبل (انعام آیت ۱۵۸) کے تحت مفسرینؒ نے "بعض آیات ربک" کی مراد آفتاب مشرق کے بجائے مغرب کی جانب سے طلوع ہونے کو بیان فرمایا ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں بروایت ابن عمرؓ یہ بھی نقل کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مغرب سے آفتاب طلوع ہونے کے بعد ایک سو بیس ۱۲۰ سال تک دنیا قائم رہے گی۔ حدیث الباب اور آیت مذکورہ میں تصریح ہے کہ اس زمانہ میں توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا لہذا کافر اپنے کفر سے فاسق اپنے فسق سے اگر اس وقت توبہ کرنا چاہے تو وہ قبول نہ ہوگی کیونکہ اس نشانی کے ظاہر ہو جانے کے بعد ایمان بالغیب نہیں رہے گا بلکہ ایمان بالمشاہدہ ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ ایمان بالغیب چاہتا ہے۔ (معارف القرآن ص ۴۹۷/۳)

نعالہم الشعر کی توضیح

عنہ قال قال رسول اللہ علیہ وسلم لاتقوم الساعۃ (ابی ہریرۃ رضؓ)

حتی تقاتلوا قوما نعالهم الشعر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت اس وقت تک نہیں آئیگی جب تک تم ایسی ایک قوم سے جنگ نہ کرلو جن کے جوتے بالدار چمڑے یعنی (۱) غیر مدبوغ چمڑے کے ہونگے (۲) یا بٹے ہوئے بالوں سے بنائے ہوئے ہونگے ۔

قولہ حتی تقاتلوا الترک

ترک ۔ ترکیوں کے جداعلیٰ کا نام ہے جو یافث بن نوحؑ کی اولاد میں سے ہے یہ وہی قوم ہے جس کو منگولین یا تاتاری کہا جاتا ہے ۔ صغار الاعین آنکھیں چھوٹی چھوٹی ہوں گی جو حرص، عدم مروت اور بخالت کی علامت ہے ۔

قولہ کان وجوههم المجان المطرقة کی تشریح

مجان ۔ مجن کی جمع ہے بمعنی ڈھال ۔ المطرقة ۔ تہ برتہ رکھے ہوئے چمڑے ان کے چمڑے چپٹے اور مدور ہونے کی وجہ سے ڈھال کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور گوشت سے بھرے ہوئے اور ٹھوس ہونے کی بنا پر مطرقہ کہا جاتا ہے یعنی ان کے چہرے میں کسی قسم کی خوبصورتی اور ملاحت نہیں ہوگی گویا ان میں ظاہراً اور باطناً انسانیت نہیں ہوگی بلکہ وہ انتہا درجہ کے مفسد ہونگے شاید آئندہ کسی زمانہ میں ان سے قتال ہوگا ۔ (واللہ اعلم)

غرقد سے مجازاً کوئی طاقت بھی مراد ہوسکتی ہے

عن ابی هریرةؓ . . . حتی یختبی الیهودی من وراء الحجر والشجر یعنی جب مسلمان یہودیوں کے خلاف جنگ کریں گے اور ان پر غلبہ پالیں گے تو اس وقت ایک ایک یہودی درختوں اور پتھروں کے پیچھے چھپا پھریگا تاکہ مسلمانوں کی مار سے بچ جائے بعض نے کہا حدیث میں درخت اور پتھر سے مراد وہ طاقتیں اور قوتیں ہیں جن کو یہودی اپنا پشت پناہ سمجھ کر انکا سہارا لینا چاہیں گے لیکن اس وقت کوئی بھی طاقت یہودیوں کو سہارا نہیں دیگی قولہ" الا الغرقد فانہ من شجر الیهود" غرقد ایک درخت کا نام ہے جو خاردار جھاڑی کی صورت میں ہوتا ہے یہاں غرقد سے مجازاً ایک ایسی طاقت مراد ہوسکتی ہے جو یہودیوں کو اس وقت بھی بچانے کی کوشش کریگی، مظاہر حق کے مرتب لکھتے ہیں اکتوبر ۷۳ء میں عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی ہے اس کو گو اس حدیث کا پورا مصداق قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن اس جنگ نے اصل مصداق کی ایک جھلک ضرور دکھلائی ہے جس وقت عربوں کی بہادر فوج یہودی درندوں کی گردن مروڑ رہی تھی اور یہودی لیڈر پوری دنیا سے امن کے نام پر مدد مانگ

رہے تھے تو اسرائیل کو مدد دینے کے لئے کوئی تیار نہ تھا صرف ایک طاقت یعنی امریکہ ہی ان کی پشت پناہی کررہی تھی لیکن حدیث الباب اس طرح قرآن کی آیت وضربت علیهم الذلة والمسکنة الخ (بقرہ آیت) پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ ضرور اہل ایمان کا ضرب اسرائیل پر پڑیگا اس وقت امریکہ بھی اس کو نہیں روک سکے گا۔ (مظاہر ص ۱۱ / ۱۲۳-۱۲۴)

کسریٰ کے خزانے عمرؓ کے دور خلافت میں قبضہ میں آگئے

عن جابر بن سمرۃؓ قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول لتفتحن عصابة من المسلمین کنز آل کسریٰ الذی فی الابیض" آل کسریٰ۔ میں لفظ آل زائد ہے یا اس لفظ سے کسریٰ (ایران) کے لواحقین خاندان مراد ہیں، قاضی عیاضؒ وغیرہ نے فرمایا ابیض سے ایران کا وہ مضبوط قلعہ مراد ہے جو ایرانیوں کا دارالسلطنت مدائن میں تھا وہ مسلمانوں کے قبضہ میں آنے کے بعد اس میں ایک مسجد تیار کی گئی جس کو دور حاضر میں مسجد المدائن کہا جاتا ہے اس کے کنز (خزانہ) کو فاروق اعظمؓ کے دور خلافت میں نکال کر قبضہ کرلیا گیا، سعد بن ابی وقاصؓ کی سپہ سالاری کے تحت تیس ہزار لشکر نے ایرانیوں کے پونے دو لاکھ لشکروں کے ساتھ تین دن تک گھمسان جہاد کرکے ان کے سپہ سالار رستم کو قتل کردینے سے ایرانی فوج بھاگ گئی تھی اس کے بعد سعد بن وقاصؓ کو انکے دارالسلطنت مدائن پر قبضہ کرنے کا خیال ہوا لیکن دریائے دجلہ درمیان میں حائل تھا آپ نے نستعین باللہ ونتوکل علیہ حسبنا اللہ ونعم الوکیل پڑھکر دجلہ کے تیز دھارے میں اپنا گھوڑا ڈالدیا اس کے بعد سارے مجاہدین نے ایسا ہی کیا دریا میں موجیں مار رہا تھا اسلامی سپاہی رکاب سے رکاب ملائے ذکر خداوندی کرتے ہوئے بلا تکلف پار اتر گئے، ؎ بحر ظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے (اقبال) (ایرانیوں نے یہ حیرت ناک منظر دیکھ کر بے اختیار چلا اٹھے دیواں آمدند (دیو آگئے) شہنشاہ ایران یزدگرد اپنی بیگمات کو لے کر بھاگ گیا اہل مدائن نے اطاعت قبول کرلی خاص ایوان کسریٰ (قصر ابیض) کو دخل کرکے اس میں جمعہ پڑھی پورا خزینۂ شاہی، سونے، چاندی اور بہت سے اموال غنیمت ملے۔ باری تعالیٰ کا قول" واخریٰ لم تقدروا علیها قد احاط اللّٰہ بها وکان اللّٰہ علی کل شیئ قدیرا (فتح آیت ۲۱) میں فتح فارس اور فتح روم کی طرف اشارہ ہے۔ (سیرت مصطفیٰ ص ۵۵۵ / ۳)

عن ابی هریرة رضؓ هلك کسرٰی الخ اس کی بحث ایضاح المشکٰوۃ میں گذرچکی ۔ قولہ" وسمی الحرب خدعۃ"؛ یہ جملہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عطف ہے یعنی راوی نے کہا وسمی النبیؐ الحرب خدعۃ ۔ اور اگر اس کو مستقل حدیث کہا جائے تو ماقبل کے ساتھ مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اگر اس کا جزء قرار دیا جائے تو مناسبت یہ ہے کہ کسرٰی و قیصر ہلاک ہونے اور انکا خزائن مسلمانوں کے قبضہ میں لانے میں جنگ کی ضرورت ہوئی اور فرمایا جنگ حکمت عملی کا نام ہے الحرب خدعۃ کی تحقیق تفصیل کے ساتھ ایضاح المشکٰوۃ ص۲۴۳/۳ میں گذرچکی ۔ (مرقاۃ ص۱۴۲/۱۰، مظاہر ص۱۳/۱۳۰۴)

فتح قسطنطنیہ

عن ابی هریرة رضؓ و یفتتح الثلث لایفتنون ابدًا فیفتتحون قسطنطینۃ الخ سارے مسلمان رومیوں (بنی الاصفر) سے لڑنا شروع کردینگے مسلمانوں میں سے ایک تہائی بھاگ جائینگے اور ایک تہائی شہید ہوجائینگے باقی ایک تہائی فتحیاب ہونگے ان کو اللہ تعالیٰ کبھی فتنہ میں نہیں ڈالیگا پھر مسلمان قسطنطنیہ فتح کرلیں گے ۔ قسطنطنیہ : یہ رومی بیزنطین سلطنت کا دارالسلطنت تھا اس کے سب سے پہلے عیسائی حکمران شاہ قسطنطین کی طرف یہ منسوب ہے ابھی اس شہر کو استنبول کہا جاتا ہے جو ترکی کی مملکت میں شامل ہے یہ شہر صحابہ کے زمانہ میں فتح ہوگیا تھا دوسری مرتبہ ۸۵۳ھ میں عثمانی ترکوں کے ذریعہ فتح ہوا اور اب تک اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہے لیکن اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر ایک مرتبہ پھر مسلمانوں کے قبضے سے نکل جائیگا اور قرب قیامت میں مسلمان اس کو فتح کرلیں گے ۔

عیسٰیؑ اور مہدیؑ کی امامت کے متعلق متعارض احادیث

قولہ یعدّون للقتال ویسوّون الصفوف اذا اقیمت الصلوٰۃ فینزل عیسٰی ابن مریمؑ فامّھم ۔ یعنی مسلمان ملک شام میں دجّال سے لڑنے کی تیاری کریں گے اور صف بندی میں مشغول ہونگے کہ نماز کا وقت آجائیگا (اور مؤذن تکبیر کہنے کیلئے کھڑا ہوچکا ہوگا) اتنے میں عیسٰی ابن مریمؑ (آسمان سے دمشق کی جامع مسجد کے منارے جو ابھی تیار شدہ ہے اس پر اترینگے پھر بیت المقدس آئینگے) اور مسلمانوں کی امامت کرینگے اس سے معلوم ہوا عیسٰی علیہ السلام امت محمدیہ کی امامت کرینگے ۔ لیکن دوسری احادیث مثلاً

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال کیف انتم اذا نزل ابن مریم فیکم واما مکم منکم (متفق علیہ، مشکوٰۃ صفحہ ۴۸۰) شارحین نے "اماکم منکم" میں امام سے امام مہدی کو مراد لیا ہے "اماکم منکم" مبتدا و خبر مل کر جملہ اولیٰ سے حال واقع ہوا، (۲) وعن جابرؓ فینزل عیسیٰ ابن مریم فیقول امیرھم تعال صل لنا فیقول لا ان بعضکم علی بعض امراء تکرمۃ اللہ ھذہ الامۃ ۔ (مسلم۔ مشکوٰۃ صفحہ ۴۸۰) جب عیسیٰ بن مریم اتریںگے اور اس وقت مسلمان نماز کی حالت میں ہوں گے تو امت کے امیر یعنی امام مہدی عیسیٰؑ سے کہیں گے کہ آئیے ہمیں نماز پڑھائیے کیونکہ امامت کا حق اس شخص کو ہوتا ہے جو افضل ہے عیسیٰؑ جواب دینگے کہ میں امامت نہیں کروں گا کیونکہ میری امامت کی وجہ سے یہ گمان ہوسکتا ہے کہ تمہارا دین منسوخ ہوگیا ہے اور بلاشبہ تم میں سے بعض لوگ بعض پر امام و امیر ہیں بایں سبب کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت محمدیہ کو بزرگ و برتر قرار دیا ہے ان احادیث سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس وقت امت کا جو امام و امیر ہوگا وہی امامت فرمائیگا فوقع التعارض ۔

وجوہ تطبیق (۱) عیسیٰؑ امامت کرنے کے لئے مہدیؑ کو آگے بڑھائیں گے اور ان سے فرمائیں گے کہ اس نماز کی اقامت، چونکہ تمہاری امامت کے لئے کہی گئی ہے اس لئے تم ہی نماز پڑھاؤ عیسیٰؑ کا مقصد اس سے یہ ہے کہ اب مسلمانوں کے امیر چونکہ تم ہو اس لئے مجھے بھی تمہارا اتباع کرنا چاہئے ۔ اور میرا نزول تمہاری مدد اور تائید کے لئے ہے چنانچہ اس ارشاد کے موافق مہدیؑ اس نماز کی امامت فرمائیں گے لیکن اس کے بعد نماز کی امامت عیسیٰؑ ہی کرینگے لہٰذا حدیث الباب کو تغلیب پر حمل کیا جائے گا یعنی بعد میں چونکہ حضرت عیسیٰؑ ہی امامت کریں گے پس اس اعتبار سے اس وقت کی نماز کے متعلق بھی فرمایا کہ وہ مسلمانوں کی امامت کریں گے۔ (۲) فامّھم کو معنیٰ مجازی پر حمل کیا جائے یعنی حضرت عیسیٰؑ اس وقت مسلمانوں کے امام (مہدی) کو امامت کرنے کے لئے کہیں گے نیز ان تینوں حدیثوں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ حضرت عیسیٰؑ اور امام مہدیؑ الگ الگ شخص ہیں ۔ (الخطاب الملیح صفحہ ۲۱، مظاہر حق صفحہ ۱۸/۴ ۔ ۱۲، مرقاۃ)

مدینہ کا مصداق کیا ہے؟ عن ابی ھریرۃ رضؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال

هل سمعتم بمدينة الخ یہاں مدینہ سے مراد بعض نے قسطنطنیہ کہا لیکن ظن غالب یہ ہے کہ یہ قسطنطنیہ کے علاوہ کوئی اور شہر ہوگا کیونکہ کچھ پہلے ابوہریرہ رضؓ کی حدیث میں یہ گزری کہ اس شہر کا فتح بذریعۂ مقاتلہ ہوگا حالانکہ شہر قسطنطنیہ کی فتح ہونے کا سبب صرف تہلیل و تکبیر کے نعرہ کو بتایا گیا۔

مہدیؑ کا لشکر نعرۂ تکبیر و تہلیل سے جیت جائیگے

قوله فلم يقاتلوا بسلاح ولم يرموا بسهم الخ (مسلم) یعنی اولاد اسحٰقؑ جن کے ساتھ اولاد اسماعیلؑ بھی شریک ہوتے ہوئے ستّر ہزار آدمی اس شہر میں آ کر نہ ہتھیاروں کے ذریعہ قتال کرینگے اور نہ ان کی طرف تیر چلائیں گے، تعمیم کے بعد تخصیص کا مقصد یہ ہے کہ مطلقاً ہتھیاروں کے استعمال نہ ہونے کی تاکید کرنا ہے بلکہ صرف تہلیل و تکبیر کے نعرہ سے وہ شہر فتح ہو جائیگا لہٰذا یہ ان کی کرامات میں شمار ہوگی اب درج ذیل عبارات کو بغور پڑھئے جسکو مولوی اور صوفی صاحبان کو خطاب کرتے ہوئے ایک جدت پسند محرر نے لکھا ہے" کہ وہ سمجھتے ہیں کہ امام مہدی کو تلوار صرف شرط پوری کرنے کے لئے برائے نام چلانی پڑے گی اصل میں سارا کام برکت و روحانی تصرف سے ہوگا پھونکوں اور وظیفوں کے زور سے میدان جیت جائیں گے، جس کافر پر نظر ماردیں گے تڑپ کر بے ہوش ہو جائیگا اور محض بد دعا کی تاثیر سے ٹینکوں اور ہوائی جہازوں میں کیڑے پڑ جائیں گے (تجدید و احیار دین ص۵۵)۔ راقم السطور کہتا ہے انہوں نے اس کو بہت بعید سمجھ رکھا ہے حالانکہ حدیث الباب جو صحیح مسلم کی روایت ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مہدی مع اپنے لشکروں کے نعرۂ تکبیر سے میدان جیت جائنگے اسی طرح اور بھی ہزاروں کرامات احادیث صحیحہ سے ثابت ہیں اب اس کا انکار کرنا احادیث نبویہ کا انکار نہیں تو کیا ہے؟

فتح قسطنطنیہ خروج دجّال کی علامت ہے

عن معاذ بن جبلؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عمران بيت المقدس خراب يثرب و فتح قسطنطنية خروج الدجال الخ یعنی بیت المقدس اور اس کے علاقوں میں غیر مسلم یہود وغیرہ کی غلبائی اور کثرت عمارت و اموال، مدینہ منورہ کی تخریب کا باعث ہوگی اس کے بعد جو امور بیان کئے گئے ان کا ہر سابق وقوع لاحق کے لئے علامت و نشانی ہوگا۔

سوال | طیبیؒ فرماتے ہیں قولہ "و فتح قسطنطنیہ خروج الدجال" یہاں تو فتح قسطنطنیہ کو

خروج دجال کی علامت قرار دی گئی حالانکہ ابوہریرہ رضؓ کی حدیث میں ہے اذصاح فیھم الشیطان ان المسیح قد خلفکم فی اھلیکم فیخرجون وذٰلك باطل فاذاجاؤا الشام خرج الخ (مشکوٰۃ ص۴۶۶) یعنی فتح قسطنطنیہ کے بعد مسلمانوں کے درمیان شیطان اچانک اعلان کرے گا کہ تمہاری عدم موجودگی میں دجال تمہارے گھروں تک پہنچ گیا ہے اور مسلمان جب یہ اعلان سن کر دجال کی تلاش میں نکلیں گے تو معلوم ہوگا کہ وہ ایک جھوٹ اعلان تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح قسطنطنیہ کے بعد خروج دجال کا اعلان جو ہوگا وہ جھوٹ ہوگا فتعارضا (راقم الحروف کہتا ہے یہ تعارض زیادہ واضح نہیں)۔

جواب حدیث الباب کا مقصد فتح قسطنطنیہ کو خروج دجال کا سبب قرار دینا ہے اس میں کیفیت خروج دجال کا بیان کرنا مقصد نہیں اور حدیث ابوہریرہ رضؓ میں شیطان کے اعلان کو جھوٹ اس لئے قرار دیا گیا کیونکہ اس اعلان کا مقصد مسلمانوں میں بے اطمینانی اور انتشار پھیلا دینا ہے تاکہ مسلمان غنیمت کے مال تقسیم کرنے سے باز رہے مطلق خروج دجال کی نفی مقصد نہیں اس لئے آنحضرت ﷺ نے فرمایا جب شام پہنچیں گے تو پھر دجال ظاہر ہوگا (مظاہر ص۲۵/۴/۱۲ مرقاۃ)

ست سنین اور سبعۃ اشہر کے مابین تعارض عن عبد اللہ بن بسر رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال بین الملحمۃ وفتح المدینۃ ست سنین اگر یہاں مدینہ سے قسطنطنیہ شہر مراد ہو تو اس کے معنی ہونگے کہ جنگ عظیم اور فتح قسطنطنیہ کی درمیانی مدت چھ سال ہوگی اور ساتویں سال دجال نکلے گا اور اس کی پہلی حدیث میں سات ماہ کے اندر سب واقع ہونے کا ذکر ہے لہذا دونوں حدیثوں میں زبردست تضاد ہے۔

دفع تعارض (۱) پہلی حدیث کے بعض راوی مطعون اور مجروح ہے لہذا وہ ضعیف ہے اور دوسری حدیث زیادہ صحیح ہے کما قال ابوداؤد ہذا اصح۔ (۲) حدیث الباب میں المدینہ سے وہ شہر مراد ہے جو نعرۂ تکبیر وتہلیل سے فتح ہوگا اور پہلی حدیث سے شہر قسطنطنیہ مراد ہے فلا تعارض (۳) قال مولانا انور شاہ الکشمیری رحؒ ویمکن ان یقال ان ست سنین تمضی فی الحروب ثم بعدہا تمضی سبعۃ اشہر فی سائر الامور (عرف الشذی ص۵۱۰)۔

یعنی امام مہدی کی ابتدائی بیعت سے چھ سال تک فتح مدینہ کا زمانہ ہوگا اور سات ماہ کا فصل فتح مدینہ اور ملحمہ کے مابین ہوگا ۔

ذوالسویقتین کا واقعہ قرب قیامت سے متعلق ہے

عن عبد اللہ بن عمرو رض

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فانہ لا یستخرج کنز الکعبۃ الا ذوا السویقتین من الحبشۃ یعنی البتہ کعبہ کے خزانہ کو نہیں نکالیگا مگر حبشہ کا ایک چھوٹی پنڈلیوں والا شخص ۔

کنز کعبہ سے مراد (۱) وہ خزانہ ہے جو بحکم خدا کعبہ کے نیچے پیدا ہوتا ہے (۲) وہ خزانہ ہے جو بطور نذرانہ آتا تھا خادم کعبہ اس کو کعبہ کے نیچے دفن کر دیتا تھا ، اس واقعہ کا تعلق آخری زمانہ سے ہے جبکہ قیامت بالکل قریب ہوگی اس وقت اہل حبشہ کو غلبہ حاصل ہوگا اور ان کا بادشاہ اپنا لشکر لیکر مکہ پر چڑھ آئے گا وہ بادشاہ یا پورا لشکر کعبہ کے خزانہ کو نکال لیگا ۔ ایک روایت میں آیا ہے ایک حبشی خانۂ کعبہ کو تباہ کر دے گا ۔

سوال یہ دونوں روایتیں تو قرآن کی آیت حرما آمنا (عنکبوت) سے متعارض ہیں ۔

جوابات (۱) یہ واقعہ تو قرب قیامت میں ہوگا اور امن وامان کا تعلق اس کے ماقبل سے ہے (۲) غالب احوال کے اعتبار سے کعبہ کو با امن حرم کہا گیا لہٰذا واقعۂ ذو السویقتین، قتل ابن الزبیر رض اور افساد قوم قرامطہ سے کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا (۳) ان واقعات کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے ۔

(مرقاة ص ۱۵۵/۱۰، مظاہر ص ۲۷/ ج ۴ ق ۱۳)

بَابُ اشْرَاطِ السَّاعَةِ

اشراط : شَرَطٌ بفتح الشین والراء کی جمع ہے بمعنی علامت ، ہر چیز کا اول ۔ ساعۃ شب و روز کے اجزاء میں سے کسی بھی ایک جز کو کہتے ہیں اور موجود وقت کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے چونکہ وقت قیامت مبہم ہے ، شب و روز کے کسی ایک وقت میں آسکتی ہے اس لئے قیامت کو ساعۃ کہی جاتی ہے یہاں اشراط الساعۃ سے علامات صغریٰ مراد ہیں

چنانچہ پہلی حدیث جو انسؓ سے مروی ہے یعنی ان من اشراط الساعۃ ان یرفع العلم ویکثر الجھل ویکثر الزنا ویکثر شرب الخمر ویقل الرجال ویکثر النساء الخ اس پر دال ہے کیونکہ ان مذکورہ چیزوں کا غیر معمولی طور پر پھیل جانا قیامت کی علامت صغرٰی ہے یعنی ان کے متصل قیامت نہ ہوگی بلکہ انکے بعد چند علامات کبرٰی ظاہر ہونگے جن کے ظہور پذیر ہونے کے بعد ہی قیامت برپا ہوگی جیساکہ نزول عیسیٰؑ اور خروج دجال وغیرہما کے بیان کے لئے "باب العلامات بین یدی الساعۃ وذکر الدجال" ایک عنوان قائم کیا ہاں اس باب میں تبعًا بعض علامات کبرٰی کا بیان بھی آگیا جیساکہ ذکر ظہور مہدیؑ۔

"تخرج نار من ارض الحجاز" کا مصداق

عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتقوم الساعۃ حتی تخرج نار من ارض الحجاز۔ تاریخی تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ یہ آگ جمادی الثانی ۶۵۴ھ میں مدینہ منورہ میں ظاہر ہوئی لیکن حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اہل مدینہ کو اس آگ کی آفت سے محفوظ رکھا وہ آگ تقریبًا پچاس دن تک رہی۔ اس کی کیفیت یہ تھی کہ وہ آگ کا ایک پورا شہر ہے جس میں قلعے، بروج اور کنگورے جیسی چیزیں موجود تھیں وہ جہانتک پہنچتی تھی اس کو شیشے اور موم کی طرح پگھلا کر رکھدیتا تھا اس کے شعلوں میں بجلی کی کڑک جیسی آواز اور دریا کے تموج جیسا جوش تھا اور ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کے اندر سے سرخ اور نیلے رنگ کی ندی جاری ہے لیکن وہ جب مدینہ کے قریب آتی تو اس کے شعلوں سے ٹھنڈی ہوا باہر ہوتی اس کی روشنی حرم نبوی اور مدینہ کے تمام گھروں میں سورج کی طرح پھیل گئی تھی، بعض اہل مکہ نے یہ شہادت دی کہ انہوں نے وہ روشنی یمامہ اور بصری میں بھی دیکھی چنانچہ حدیث کی آخری جز میں "تضئ اعناق الابل ببصری" یعنی وہ آگ بصری کے اونٹوں کی گردنیں دکھائی دینگے اس کے متعلق محشی مشکوٰۃ نے لکھاہے اعناق الابل سے مراد وسیع اور بلند پہاڑ ہیں وہ آگ پتھروں کو جلا دیتی تھی لیکن درختوں پر کوئی اثر نہیں کرتی تھی۔ جنگل میں ایک بڑا پتھر تھا جس کا آدھا حرم کی حدود میں تھا اور آدھا حدود حرم سے باہر تھا اس آگ نے خارجی حصہ کو جلا کر کوئلہ کردیا اور جب اندرونی حصے تک

پہنچی تو ٹھنڈی ہوگئی اہل مدینہ نے جب ننگے سر ہوکے رُو رو کر اور گڑگڑا کر دعا کی تو خدائے تعالیٰ نے اس کا رخ بجانب شمال کردیا اس کے بعد متصلاً ۶۵۷ھ میں تاتاری فتنہ نے عالم اسلام کو سخت نقصانات سے دوچار کیا۔ (مرقاۃ ص ۱۶۸/۱، مظاہر حق ج ۴ ص ۴۵/۱۳)

ظہور امام مہدی کی پیشین گوئی | عن ام سلمۃ رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یکون اختلاف عند موت خلیفۃ فیخرج رجل من اھل المدینۃ ھاربا الی مکۃ الخ یہاں مدینہ سے مراد یا تو مدینۂ طیبہ ہے یا وہ شہر مراد ہے جہاں خلیفہ (سربراہ حکومت) کا انتقال ہوگا اور اس خلیفہ کے جانشین کے انتخاب پر لوگوں میں اختلاف پیدا ہوجائے گا اس موقعہ پر جو شخص بھاگ جائیگا وہ امام مہدی کی ذات گرامی ہے اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ ابوداود رحنے اس روایت کو باب المہدی میں نقل کی ہے (۲) نیز حدیث کی عبارت کے سیاق وسباق بھی اس پر دال ہے (۳) زیر بحث حدیث سے پہلے ام سلمہؓ کی حدیث میں "المہدی من عترتی" الخ (۴) اور ابی سعیدؓ الخدریؓ کی دو حدیثیں صریح دال ہیں کہ امام مہدی ایک معین شخص کا لقب ہے اس کے باوجود اس کے متعلق بہت اختلافی اقوال ہیں لیکن اہل السنۃ والجماعۃ قبل القیامۃ امام مہدی موعود کے ظہور پر اعتقاد رکھتے ہیں زمانۂ حالیہ کے تقاضے پر اس پر کچھ تفصیل بحث کی جارہی ہے۔

تحقیق لفظ مہدی | مہدی لغت میں ہدایت یافتہ شخص، راہنما، پیشوا، ہادی، راہبر کو کہتے ہیں۔

(۱) معنی لغوی کے اعتبار سے ہر ہدایت یافتہ شخص کو مہدی کہہ سکتے ہیں چنانچہ جریر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن میں ذی الخلصہ کو گرانے کیلئے بھیجا جو کعبۂ یمانیہ کہلاتا تھا تو حضرت جریر نے عرض کیا یارسول اللہ میں گھوڑے پر جم کر نہیں بیٹھ سکتا جریر کا بیان ہے کہ آپؐ نے میرے سینے پر ہاتھ مارا حتی کہ آپؐ کی انگلیوں کے نشان میرے سینے میں نظر آنے لگے اور فرمایا اے اللہ اسے گھوڑے پر ثابت قدم رکھ اور اسے ہادی اور مہدی بنادے۔ (بخاری ص ۴۲۴ ج ۱ مشکوٰۃ ص ۵۳۵ ج ۲)۔

(۲) علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین (سنن) اس حدیث میں خلفائے راشدین کیلئے آپ نے لفظ مہدی کو جمع کے طور پر استعمال کیا ہے۔

(۳) حضرت معاویہؓ کے بارے میں آپؐ نے ارشاد فرمایا اللّٰهم اجعل هادیًا مهدیًا واهد به۔ (ترمذی) مشکوٰۃ ص ۵۷۹، احادیث میں تواتر کے طور پر جس مہدی کا ذکر آیا ہے اس سے ایک شخص مراد ہے جو آخر زمانہ میں عیسیٰ ع کے پہلے ظاہر ہونگے، اس شخص کے ظہور کے بارے میں روایات ایسے صریح اور واضح ہے جسطرح نزول عیسیٰ ع کے بارے میں ہے لہذا اسمیں ذرہ برابر اشتباہ کی گنجائش نہیں، علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں فتقرر ان الاحادیث الواردة فی المهدی المنتظر متواترة والاحادیث الواردة فی نزول عیسیٰ بن مریم متواترة (کتاب الاذاعة ص ۱۱۳ بحوالہ تعالیٰ مطالعہ)

نیز علامہ سیوطی نے مہدی کے بارے میں ۱۸۰ احادیث "العرف الوردی فی اخبار المهدی" میں جمع فرمایا ہے، جسطرح "التصریح مما تواتر فی نزول المسیح" مولفہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ میں ۷۳ احادیث اور ۲۷ آثار صحابہ سے یہ ثابت کیا گیا کہ عیسیٰ ع آسمان میں زندہ ہیں اور اصالۃً قرب قیامت میں نزول فرمائیں گے کیونکہ دو حدیث سامنے آرہی جسمیں امام مہدی کو امیر اور امام کہا گیا "مہدویت اور ظہور مہدی" رسالہ میں جو لکھا گیا کہ بخاری، مسلم میں مہدی کے بارے میں کوئی حدیث نہیں ہے یہ صحیح نہیں اگر یہ بات تسلیم کرلیجائے بھی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام مہدی کے متعلق جو احادیث آئی ہیں صحیح نہیں کیونکہ یہ مسلم بات ہے

کہ بخاری و مسلم نے تمام احادیث صحیحہ کا استیعاب نہیں کیا، گو بعض حدیث بحیثیت سند درجۂ صحت کو نہ پہونچنے کا الزام بعض نے لگایا ہے لیکن کثرت طرق سے اس کا جبر نقصان یقیناً ہو گیا تو یہ بات واضح رہے کہ امام مہدی کا کیا نام ہوگا ان کا حلیہ کیا ہوگا، ان کا مولد کہاں ہوگی اور جائے ہجرت اور جائے وفات کہاں ہوگی کتنی عمر ہوگی، اپنی زندگی میں کیا کیا کام کریں گے ان کے ہاتھ پر اول بیعت کہاں ہوگی اور کتنی مدت تک ان کی سلطنت رہے گی وغیرہ وغیرہ احادیث میں صراحت کے ساتھ موجود ہے، مجدد الف ثانی سرہندیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ شیخ ابن حجرؒ نے مہدی منتظر کے بارے میں ایک رسالہ لکھا ہے جسمیں ان کا دو سو تک علامتیں لکھی ہیں، اور نیز لکھتے ہیں نادانی اور جہالت کی بات ہے کہ مہدی موعود کا حال واضح ہونے کے باوجود لوگ گمراہ ہورہے ہیں، ھداہم اللہ سبحانہ الیٰ سواء الصراط (مکتوبات ص۲۲ دفتر دوم مکتوب نمبر۶۷ بحوالہ ظہور مہدی)

عیسیٰؑ اور امام مہدی دو شخص میں

ظہور مہدی اور نزول عیسیٰ کے متعلق جتنی حدیثیں وارد ہوئی ہے اس سے بالکل واضح ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اور امام مہدی علیحدہ شخص ہیں۔

(۱) اس پر تمام صحابہ اور تابعین کا اجماع ہے، خر دماغ انسان غلام احمد قادیانی کہتا ہے کہ میں عیسیٰ ہوں، میں مہدی ہوں یہ دعویٰ تو ساقط الاعتبار ہے کیونکہ وہ تو میں خدا ہوں میں خدا کا باپ ہوں، خدا کا نطفہ ہوں، خدا کا بیٹا ہوں حتی کہ خدا کی بیوی ہوں وغیرہ کا بھی دعویٰ کیا، (نعوذ باللہ) (حقیقۃ الوحی، دافع البلاء آئینہ کمالات اسلام وغیرہ) جس شخص کے اس قدر مختلف دعاوی ہوں وہ ہرگز اس کا قابل نہیں ہے، کہ دنیائے اسلام و عقل میں قدم رکھ سکے

(۲) نیز احادیث نبویہ سے یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اور امام مہدی دو الگ الگ شخصیتیں ہیں۔

۳ حضرت عیسیٰؑ اللہ کے برگزیدہ نبیؑ اور رسول ہیں خود قرآن کریم نے حضرت عیسیٰؑ کی جتنی علامات و نشانات تبلائی ہیں اتنی کسی رسول اور نبی کے متعلق نہیں تبلائی ہیں، جو پہلے ذکر ہو چکے ہیں، اب کسطرح یہ دونوں شخص ایک ہوں؟

۴ امام مہدی امت محمدیہ کے آخری خلیفہ راشد ہیں جنکا رتبہ جمہور علماء کے نزدیک ابوبکرؓ اور عمرؓ خلفائے راشدین کے بعد ہے صرف ابن سیرینؒ کو تردد ہے کہ امام مہدی کا رتبہ ابوبکر و عمر کے برابر ہے یا ان سے بڑھ کر ہے، سیوطیؒ فرماتے ہیں احادیث صحیحہ اور اجماع امت سے یہی ثابت ہے کہ انبیاء مرسلین کے بعد کا مرتبہ ابوبکرؓ و عمرؓ کا ہے (العرف الوردی ص۶۵)

۵ مجدد الف ثانیؒ تحریر فرماتے ہیں رسولؐ نے فرمایا کہ تمام زمین کے مالک چار شخص ہوئے ہیں جنمیں سے دو مومن ہیں دو کافر، ذوالقرنین اور سلیمانؑ مؤمنوں میں سے ہیں، اور نمرود و بخت نصر کافروں میں سے ہیں، اس زمین کا پانچواں مالک میرے اہل بیت سے ایک شخص ہوگا یعنی مہدی علیہ الرضوان اور حدیث میں آیا ہے کہ اصحاب کہف حضرت مہدی کے مددگار رہوں گے وغیرہ۔

۶ حضرت عیسیٰؑ مریم علیہا السلام کے بطن سے بغیر باپ کے نفخہ جبرئیل سے نبی صؐ سے تقریباً چھ سو سال پہلے بنی اسرائیل میں پیدا ہوئے اور امام مہدی اہل بیت سے ہیں، قیامت کے قریب مدینہ منورہ میں پیدا ہوں گے ان کا نام محمد والد کا نام عبداللہ اور والدہ کا نام آمنہ ہوگا، امام مہدی آل رسول اور اولاد فاطمہ سے ہونے کے بارے میں روایات اس درجہ کثیر ہیں کہ درجہ تواتر تک پہنچ جاتی ہے۔ (شرح عقیدہ سفارنیہ ص۶۹ ج۲ بحوالہ نزول عیسیٰ)

امام مالک، امام بیہقی، امام ابن ماجہ، احمد بن حنبل، امام مسلم، امام ترمذی، علامہ ابن تیمیہ، ابن کثیر، امام نووی، ابن حجر عسقلانی، ابونعیم ابن خزیمہ، شیخ علی متقی، ابی شیبہ، ابویعلیٰ، امام قرطبی، ابن عربی (فتوحات مکیہ میں) شیخ طاہر پٹانی)

(تکملہ مجمع البحار میں) علامہ ابن حجر مکی، ملا علی قاری، علامہ سیوطی وغیرہ محدثین نے احادیث کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ وہ دونوں الگ الگ شخص ہیں۔

لا مہدی الا عیسیٰ بن مریم کی توضیح

یونس بن عبد الاعلیٰ عن محمد بن ادریس الشافعی عن محمد بن خالد الجندی عن ابان ابن صالح عن الحسن عن انس رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تقوم الساعۃ الا علی شرار الناس ولا مہدی الا عیسیٰ بن مریم (ابن ماجہ ص۲۹۲)

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت قائم نہیں ہوگی مگر بدترین لوگوں پر اور نہیں ہے کوئی مہدی مگر عیسیٰ بن مریم، مرزائیوں نے "महा शंकाद" "مہاشنباد" اس طرح دوسرے رسائل میں حدیث بالا کو بحیثیت دلیل پیش کی کہ عیسیٰؑ اور امام مہدی ایک شخص ہے لہٰذا قادیانی صاحب مہدی بھی ہے عیسیٰ بھی ہے۔

جواب قال الصنعانی لا مہدی الا عیسیٰ بن مریم موضوع، قال علامۃ الذہبی هذا خبر منکر تفرد به یونس بن عبد الاعلیٰ عن الشافعیؒ قال الازدی محمد بن خالد منکر الحدیث وقال الحاکم مجهول قال ابو الحسن الخسعی الابدی تواترت الاخبار بان المہدی بهذه الامۃ وان عیسیٰ لصلی خلفه ذکر ذلك ردا الحدیث ابن ماجۃ عن انس وفیه لا مہدی الا عیسیٰ (فتح الباری ص۳۵۸ ج۶)

نیز ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں محمد بن خالد الجندی مجہول ہے (تہذیب التہذیب ص۱۲۵ ج۹)
ملا علی قاری لکھتے ہیں یہ حدیث تمام محدثین کے نزدیک ضعیف ہے (مرقاۃ)
امام بیہقی لکھتے ہیں اس کا راوی "جندی" مجہول ہے، نیز ابان متروک الحدیث ہے اسکی مزید تحقیق کیلئے حاشیہ ۶ ابن ماجہ ص۲۹۳ ملاحظہ ہو۔

(۲) یہ حدیث صدہا ان احادیث صحیحہ اور متواترہ کے خلاف ہے جن سے حضرت عیسیٰؑ اور امام مہدی دو شخص کا ہونا آفتاب کی طرح واضح ہے۔

(۳) مہدی کے لغوی معنی مراد ہیں اس کا پہلا جملہ لاتقوم الساعۃ الا علےٰ شرار الناس اسپر قرینہ ہے کیونکہ اسوقت امام مہدی وفات پائیں گے اور حضرت عیسیٰؑ امام مہدی کی نماز جنازہ پڑھائیں گے اور دنیا میں صرف بدترین لوگ رہیں گے اس وقت ہدایت یافتہ فقط عیسیٰؑ ہی ہونگے ۔

(۴) اسوقت حضرت عیسیٰ بن مریم سے بڑھکر کوئی شخص ہدایت یافتہ نہ ہوگا کیونکہ وہ تو نبی مرسل ہے جو معصوم عن الخطاء ہے۔ اور امام مہدی تو خلیفۂ راشد ہونگے نبی نہ ہونگے عصمت خاصۂ انبیاء ہے اور اولیاء محفوظ ہوتے ہیں نہ کہ معصوم یہ " لافتیٰ الا علیؓ " کے مانند ہے، اس کے معنی یہ نہیں کہ دنیا میں سوائے علیؓ کے کوئی جوان نہیں بلکہ معنی یہ ہیں کوئی جوان شجاعت میں علیؓ کے برابر نہیں اس طرح اس حدیث کے معنی ہوں گے لامھدی کاملاً معصومًا الا عیسیٰ (فیض القدیر ج۶ ص۲۷۹ ۔ العرف الوردی ص۸۶)

وقال ابن کثیر المراد من ذالک ان المھدی حق المھدی ھو عیسیٰ ولاینفی ذالک ان یکون غیرہ مھدیًا ۔ یعنی : محمد بن عبداللہ مہدی تو ہوں گے لیکن عیسیٰؑ مہدی اکبر اور کامل ہوں گے ۔

(۵) یا کمال قرب واتحاد زمانہ کے ثابت کرنے کیلئے اس طرح فرمایا جیساکہ حدیث میں ہے ، عمران بیت المقدس خراب یثرب وخراب یثرب خروج الملحمۃ وخروج الملحمۃ فتح قسطنطنیہ وفتح قسطنطنیہ خروج الدجال، (مشکوٰۃ ص۴۶۷) یعنی زمانۂ مہدی زمانۂ عیسیٰ گویا ایک ہی ہے ۔

(۶) حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں یہ ترکیب کمال تشابہ کیلئے استعمال ہوتی ہے پس مطلب یہ ہے کہ ان دونوں بزرگوں میں باعتبار صفات کمال کے ایسا تشابہ ہوگا کہ گویا مہدی عین عیسیٰؑ ہیں جیسا شاعر کہتا ہے ؎

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی
تاکس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

(امیر خسرو)

ابدال کے متعلق ایک حدیث

قولہ فاذا رأی الناس ذٰلک اتاہٗ ابدال الشام وعصائب اھل العراق،، یعنی جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ شام کا سفیانی لشکر (امام مہدی کے خلاف بارادۂ جنگ نکلنے کے وجہ سے) زمین میں دھنسا دیا گیا ہے تو ملک شام کے ابدال اور عراق کے عصائب اس شخص (مہدی) کی خدمت میں پہنچیں گے اور اس کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔

اَبدال۔ بدل کی جمع ہے بقول ابن درید ؒ بُدَیل کی جمع ہے یہ وہ اولیا وکرام ہیں کہ جن کے نفوس قدسیہ کی برکت سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کے نظام کو برقرار رکھتا ہے (۱) قال الجوہری الابدال قوم من الصالحین لاتخلوا الدنیا منہم اذا مات واحد ابدل اللہ مکانہٗ باٰخر۔ (۲) میرے والد ماجد الامام احمد صاحب مدظلہ کے دل میں ایکدفعہ یہ خیال آیا کہ ابدالیت ایک بڑا درجۂ ولایت ہے کاش ہمیں یہ نصیب ہوتی یہ بات دل میں رہی اس کے بعد جبکہ انکے شیخ مولانا ضمیر الدین ؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے آپکو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ بعض آدمی ابدالیت کو بڑا عہدہٗ ولایت سمجھتا ہے حالانکہ اس سے بھی بڑے بڑے عہدے ہیں ابدالیت بھی اگر ایک عُہدہ ہے لیکن اس میں تمام دنیا کا دور اور گردش لازم ہے (انوار احمدی ص۱۴۸)

عصائب

ص۱۷۶ ان بہترین لوگوں کو کہتے ہیں جو نیک کار اور زاہد اور عابد ہوں (مرقاۃ)

حضرت تھانوی ؒ "انوار العارفین" سے نقل فرماتے ہیں کہ اولیاء کرام کے بارہ[۱۲] گروہ ہیں:۔ اقطاب[۱]، غوث[۲]، امامین[۳]، اوتاد[۴]، ابدال[۵]، اخیار[۶]، ابرار[۷]، نقباء[۸]، نجباء[۹]، عمد[۱۰]، مکتومان[۱۱]، مفردان[۱۲]۔ اقطاب۔ یہ قطب کی جمع ہے، قطب لعالم فقط ایک ہوتا ہے اسکو قطب الارشاد اور قطب لاقطاب بھی کہتے ہیں عالم غیب میں اس کا نام عبداللہ ہوتا ہے اس کے دو وزیر ہوتے ہیں جو "امامین" کہلاتے ہیں وزیرِیمین کا نام عبدالملک اور وزیر یسار کا نام عبدالرب ہوتا ہے اور بارہ قطب اور ہوتے ہیں سات تو سات اقلیم میں رہتے ہیں ان کو قطب اقلیم کہتے ہیں اور پانچ یمن میں ان کو قطب ولایت کہتے ہیں یہ عدد تو اقطاب معیّنہ کا ہے اور غیر معین ہر شہر اور ہر قریہ میں ایک قطب ہوتا ہے

غوث ایک ہوتا ہے بعض نے کہا قطب الاقطاب ہی کو غوث کہتے ہیں، ابدال چالیس ہوتے ہیں بائیس ۲۲ یا بارہ ۱۲ شام میں اور اٹھارہ ۱۸ یا اٹھائیس ۲۸ عراق میں رہتے ہیں ان کی تفصیل کے لئے "تعلیم الدین" ص ۸۸ ملاحظہ ہو۔

باب العلامات بین یدی الساعۃ وذکر الدجال

یہاں اس علامات کبریٰ کا ذکر مقصود ہے جو قرب قیامت میں ظاہر ہونگی ان علامات کی وقوعی ترتیب میں گو اختلاف ہے لیکن سب سے پہلے خروجِ دجّال ہونا متفق علیہ ہے۔

دخان کی تشریح | عن حذیفۃ رضہ ..... فذکر الدخان (۱) ابن مسعود رضہ وغیرہ کے نزدیک اس دخان سے مجازی دخان مراد ہے یعنی اہل مکہ کو سخت ترین غذائی قحط کی وجہ سے ایک عرصہ تک فضا میں دھواں سا نظر آیا تھا۔ (۲) عبداللہ بن عباسؓ اور حذیفہؓ کے نزدیک اس سے حقیقی دھواں مراد ہے وہ ایک بڑا دھواں ہوگا جو آخری زمانہ میں ظاہر ہوکر مشرق سے مغرب تک تمام زمین پر چھا جائے گا اور مسلسل چالیس روز تک رہے گا اور وہ اہل ایمان کے حق میں تو محض خفیف زکام کی طرح ہوگا اور کافروں کے دماغ کے اندر گھس کر انکو بیہوش کر ڈالیگا اور آیت کریمہ فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین ہ یغشی الناس الخ (دخان آیت ۱۰ - ۱۱) اسی پر دال ہے

خاتم الدجالین اور نزول عیسیٰ علیہ السلام کی بحث | قولہٗ والدجال والدابۃ وطلوع الشمس من مغربھا و نزول عیسیٰ ابن مریم الخ نزول عیسیٰ علیہ السلام کے ایک مستقل باب رہنے کے باوجود مسیح ہدایت عیسیٰ علیہ السلام۔ جب مسیح ضلالت دجال کو ہلاک کرنے کے لئے نزول فرمائینگے اس مناسبت سے دونوں کی بحث یہاں قدرے تفصیل کے ساتھ کردی گئی اس کے بعد دابۃ اور طلوع شمس کی بحث کی جائے گی۔

تحقیق دجال

دجال یہ دجل سے نکلا ہے بم خلط، مکر، تلبیس، اور جھوٹ کے ہیں چنانچہ دجال کی ذات میں یہ سب پایا جانا بالکل ظاہر بات ہے، اسی بنا پر اس کا نام دجال ہوا۔۔

دجال کے بارے میں جمہور اہل اسلام کا عقیدہ

ان کا عقیدہ یہ ہے کہ دجال معہود ایک کانا بد شکل شخص یہودی النسل ہوگا اور یہودی اس کی اتباع کریں گے جو آخری زمانہ میں بڑا فتنہ برپا کرے گا، اولاً نبوت کا ثانیاً خدائی کا دعوی کریگا اور حضرت عیسےٰ علیہ السلام آسمان سے اتر کر اسے قتل کریں گے اور یاجوج ماجوج دو مخصوص قومیں ہیں جو عیسیٰؑ کی بد دعا سے سب ایک لخت مر جائیں گے۔

مرزا کا عقیدہ

مرزا غلام احمد قادیانی کہتے ہیں کہ دجال عیسائی پادریوں کا گروہ ہے (ازالہ اوہام ص۲۰۶ ۔ فتح الاسلام ص۹) اور یاجوج ماجوج انگریز اور روس ہیں، اور مسیح موعود میں ہوں (ازالہ کلاں ص۲۰۷، حاشیہ حمامۃ البشری ص۷۵ وغیرہ بحوالہ تقابلی مطالعہ)

تبصرہ

خاتم النبیین ؐ نے فرمایا کہ ابتداء دنیا سے قیامت تک دجال سے بڑھ کر کوئی فتنہ نہیں ہے، پادری لوگ جو بقول مرزا دجال ہے صدیوں سے برابر اسلام کیساتھ معاندانہ معاملہ کرتے چلے آتے ہیں، اسپین، غرناطہ، شام میں ان پادریوں کے طفیل لاکھوں مسلمانوں کی گردنیں ماری گئیں، مرزائیوں کی یاجوج ماجوج روسی اور انگریز قوم کی سلطنتیں ہزاروں برس سے قائم ہیں اور ان کی غلبہ قائم ہونے کا زمانہ بھی سیکڑوں سال ہو چکے مگر تعجب ہے اسوقت تک مسیحؑ کیوں نہیں نکلا؟

مرزا کا دعویٰ مسیح

مرزا کا دعوی ہے کہ "مسیح موعود میں ہوں" یہ ایسا ایک سفید جھوٹ ہے کہ دنیا میں اس کی نظیر نہیں، آخری زمانہ میں آنے والے مسیح علیہ السلام کی جتنی نشانیاں اور علامات بتلائی گئی ہیں انکا کوئی شمہ اور شائبہ بھی

مرزا صاحب میں نہیں پایا جاتا ہے ۔ خود قرآن کریم نے مسیح موعود کا نام کنیت ' لقب ' خاندان مقام ولادت ' خصائص اور حلیہ وغیرہ کے جو تفصیلی بیان دیا ایا کسی نبی اور رسول کے متعلق نہیں دیا ' مفتی شفیع صاحب نے قرآن و حدیث کی روشنی میں مسیح موعود کی پہچان و علامات ١٧٧ ذکر کی ہیں ' نیز تحریر فرماتے ہیں کیا مرزا جی کا نام غلام احمد نہیں بلکہ عیسیٰ ہے ؟ کیا اس کی والدہ کا نام چراغ بی بی نہیں بلکہ مریم ہے ؟ کیا اس کے والد غلام مرتضیٰ نہیں بلکہ بے باپ کی پیدائش ہے ؟ کیا ان کا مولد قادیان جیسا کوردہ نہیں بلکہ دمشق ہے یا قادیان دمشق کے ضلع یا صوبہ میں واقع ہے ؟ کیا ان کا مدفن قادیان نہیں بلکہ مدینہ طیبہ ہے ؟ کیا ان کا نانا عمران اور ماموں ہارون اور نانی حنہ ہیں وغیرہ وغیرہ نیز تحریر فرماتے ہیں دنیا میں ایک شخص کی تعریف اور پہچان کیلئے اس کا نام ولدیت وسکونت وغیرہ دو تین اوصاف بتلا دینا ایسا کافی ہوجاتا ہے کہ پھر اسمیں کوئی شک باقی نہیں رہتا ' ایک کارڈ پر جب یہ تین نشان لکھدیئے جاتے ہیں تو مشرق سے مغرب میں ٹھیک اپنے مکتوب الیہ کے پاس پہنچتا ہے اور کسی دوسرے کو یہ مجال نہیں ہوتی کہ اس پر اپنا حق ثابت کردے یا چٹھی رساں سے یہ کہکر لے لے کہ میں ہی اس کا مکتوب الیہ ہوں ۔ لیکن ہمارے آقا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف انہیں نشانات کے بتلا دینے پر اکتفا نہیں فرمایا ' بلکہ مسیح موعود کے نام کی جو چٹھی مسلمانوں کے ہاتھوں میں دی ہے اس کی پشت پر پتہ کی جگہ ان کی ساری سوانح عمری اور شمائل و خصائل حلیہ لباس اور عملی کارنامے بلکہ ان کے مقام نزول اور جائے قرار اور مسکن و مدفن کا پورا جغرافیہ تحریر فرمادیا ہے اور پھر اس پر بس نہیں فرمائی بلکہ آپ کا شجرۂ نسب اور آپ کے متعلقین اور متبعین تک کے احوال کو مفصل لکھ دیا ہے ،

مگر افسوس کہ اسپر بھی بعض قزاق[۱] اس فکر میں ہیں کہ رسول اللہ صلعم کی اس تمام کوشش پر (خاکش بدہن) خاک ڈالکر اس چٹھی کو قبضہ کرلیں اور اس طرح دنیا میں مسیح موعود بن بیٹھیں " (مسیح موعود کی پہچان ملاحظہ ہو ۔)

---

۱ ڈاکو ۔ لٹیرا ۔

امّت محمدّی میں خروج دجّال کی حکمتیں

سُوَال : دجّال امت محمدی میں ظاہر ہونے کی حکمتیں کیا ہیں ؟

جواب : نظام عالم پر ایک نظر ڈالنے سے ہر شخص یہ سمجھ سکتا ہے کہ ہر سلسلۂ امور کیلئے ایک سرچشمہ اور معدن ضرور ہے، مثلاً آفتاب ہے کہ تمام روشنیوں کا منبع ہے، کرۂ نار ہے جو تمام حرارتوں کا مخزن ہے اسی طرح تمام مؤمنوں کا منبع اور معدنِ ایمان ذات بابرکات سرور دوعالم سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور مخزن کفر سراپا شیطنت ومعصیت دجال اکبر ہے۔ جسطرح نبیؐ ارواح مؤمنین کیلئے روحانی والد ہیں دجال ارواح کافرین کیلئے روحانی والد ہے۔ جس طرح آپ خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، دجال اکبر خاتم الدجالین ہے اور جسطرح خاتم الانبیاء کا ایک مہر نبوت ہے اسی طرح خاتم الدجالین کا ایک مہر کفر ہے، جسطرح قیامت کے قریب دابۃ الارض کیذریعے مؤمنین کا ایمان ظاہر کیا جائیگا اسطرح کافرین کا کفر پیشانی پر ظاہر کیا جائے گا، جس طرح مہر نبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی حسّی دلیل ہے اسی طرح دجال کی پیشانی پر "کافر" کی کتابت اس کے دجل وکفر کی حسّی اور بدیہی دلیل ہوگی، حدیث میں ہے (مکتوب بین عینیه كافر) مشکوٰۃ ص۴۷۳ ۔

جسطرح تمام انبیاء سابقین نبیؑ کی بشارت دیتے چلے آئے، اسی طرح تمام انبیاء کرام دجال سے ڈراتے آئے پس جسطرح خاتم الانبیاء کی بعثت آخری زمانہ میں آخری امم کیطرف ہوئی اسی طرح خاتم الدجالین کا ظہور اخیر زمانہ میں ہونا مناسب ہوا۔

مسیح ضلالت مسیح ہدایت کے ہاتھوں میں ہلاک ہونیکی حکمتیں

سوال : قیاس کا تقاضا ہے کہ خاتم الدجالین کا مقابلہ خاتم النبیین کریں لیکن حضرت مسیح بن مریم کی کیا خصوصیت ہے کہ آسمان سے نازل ہوکر آخری زمانہ میں دجال کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قتل فرمائیں،

جواب : (۱) نبیؐ علمی وعملی کمال کا آخری اور انتہائی نقطہ ہے نہ کوئی آپ کا مماثل ہے

اور نہ کوئی مقابل جس طرح آفتاب کے سامنے کسی ظلمت کا ظاہر ہونا محال ہے اسی طرح آفتاب رسالت کے سامنے دجل کی ظلمت کا ظاہر ہونا ناممکن ہے اسی وجہ سے دجّال آپ کی موجودگی میں ظاہر نہ ہو سکا، ہاں اس کے مقابلہ میں دوسرا نبی کا ظہور بحیثیت متبع شریعت محمدی لازمی ہے کیونکہ قرآن میں ارشاد ہے لتؤمنن بہ ولتنصرنہ، اس آیت میں حضورؐ پر ایمان اور نصرت کا عہد دوسرے انبیاء سے لیا گیا ہے لہٰذا آپؐ کی امداد کیلئے انبیاء سابقین سے کسی کا ظہور ضروری ہے" غور کرنے سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت مسیح بن مریم ہی آنحضرتؐ کے نائب خاص ہیں لہٰذا انکا ہی ظہور ہونا چاہیئے۔

(۲) اسی لئے حق تعالےٰ نے سورۂ جن میں حضرتؐ کو عبد اللہ کے لقب سے ملقب فرمایا ہے " لما قام عبد اللہ یدعوہ " اور حضرت مسیح نے بھی اپنے لئے اس لقب کو ثابت فرمایا ہے" قال انی عبد اللہ " فرق صرف اسقدر ہے کہ یہاں خود عیسٰی وصف عبدیت کے مخبر و مظہر ہیں اور نبیؐ کی عبدیت خود باری تعالےٰ نے بیان فرمائی ہے

(۳) خود حضرتؐ نے فرمایا میں عیسٰی بن مریم سے بہت ہی اقرب ہوں، غالباً حضرت مسیحؑ کو نبی اکرم کی طرح معراج جسمانی میں شریک کرنا اسی اولویت اور اقربیت کیوجہ سے ہوا۔

(۴) نیز سنت الٰہی اسی طرح جاری ہے کہ جب کسی شئے کو پیدا فرماتے ہیں تو ساتھ ساتھ اس کے مقابل اور اس کے ضد کو بھی پیدا فرماتے ہیں اس لئے کہ وبضدھا تتبین الاشیاء، یہ مقولہ مشہور ہے چنانچہ ظلمت کے مقابلہ میں نور اور شیاطین کے مقابلہ میں ملائکہ کرام نیز جس قدر شیاطین کو طویل حیات دیگئی اس کے مناسب ملائکہ کرام کو بھی، جسطرح شیاطین کو ہر طرح کے تشکل اور تمثل اور عروج و نزول اور شرق سے غرب تک ایک آن میں منتقل ہونیکی طاقت عطا کی گئی اسطرح بالمقابل ملائکہ کرام کو بھی یہ تمام طاقتیں علےٰ وجہ الاتم عطا کی گئیں تاکہ تقابل مکمل رہے لیکن شیاطین اور ملائکہ کرام کا یہ مقابلہ ایک عرصہ تک مخفی طور پر چلتا رہا اس کے بعد مشیت خداوندی سے یہ مقابلہ کسی قدر معرض ظہور میں بھی آئے۔

اولاً حق تعالےٰ نے مسیح دجال کو پیدا کیا جسکی حقیقت شیطانی اور صورت انسانی ہے

جس کو حضرت سلیمانؑ نے ایک جزیرہ میں محبوس کر رکھا ہے‘ (فتح الباری)

اس کے بعد اس کے مقابلہ کیلئے ایک ایسے نبی پیدا فرمایا کہ جس کی فطرت اور اصلی حقیقت ملکی اور جبرئیلی ہے اور صورت بشری اور انسانی ہے یعنی حضرت مسیح بن مریم کما فی قولہ تعالےٰ کلمته القاها الیٰ مریم و روح منه یعنی عیسیٰ ایک کلمہ اور روح ہیں خدا تعالیٰ کیطرف سے جنکو مریم کیطرف ڈالا گیا ،

(۵) جس طرح دجال یہود یعنی بنی اسرائیل سے ہے اسیطرح حضرت مسیح بن مریم بھی بنی اسرائیل سے ہے ، (٦) جسطرح دجال کو ایک جزیرہ میں محبوس کر کے ایک طویل حیات عطا کی گئی اسیطرح حضرت مسیح کو آسمان پر زندہ اٹھا کر قتل دجال کیلئے طویل حیات عطا کی گئی (۷) چونکہ دجال سے بطور استدراج چند روز کیلئے احیاء موتی ظہور میں آئے گا اس لئے اس کے مقابل مسیح کو بھی احیاء موتی کا معجزہ عطا کیا گیا (۸) جسطرح حضرت مسیح کو آیت کہا گیا ولنجعله آیة للناس اسیطرح دجال کو بھی قرآن میں آیت کہا گیا‘ یوم یاتی بعض آیات ربك حدیث میں مصرح ہے کہ آیات سے دجال وغیرہ ظاہر ہونا مراد ہے مگر حضرت مسیحؑ منجانب اللہ آیت رحمت ہیں اور دجال آیت ابتلاء ہے‘ (۹) پھر یہ کہ دجال اپنے کو مسیح کہکر خاتم الانبیاء کے بعد نبوت کا دعوی کرنے لگا اور لوگ دھوکہ سے اس مسیح ضلالت کو مسیح ہدایت یعنی مسیح بن مریمؑ سمجھ کر ایمان لائیں گے اور غلطی میں مبتلا ہونگے‘ اسلئے حضرت مسیح بن مریمؑ کو اس ناقابل تحمل غلطی کے ازالہ کیلئے نازل کرنا ضروری ہوا اور اس کے قتل پر مامور ہوئے تاکہ لوگ سمجھ لیں کہ کون مسیح ہدایت اور کون مسیح ضلالت ہے‘

ذلك عیسیٰ بن مریم قول الحق الذی فیه یمترون (مریم آیۃ ۳۴)

(۱۰) حضرت عیسیٰؑ جنس بشر سے ہیں لہذا جب عمر شریف اختتام کے قریب ہوگی تو آسمان سے زمین پر اتارے جائیں گے تاکہ زمین پر وفات ہو کیونکہ کوئی انسان آسمان میں فوت نہیں ہوگا‘ کما فی قولہ تعالےٰ: منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخریٰ (طٰہٰ ۵۵) ہم نے تمکو زمین سے پیدا کیا اور اسی میں تم کو لوٹا دیں گے اور پھر اسی سے نکالیں گے، (ظہور مہدی مصنفہ شیخ التفسیر ادریس کاندھلویؒ) ۔

(۱۱) حضرت سلیمانؑ کی وفات کے بعد جب بنی اسرائیل پے در پے تنزل کی حالت میں مبتلا ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ آخر کار بابل اور اسیریا کی سلطنتوں نے انکو غلام بنا کر زمین میں تتر بتر کر دیا تو انبیاء بنی اسرائیل نے خوشخبری دی کہ ایک مسیح آنے والا ہے جو انکو ذلت سے نجات دلائیگا جب حضرت عیسیٰ بن مریم مسیح ہو کر آئے تو یہودیوں نے اسکو انکی توقعات کے خلاف دیکھکر انکی مسیحیت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور انہیں ہلاک کرنے کے درپے ہو گئے یہاں تک کہ انہوں نے یہ بھی دعویٰ کیا تھا کہ عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کو ہلاک کیا اور انکو ذلیل اور رسوا کیا لہذا اللہ تعالےٰ قیامت کے قریب انکو آسمان سے اسطرح اتارے گا کہ لوگ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے، کہ یہود سفید جھوٹ بولتے تھے کہ " ہم نے انکو قتل کیا ہے" حالانکہ وہ زندہ تھے آسمان سے نازل ہو کر یہودیوں کا وہ مسیح موعود (promised Messiah) یعنی مسیح الدجال جسکے آنے کی خوشخبریاں دی گئیں تھیں جسکے آنے کی انتظار میں وہ یہود رہے تھے اسکو باب لُد میں قتل کر ڈالیں گے۔

(۱۲) اللہ تعالےٰ نے فرمایا ان مثل عیسیٰ عند اللہ کمثل اٰدم ، اللہ تعالےٰ کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کی مثال آدم علیہ السلام جیسی ہے، حضرت آدم کے خمیر میں مٹی شامل تھی اسلیئے انکو آسمان سے زمین پر اتارا اور حضرت عیسیٰ نفخۂ جبرئیل سے پیدا ہوئے اسلیئے انکو زمین سے آسمان پر اٹھایا ، گو حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم فاتح النبیین ہیں لیکن دائرہ نبوت کو آدمؑ سے شروع فرمایا گو حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں تاہم عیسیٰؑ کو قیامت کے قبل نزول فرمائیں گے اور اسسے دجال کو قتل کرائیں گے تاکہ تقابل ٹھیک رہے کیونکہ پہلا صرف مرد سے صرف عورت کو پیدا کیا یعنی حضرت آدمؑ سے حواءؑ کو پیدا کیا ختم دنیا کے وقت آسمان سے ایسا نبی کا نزول فرمائیں گے جو فقط عورت سے پیدا ہوا یعنی عیسیٰؑ جو حضرت مریم سے بغیر باپکے پیدا ہوا

عیسائیوں کا خدا امت محمدی کا ایک فرد کی حیثیت سے تشریف لانا

سوال: قادیانی کہتے ہیں کہ امت محمدی جو خیر الامم ہیں اور جن کی شان میں "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" کا فرمان آیا ہے ان کا یہ ہتک نہیں ہے کہ اصلاح امت محمدی کیلئے ایک نبی کو آسمان میں محفوظ رکھا جائے اور امت میں کوئی لائق شخص نہیں کہ اسکو اصلاح کرے، کیا یہ کام امت محمدی کا مجدد نہیں کر سکتا، ؟

جواب: چونکہ نبی امتی بنکر آتا ہے جیسا کہ حدیثوں میں مذکور ہے، یہ امت محمدی کا فخر اور عزت ہے کہ اسمیں ایک اولوالعزم پیغمبر شامل ہوتا ہے اور وہ خود رب سے دعا کرتا ہے "تو اپنے خادم (عیسیٰؑ) کو قیامت کے دن اپنے رسول کی امت میں ہونا نصیب فرما۔ (انجیل برلبناس فصل ص۲۱۲ ـ ص۱۹۴ بحوالہ تقابلی مطالعہ)

اب بتاؤ کہ امت محمدیہ کی ہتک ہے یا علو درجہ کا ثبوت ہے بلکہ کسقدر عالی مرتبہ اس امت کا ہے کہ عیسائیوں کا خدا اس کا ایک فرد ہو کر آتا ہے، آہ... کسقدر کج فہمی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے آنے سے تو ہتک ہوتا ہے اور مرزا صاحب کو حضورؐ کے بعد نبی بنانے سے ہتک نہیں ہوتا، حضرت عیسیٰؑ کا نزول کی علت غائی احکام دین اسلام کی تنسیخ یا شریعت محمدی کی کمی کو پورا کرنا نہیں ہے بلکہ یہود ونصاری کی اصلاح اور دجال کے قتل اور صلیب کے توڑنے کیلئے ہے۔ یہ کہاں لکھا ہے کہ امت محمدی کی اصلاح کیلئے آئیں گے ؟ علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کا صرف مطلب ہے کہ جسطرح بنی اسرائیل کے انبیاء تبلیغ کرتے تھے اسی طرح میرے علماء امت تبلیغ دین کیا کریں گے کیونکہ میرے بعد کوئی نبی نہیں یہ نہیں کہ علماء امت بنی اسرائیل کے نبیوں کے ہم مرتبہ ہوں گے یا کسی قسم کی نبوت کے مدعی ہونگے، **نعوذ باللہ عن سوء الفہم**

دابّہ کی توضیح | قرآن کریم میں اس کا ذکر" اخرجنا لهم دابة من الارض"
(النمل آیت ۸۲) کے ذریعہ کیا گیا لہذا قرب قیامت میں اس کا نکلنا قرآن سے ثابت ہوا
اور اس طرح احادیث متواترہ سے بھی ثابت ہے اس کی شکل اور اس کے جائے خروج
اخبار آحاد سے اسطرح ثابت ہے کہ اس دابہ کی درازی ساٹھ گز کی ہوگی چہرہ انسانوں کی
طرح ، پاؤں اونٹ کی طرح ، گردن گھوڑے کی طرح ، دم چیل کی طرح ، سرین ہرن کی
طرح ، اور ہاتھ بندر کی طرح ہوگا یہ صفا پہاڑ سے نکلے گا اس کے ایک ہاتھ میں حضرت
موسیٰ ؑ کا عصا ہوگا اور دوسرے ہاتھ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی انگشتری ہوگی وہ
ایسا دوڑیگا کہ کوئی اس کا مقابلہ نہیں کرسکے گا ، مومن کی پیشانی پر عصا کے ذریعہ لکھدیگا
اور انگشتری کے ذریعہ کافر پر مہر لگا دیگا ، آیات سماویہ کے لحاظ سے قیامت کی پہلی علامت
طلوع شمس من المغرب ہے اور آیات ارضیہ کے اعتبار سے پہلی نشانی دابۃ الارض کا زمین
سے نکلنا ہے ابن الملکؒ فرماتے ہیں یہ دابہ تین مرتبہ نکلے گا ۔ (۱) مہدی کے زمانہ میں
(۲) عیسیٰ ؑ کے زمانہ میں ۔ (۳) طلوع شمس من المغرب کے وقت ۔ واللہ اعلم

نار اور ریح کے مابین تعارض | قوله واخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم آخری علامت وہ آگ ہے جو یمن کی
طرف سے نمودار ہوگی اور لوگوں کو میدان حشر کی طرف ہنکائے گی اور میدان حشر ملک
شام میں ہوگا اس کو اس قدر وسیع اور فراخ کردیا جائے گا جس سے تمام مخلوق وہاں
سماسکے اور دوسری روایت میں جو قعر عدن سے نکلنے کا ذکر ہے اس سے کوئی تضاد
نہیں ہے کیونکہ شہر عدن یمن ہی میں ہے اور بعض روایت میں نار کے بجائے ریح
تلقی الناس فی البحر کا ذکر ہے فتعارضا ۔

دفع تعارض | کہا جائیگا وہی نار تند ہوا سے مل کر کفار کو سمندر میں ڈالدے گی اور
وہی نار مسلمانوں کو ہنکا کر حشر کے میدان کی طرف لے جاویگی ۔ (س ، وثاق ، مسلم ۱۲۱۲ھ)

آفتاب کا زیر عرش سجدہ کرنے اور مستقر ہونے کے معنی | عن ابی ذرؓ قال
فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش ۔ حدیث کا یہ جملہ آیت قرآنی "حتی

اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئة کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس آیت کی مراد دراصل حدِ نظر کو بیان کرنا ہے مثلاً اگر کوئی شخص ساحلِ بحر میں غروب آفتاب کا منظر دیکھے تو اس کو ایسا محسوس ہوگا کہ آفتاب پانی میں ڈوب رہا ہے اور حدیث میں بیان کیا گیا کہ آفتاب ڈوبنے کے بعد عرش کے نیچے پہنچ کر سجدہ کرتا ہے فلا تضاد بینہما۔

قولہ۴ ویقال لہا ارجعی من حیث جئت فتطلع من مغربہا ذٰلک قولہ تعالیٰ والشمس تجری لمستقر لہا قال مستقرہا تحت العرش یعنی آفتاب کو حکم دیا جائیگا کہ جس طرف سے آیا ہے اسی طرف لوٹ جا چنانچہ وہ مغرب کیطرف سے طلوع کریگا۔ والشمس تجری لمستقر لہا (یٰسین آیت ۳۸) میں مستقر سے یہی مراد ہے یعنی آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔ مستقر کے معنیٰ (۱) منتہائے سیر یعنی عرش الٰہی (۲) منتہائے عمرِ دنیا یعنی روزِ قیامت وغیرہ متعدد معانی جو شارحین نے بتائے ہیں کسی پر کوئی اشکال نہیں کیونکہ آفتاب کے متعلق موجودہ ماہرینِ فلکیات کا کہنا ہے کہ وہ اپنے پورے نظامِ شمسی کو لئے ہوئے ۲۰ کیلومیٹر فی سکنڈ کی رفتار سے حرکت کرتا ہے پس یہ ثابت ہوا کہ سورج اپنی جگہ ساکن نہیں بلکہ حرکت کر رہا ہے اور قرآن کریم کی درج ذیل آیت سے بھی اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے" وکل فی فلك یسبحون" جب وہ ساکن نہیں تو عرش کے نیچے یا اپنے مستقر کی طرف سورج کے جانے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

سوال سجدۂ شمس کا مطلب کیا ہے کیا اس سے سجدہ کے وقت پورا نظامِ شمسی معطل ہونا لازم نہیں آتا؟

جواب انسان کی طرح کائناتِ عالم کے لئے تسبیح وتحمید اور رکوع وسجود ثابت ہے مگر ہر نوع کا رکوع وسجود اس کے جسم و وجود کے لائق اور مناسبت کی حیثیت سے ہے جیسا کہ قرآن نے خود تصریح فرما دی ہے "کل قد علم صلوٰته وتسبیحه" (الآیۃ) وان من شیئ الا یسبح بحمده (الآیۃ) مثلاً انسان کے سجدہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی پیشانی زمین پر رکھدے لیکن شمس وقمر کا سجدہ ان کی شان کے لائق ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرمانبرداری کا اظہار خشوع وخضوع اور ان کے فرمان کے مطابق حرکت کرنے کو انکا سجدہ قرار دیا گیا۔ الحاصل: سجدۂ حقیقی مراد نہیں بلکہ سجدۂ مجازی مراد ہے

تو اس سجدہ کے لئے ٹھہرنا اور ساکن ہونا ضروری نہیں لہذا پورا نظام شمسی کے معطل ہو جانے کا اشکال بھی نہیں رہتا ۔

سوال جب سارے آسمان عرش کے نیچے واقع ہیں لہذا آفتاب بھی ہر وقت عرش کے نیچے رہتا ہے پھر بعد الغروب عرش کے تحت جاکر سجدہ کرنے کے کیا معنی ہیں ؟

جواب ہو سکتا ہے کہ یہاں عرش الٰہی کا کوئی خاص مقام قرب خداوندی مراد ہو جس کو حدیث میں تحت العرش کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے ، راقم الحروف کہتا ہے کہ اصل میں ان چیزوں کی حقیقت اللہ ہی کو معلوم ہے ۔ سہ

حدیث مطرب و مے گوئے و راز دہر کمتر جو ٭ کہ کس نہ کشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آفتاب اپنے پورے دورے میں زیر عرش اللہ کے سامنے سجدہ ریز رہتا ہے یعنی اس کی اجازت اور فرمان کے مطابق حرکت کرتا ہے اور یہ سلسلہ اس طرح قرب قیامت تک چلتا رہیگا یہاں تک کہ قیامت کی بالکل قریبی علامت ظاہر کرنے کا وقت آجائے گا تو آفتاب کو اپنے مدار پر اگلا دورہ شروع کرنے کے بجائے پیچھے لوٹ جانے کا حکم ہو جائے گا اور وہ مغرب کیطرف سے طلوع ہو جائے گا اس وقت دروازہ توبہ بند ہو جائے گا ۔ (مظاہر ص ۱۳/۱۲-۲ ، معارف القرآن ، مرقاۃ وغیرہ)

دجّال کے متعلق حضورؐ کی باتیں من قبیل القیاسات کہنا غلط ہے

وعن النواس بن سمعان رض قال ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الدجال فقال ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم وان یخرج ولست فیکم فامرء حجیج نفسہ بعض لوگ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم کو دجال کے متعلق یہ علم نہ تھا کہ وہ کب ظاہر ہوگا اور یہ کہ وہ آپ کے عہد میں پیدا ہو چکا ہے یا آپ کے بعد کسی بعید زمانہ میں پیدا ہونے والا ہے ان امور کے متعلق جو مختلف باتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث میں منقول ہیں وہ دراصل آپ کے قیاسات ہیں جن کے بارے میں آپ خود شک میں تھے (ترجمان القرآن فروری ۱۹۴۶ء) نیز لکھتے ہیں کانا دجال وغیرہ تو افسانے ہیں جن کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے (رسائل و مسائل ص ۴۳/۱ طبع دوم

ان کی وجہِ استدلال یہ ہے "ان یخرجَ کا" "ان" شک وتردد پر مبنی ہے اور یہ شک وتردد ہی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس کس طرح عقل باور کرے گی کہ زمانۂ خروج دجال کے بارے میں حضورؐ کے ارشادات از قسم پیشین گوئی ہیں (علمی جائزہ ج ۱ ص ۳۷۹-۳۸۰)

اہل السنۃ والجماعۃ کیطرف سے اس کے جوابات ان کا دعویٰ کہ "ان" شک وتردد ہی میں استعمال کیا جاتا ہے یہ بالکل غلط ہے دلائل (۱) قولہ تعالیٰ قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اوّل العٰبدین (زخرف آیت ۸۱) یعنی اے نبی آپ کہدیں کہ اگر خدائے رحمٰن کا کوئی بیٹا ہوتا تو میں سب سے پہلے اس کی عبادت کرنے والا ہوتا اس آیت میں "انْ" کا لفظ استعمال ہوا ہے اب فرمائیے کیا اللہ تعالیٰ کو بھی اس میں شک وتردد تھا کہ اس کی اولاد ہے یا نہیں (نعوذ باللہ من سوء الفہم) (۲) افائن مات او قُتل انقلبتم علی اعقابکم (آل عمران آیت ۱۴۴) سو اگر آپ پر موت آجائے یا آپ قتل کئے جائیں تو کیا تم لوگ الٹے پاؤں پھر جاؤ گے" یہاں اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لفظ "اِن" کے ساتھ موت اور قتل دو صورتیں پیش فرمائی ہیں حالانکہ حضورؐ کو طبعی موت ہی آئی ہے اور قتل سے محفوظ رہے تو کیا آپ یہ کہنے کی جرأت کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کو بھی شک تھا کہ شاید حضور پاک صلعم قتل کئے جائیں لیکن جب بعد میں موت واقع ہوئی تو شک رفع ہوگیا (نعوذ باللہ) (۳) عن عائشۃؓ .... فقلت ان یکن ھذا من عند اللہ یمضہ (متفق علیہ مشکوٰۃ ص ۵۷۳ د) قال الشیخ عبد الحق المحدث الدھلوی ھذا الشرط لتقریر الوقوع لقولہ المحقق بثبوت الامر وصحتہ کقول السلطان لمن تحت یدہ ان اکن سلطانا انتقمت منك (حاشیہ مشکوٰۃ ماخوذ از لمعات) ان دلائل مذکورہ سے ثابت ہوا کہ "ان" ہمیشہ شک وتردد کے لئے ہی مستعمل نہیں ہوتا بلکہ کبھی اثبات اور تقریر وقوع کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے ہمارے محاورے میں کہا جاتا ہے کہ اگر دنیا میں کوئی میرا دوست ہے تو تم ہو اور کہنے سے یہ علم ہے کہ کوئی نہ کوئی اس کا دوست ہے لہٰذا یہاں "اگر" کا استعمال شک وتردد کے لئے نہیں کیا گیا، اس لئے محدث دہلوی حدیث الباب کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں وقد ثبت من الاحادیث ما یدل علی ان خروجہ فی اٰخر الزمان لکنہ قال ھکذا ابقاء للخوف علی الامّۃ حتی یلتجؤا الی اللہ من شرہ ایضا ھذہ عن تحقق وقوعہ البتۃ اشارۃ الی

الابهام فی زمانه کالساعة (حاشیۂ مشکوٰۃ صلا ماخوذ از لمعات) یعنی دجال کا خروج آخری زمانہ میں ہونا تو یقینی ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو خوف دلانے کے لئے "ان یخرج وانا فیکم" کے ساتھ فرمایا تھا کہ لوگ دجّال کی شر سے بچنے کیلئے اللہ تعالیٰ سے التجا کریں اور نیز یہ اس بات سے کنایہ ہے کہ قیامت ضرور واقع ہونے والی ہے اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح زمانۂ قیامت مبہم رکھا گیا اسی طرح زمانۂ خروج دجال بھی مبہم رکھا گیا ، علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں حدیث الباب میں "ان" شک کیلئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسا ہے جیسا کہ آیت ان کان للرحمٰن ولد الخ میں ہے ۔

حدیث کا صحیح مطلب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر دجال نکلے اور (بالفرض) میں تمہارے درمیان موجود ہوں تو میں اس سے تمہارے سامنے جھگڑوں اور دلیل کے ذریعہ ان پر غالب آؤں اور اگر دجال اس وقت نکلا جب میں نہ ہوں گا تو پھر تم میں سے ہر شخص اپنی ذات کی طرف سے اس سے جھگڑنے والا ہوگا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دجال کے متعلق یہ علم نہ تھا کہ کب ظاہر ہوگا" جو دعویٰ کیا یہ بالکل غلط ہے ۔ (۱) کیونکہ حدیث الباب میں یہ تصریح ہے "حتی یدرکہ بباب لُدّ فیقتلہ " یہاں تک کہ عیسیٰؑ دجال کو باب لد پر پائینگے اور اس کو قتل کرڈالیں گے ، لُدّ شام کے ایک پہاڑ کا نام ہے بعض نے کہا لُدّ بیت المقدس کے ایک گاؤں کا نام ہے بعض نے کہا یہ فلسطین میں ریاست اسرائیل کے دارالسلطنت تل آبیب سے چند میل کے فاصلہ پر واقع ہے اور یہودیوں نے وہاں بہت بڑا ہوائی اڈہ بنا رکھا ہے (۲) فی حدیث ابی هریرة رض فاذا راه عدوالله (دجال) ذاب کما یذوب الملح فی الماء فلوترکه لانذاب حتی یهلك ولکن یقتله الله بیده فیریهم دمه فی حربته (مسلم، مشکوٰۃ ص$\frac{۴۶۶}{۲}$) وغیرہ متعدد احادیث ہیں چونکہ حضرت عیسیٰؑ قرب قیامت میں نازل ہونے پر تمام علما کا اتفاق ہے دجال کا خروج بھی اسی زمانہ میں ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے اس کے باوجود وہ شخص کس دلیری سے کہا کہ وہ کب ظاہر ہوگا اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم نہ تھا وہ دراصل آپکے قیاسات سے ہے لہذا یہ محض غلط ہے کیونکہ امت کا اجماع ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت سے قبل جن امور کی پیشین گوئی فرمائی ہے وہ سچی اور برحق ہے چونکہ انبیا کرام کوئی غیبی بات

اپنے گمان و قیاس سے نہیں کہتے ہیں بلکہ وہ سب وحی پر مبنی ہے یہ دراصل "وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی" ، جیسی آیت کا انکار کرنا ہے ۔ مزید معلومات کے لئے بندہ کی تالیف علمی و تحقیقی جائزہ ملاحظہ ہو ۔

وجود علامات مذکورہ فوراً خروج دجال کو لازم نہیں کرتا

فی حدیث فاطمہ بنت قیس فقال اخبرونی عن نخل بیسان ھل تثمر قلنا نعم قال اما انھا توشك ان لاتثمر قال اخبرونی عن بحیرۃ الطبریۃ ھل فیھا ماء قلنا ھی کثیرۃ الماء قال ان ماءھا یوشك ان یذھب قال اخبرونی عن عین زغر الخ (مسلم)

بیسان : ملک شام یا اردن یا یمامہ میں ایک جگہ کا نام ہے صاحب "مشارق الانوار" لکھتے ہیں یہ حجاز کے ایک شہر کا نام ہے ۔ بحیرہ : بحر کی تصغیر ہے بمعنی جھیل ۔ طبریہ : اردن کے ایک قصبہ کا نام ہے امام طبرانی اس کے باشندہ تھے ۔ زغر : ملک شام کے ایک شہر کا نام ہے وہاں روئیدگی بہت کم ہوتی ہے حضرت لوط علیہ السلام کی لڑکی وہاں اترے تھے اس بنا پر اس کے نام پر شہر کا نام رکھا گیا اس حدیث کے متعلق بعض شخص لکھتا ہے کہ ۹ھ میں جب فلسطین کے ایک عیسائی راہب (تمیم داری رض) نے آکر اسلام قبول کیا اور آپ کو یہ قصہ سنایا تو تمیم داری رض کے بیان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت تقریباً صحیح سمجھا تا مگر کیا ساڑھے تیرہ سو برس تک بھی اس شخص کا ظاہر نہ ہونا جسے تمیم رض نے جزیرے میں محبوس دیکھا تھا یہ ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں ہے کہ اس نے اپنے دجال ہونے کی جو خبر حضرت تمیم رض کو دی تھی وہ صحیح نہ تھی (ترجمان القرآن فروری ۱۹۴۶ء) ۔ بعد از ترمیم لکھا ہے ساڑھے تیرہ سو برس کی تاریخ نے یہ ثابت نہیں کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اندیشہ قبل از وقت تھا (رسائل مسائل ص ۷۵ بار دوم)

تبصرہ : راقم السطور کہتا ہے کہ حضرت تمیم داری رض کی یہ حدیث جو بروایت فاطمہ بنت قیس رض وغیرہا منقول ہے اس کو وہ شخص اپنی اندھی عقل کے سہارے پر کسطرح رد کر دیا جس پر عقل حیران رہجاتی ہے کیا منقول شدہ عبارت حدیث میں اس کے ظہور کے مقدمات کا ذکر نہیں ؟ کیا وہ مقدمات و علامات وجود میں آگئیں ؟ کیا بیسان کے کھجور کے درختوں پر پھل نہیں آرہا ؟ کیا بحیرہ طبریہ کا پانی ختم ہوگیا ؟ کیا زغر کے چشمہ خشک ہوگیا ؟ **بالغرض** یہ علامات پائی بھی جائیں

توبھی وہ دجال فوراً خروج ہونیکو لازم نہیں کرتا کیونکہ حدیث میں تو متصل ہی ظاہر ہونیکا وعدہ نہیں ہے کیا کسی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ وہ دجال ساڑھے تیرہ سو برس سے پہلے ظاہر ہوگا؟ ساڑھے تیرہ سو برس نہیں بلکہ اس سے چند گنا زائد زمانہ میں بھی اگر دجال ظاہر نہ ہو تو کیا یہ حدیث غلط ہوجائیگی؟ خبر کا صحیح نہ ہونا تو اس وقت ثابت ہوتا اگر قیامت کے پہلے دجّال ظاہر نہ ہوتا کیا قیامت کی خبر جو خدا تعالیٰ نے دی ہے یہ ساڑھے تیرہ سو برس نہیں بلکہ اس سے بھی چند گنا زائد سال میں وقوع نہ ہو تو کیا یہ خبر غلط ہوجائے گی۔ نعوذ باللہ من تلبیس الشیطان۔ انہوں نے یہ جو لکھا کیا ساڑھے تیرہ سو برس کی تاریخ نے یہ ثابت نہیں کردیا کہ حضورؐ کا یہ اندیشہ قبل از وقت تھا، اس منطق سے کیا غرض ہے؟ یہ اندیشہ قبل از وقت کیا چیز ہے؟ کیا اندیشے کے لئے کوئی خاص وقت بھی ہونا چاہیئے؟ جس کی وجہ سے اس اندیشہ کو قبل از وقت کہا جائے سورج پر گرہن لگنے کے وقت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کا اندیشہ لگ گیا تھا اس لئے کیا ایسا کہا جا سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اندیشہ قبل از وقت ہوا تھا یا یہ اندیشہ صحیح نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے سورۂ قمر... کی ابتداء میں فرمایا ہے اقتربت الساعۃ قیامت قریب ہوگئی۔ وانشق القمر۔ اور چاند شق ہوگیا آپ فرمائیے کہ شق القمر کا واقعہ جو ایک بڑی علامت قیامت ہے (جلالین ص۴۴۰ ج۲ معارف القرآن ص۲۲۴ ج۸ وغیرہ ملاحظہ ہو)۔ اور جو چودہ سو سال قبل وقوع میں آیا ہے اس کے باوجود قیامت تو ابھی تک واقع نہیں ہوئی شاید یہاں بھی آپ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی یہ خبر اور اندیشہ قبل از وقت تھا نعوذ باللہ من سوء الفہم۔

مقام دجّال کو مصلحتاً مبہم رکھا گیا نہ کہ بطور شک

قولہؐ الا انہ فی بحر الشام او بحر الیمن لا بل من قبل المشرق ما ھو او ما بیدہ الی المشرق بعض شخص نے کہا حدیث کے یہ الفاظ تو صاف طور پر یہ بتلا رہے ہیں کہ حضور نے مقید شخص کو دجال اکبر نہیں قرار دیا ہے نہ آپؐ نے تمیم داریؓ کی اس روایت کی توثیق فرمائی ہے۔

البتہ توثیق کی صورت میں صاف طور پر یہ فرماتے الا انہ ھو الدجال الاکبر وسیخرج من تلک الجزیرۃ (علمی جائزہ ص۲۷۴)۔

تبصرہ | (۱) شاہ عبدالحق دہلویؒ عبارت منقولہ کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں کہ دجال تو وہی ہے جو جزیرہ میں مقید تھا البتہ اس کی جگہ کے بارے بحیرۂ شام یا بحیرۂ یمن بلکہ جانب مشرق ان تینوں مقامات کا ذکر فرما کر اس کو مصلحتاً مبہم رکھ دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے سامنے قیامت کا معاملہ مبہم رکھا ہے اور اس کے وقت کی تعیین نہیں فرمائی تو جس طرح امر قیامت کو مبہم رکھنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ خود بھی اس کو نہیں جانتے اسی طرح دجال مقید کی مقامات کو مبہم رکھنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ حضورؐ کو خود بھی اس میں شک تھا اور من جانب اللہ اس کا علم نہیں دیا گیا تھا۔ (۲) اور ممکن ہے کہ یہ تردید یعنی حرف آو بمعنی یا، کے ساتھ تینوں مقامات کا ذکر کرنا اس لئے ہو کہ دجال کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کر دیا جائے اور یہ اللہ کی قدرت سے بعید نہیں ہے کہ جزیرہ میں اسی مقید شخص کو بحیرۂ یمن میں بھی رکھا جائے اور بحیرۂ شام میں بھی پھر آخر میں مشرق کی جانب سے اس کا خروج ہو (حاشیۂ مشکوٰۃ ص۴۷۶ ماخوذ از لمعات)
* عدم توثیق کا جو اشکال کیا گیا اس کا جواب یہ ہے * "وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه" یعنی حضرت عیسٰی علیہ السلام کو یہود نے یقیناً قتل نہیں کیا بلکہ اللہ تعالیٰ آپ کو زندہ آسمان کی طرف اٹھا لیا لیکن الفاظ میں آسمان اور زندہ ہونے کی تصریح نہیں ہے لہذا کہا جائے کہ یہاں بھی تصریح کیلئے اللہ تعالیٰ کو ایسا کہنا چاہئے تھا بل رفع الله المسيح بن مريم حيا الى السماء، اس کا جو جواب ہے اس کا وہی جواب ہوگا۔ ([illegible])

مقامات خروج دجّال کے مابین تعارض اور اسکی وجوہ تطبیق

عن عمرو بن حریث رضؓ ۔۔۔۔ قال عليه السلام الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان الخ بعض شخص لکھتا ہے "ظہور دجال کے زمان و مقام کے بارے میں روایات باہم متعارض ہیں جن میں تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے (رسائل و مسائل ج۱ ص۵۵)۔ راقم السطور کہتا ہے کہ یہ دعوٰی سراسر غلط اور باطل ہے کیونکہ (۱) حدیث الباب میں خراسان کو مقام خروج قرار دیا گیا اور بعض روایت میں اصفہان کو، خراسان ایک مشہور شہر جو ایران کی مملکت میں شامل ہے اس طرح اصفہان بھی ایران کے ایک شہر کا نام ہے لہذا کوئی تعارض نہیں اور بعض روایت میں شام جو بحیرۂ روم کے

کنارے ہیں واقع ہے اور بعض روایت میں عراق یہ وہ خاص ملک جو دریا جیحون، دجلہ اور فرات کے کنارے واقع ہے لہٰذا ان دونوں میں ظہور کی حیثیت کو مختلف مانا جائے۔ (۲) یا کہا جائے کہ دجّال ملک شام اور عراق کے درمیان ظاہر ہوکر نبوت کا دعویٰ کریگا اس کے بعد اصفہان میں آئیگا یا اصفہان سے گزرتا ہوا خروج کریگا اور ستر ہزار یہودی اس کے تابع ہونگے اور وہاں خدائی کا دعویٰ کریگا فلا تعارض۔ (۳) قال محدث العصر محمد یوسف البنوری فالاختلاف فی محل خروجه ولیس الاختلاف فی امر جوهري والقدر المشترك فی تلك الروایات هو خروج المسیح الدجال سواء فی خراسان ام من اصفهان مع انهما واحد ثم لهٗ جولات فی البلاد فظهوره فی شام او عراق او بینهما او فی مكة كل ذلك لیس فیها تعارض وتضارب وانما یرتاب فی مثل هذه الامور من لا بصیرة له فی الحدیث۔
(الاستاذ المودودی ص۳۶ ج۱)

باب قصة ابن صیّاد (س، وفاق، ابوداؤد ۱۴۲۲ھ)

ابن صیاد کا نام "صاف" تھا چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں اس کی والدہ نے یا صاف کرکے بلانے کا ذکر ہے اور بعض نے کہا اس کا نام عبداللہ تھا وہ مدینہ کے یہودیوں میں سے تھا وہ سحر وکہانت کے زبردست ماہر ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے ایک بڑا فتنہ تھا اس کے مختلف حالات کی بنا پر صحابۂ کرام کے درمیان اختلاف ہوگیا تھا کچھ صحابہ مثلاً عمرؓ ابن عمرؓ جابرؓ کا خیال تھا کہ ابن صیّاد دجال معہود کی صورت میں ظاہر ہوگا لیکن اکثر صحابہ کا یہ خیال تھا کہ دجال اکبر سے پہلے بہت سے دجّال وکذاب کے خروج کا ذکر متعدد احادیث میں وارد ہے یہ ابن صیاد بھی ان کثیر دجالوں اور کذابوں میں سے ایک ہے، اور حقیقی دجال معہود کا مصداق یہ نہیں بلکہ دوسرا ہے۔

ابن صیاد دجال اکبر نہ ہونے کے دلائل

(۱) فی حدیث عبد الله بن عمرؓ فقال اخسأ فلن تعدو قدرك پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ذلیل رہ یا دور ہٹ، ہرگز تو کبھی اپنے انداز سے آگے نہیں بڑھ سکیگا یعنی کہانت کو نبوت سے ملتبس نہیں

کرسکے گا۔ اس جملہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اظہار فرمایا کہ وہ دجال اکبر نہیں یہ تو ذلیل و خوار رہے گا کوئی فتنہ برپا نہیں کرسکے گا (تقابلی مطالعہ) (۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باطلاع الٰہی دجال معہود کی بہت سی علامات بتلائیں مثلاً زمین مشرق شام و عراق کے درمیان سے خراسان سے ہوتا ہوا نکلنا اولاد کا نہ ہونا مکہ و مدینہ میں داخل نہ ہوسکنا، پیشانی پر کافر (ک۔ف۔ر) مکتوب ہونا دائیں آنکھ انگور کی طرح اوپر اٹھی ہوئی بائیں آنکھ ممسوح ہونا وغیرہ، یہ علامتیں ایک بھی ابن صیّاد میں نہیں پائی جاتی ہیں کیونکہ ابن صیاد مکہ اور مدینہ میں تھا حالانکہ دجال کو مکہ مدینہ میں داخلہ سے روک دیا جائیگا اور اس کو بال بچے تھے اور وہ ابتداءً گو کاہن تھا لیکن بعد میں مسلمان ہوگیا وغیرہ۔ (۳) عن فاطمة بنت قیس رض فی حدیث تمیم الداری قالت قال فاذا انا بامرأة تجرّ شعرها قال ما انتِ قالت انا الجسّاسة اذهب الیٰ ذٰلك القصر فأتیته فاذا رجل یجرّ شعره مسلسلً فی الاغلال ینزو فیما بین السماء والارض فقلت من انت قال انا الدجال (مشکوٰة ص۴۷۶) دجال اکبر تو اسی محل میں زنجیروں سے مقید ہے اور آسمان و زمین کے درمیان اچھلتا کودتا ہے بخلاف ابن صیاد کے۔ (۴) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه فی بحر الشام او الیمن لا بل من قبل المشرق حین اخباره صلی اللہ علیہ وسلم کان ابن صیاد بالمدینة فلو کان هو لقال بل هو فی المدینة (الکوکب الدری ص۳۴ ، انوار المحمود ص۴۷۳)

جوابات مع التطبیق

حضرت عمر رض ابن عمر رض جابر رض سے ابن صیاد دجال ہونے پر قسم کھانے کی جو روایات ملتی ہیں اس کے متعلق (۱) ابن حجر رح وغیرہ لکھتے ہیں کہ ابن صیاد فطرةً کاہن اور شیطان تھے جو آنحضرت صلعم کے زمانہ میں بصورت دجال ظاہر ہوا اس لئے انہوں نے قسم اٹھا کر کہا تھا آخر میں وہ اصبہان جا کر مستور ہوگیا، قیل انه غاب فی واقعة الحرة مع یزید وقیل انه غاب فی الحروب القادسیه قال صاحب الاشاعة ان قصة تمیم الداری متاخرة عن قصة ابن صیاد فهو کالناسخ له (الکوکب، عرف الشذی)

"وان لم یکن ہو" میں اِن شک کیلئے نہیں ہے

فی حدیث عبد اللہ بن عمر رض قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ان یکن هو لا تسلّط علیه وان لم یکن هو فلا خیر لك فی قتله۔

"اگر ابن صیاد ہی دجال ہے (جس کے قرب قیامت میں نکلنے کی اطلاع دی گئی ہے) تو پھر (عمرؓ) اس پر قابو نہیں پاسکیں گے اگر وہ نہیں ہے تو پھر اس کو قتل کرنے میں تمہارے لئے کوئی بھلائی نہیں ہے" اس جملہ کی شرح میں (۱) علامہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ تحریر فرماتے ہیں "الثانی ان العرب قد تخرج الکلام مخرج الشک وان لم یکن فی الخبر شک" یعنی دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کبھی کلام کو شک کے طور پر بولتے ہیں اگرچہ اس خبر میں کوئی شک نہیں ہوتا۔ (۲) امام نوویؒ بھی امام بیہقیؒ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں" یحتمل انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان کالمتوقف فی امرہ ثم جاءہ البیان انہ غیرہ کما صرح بہ فی حدیث تمیمؓ" یعنی حضرت جابرؓ کی حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ ابن صیاد کے دجال ہونے کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم متوقف جیسے تھے پھر حق تعالیٰ کی طرف سے یہ بات کھول دی گئی کہ دجال ابن صیاد کے علاوہ کوئی اور ہے جیسا کہ تمیم داریؓ کی حدیث میں اس کی تصریح ہے شک اور توقف میں فرق یہ ہے کہ شک میں دونوں جانب کی طرف میلان ہوتا ہے اور توقف میں دونوں طرف سے صرف نظر ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کے علم واطلاع پر موقوف کر رکھا تھا کہ ابن صیاد دجال ہے یا نہیں ؟ (۳) علامہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ بیان فرماتے ہیں کہ "وان لم یکن ھو" میں آن شک کیلئے نہیں ہے بلکہ جہاں ایک جزء کے اظہار واثبات کا بطور ضابطۂ کلیہ کے ارادہ کیا جاتا ہے وہاں اس قسم کے الفاظ سے ہی اس کی تعبیر کی جاتی ہے یہ اس طرح ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ اگر میری امت میں کوئی محدّث (صاحب الہام یا صاحب فراست) ہوتا تو عمرؓ ہوتے (فیض الباری ص۴۸۳ج۲، کتاب الجنائز)۔ اس آخری جملہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے دوسرا ایک مقدمہ اس کے ساتھ ملا لیجئے یعنی میری امت کو اللہ تعالیٰ نے کسی فضیلت ثابتۃ للامم السابقہ سے محروم نہیں رکھا اس کا نتیجہ یہ ہے کہ امم سابقہ میں جس طرح محدث گزرے ہیں اس طرح میری امت میں بھی ضرور محدَّث ہونگے (امداد الفتاوٰی ص۱۰۱ جلد ۵) محدثین کرام کی ایک بڑی جماعت یہ توجیہات اس لئے کر رہی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف شک کی نسبت ابتداءً بھی نہ کی جائے اب کسی شخص کا یہ لکھنا کہ کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد نامی اس یہودی بچے پر جو مدینہ میں (غالبًا دو یا تین ہجری میں)

پیدا ہوا تھا یہ شبہ کیا کہ شاید یہی دجال ہو (ترجمان) یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے ؟

باب نزول عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام

اس باب کی احادیث مشکلہ کی بحث "باب العلامات بین یدی الساعۃ و ذکر الدجال" میں گزر چکی وہاں ملاحظہ ہو۔

پینتالیس۴۵ اور چالیس۴۰ سال کے مابین تعارض

عن عبد اللہ بن عمرو رضؓ قال قال رسول اللہ ینزل عیسیٰ بن مریم الی الارض فیتزوج ویولد لہ ویمکث خمسًا واربعین سنۃ ثم یموت الخ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ ؑ کی مدت قیام زمین پر پینتالیس۴۵ سال کی ہوگی لیکن یہ روایت مشہورہ کے خلاف ہے وہ یہ ہے کہ آپؑ کو تینتیس۳۳ سال کی عمر میں آسمان پر اٹھائے گئے اور بروایت مسلم بعد نزول زمین میں سات۷ سال ٹھہریں گے تو مجموعہ چالیس۴۰ ہوئے فتعارضا ۔

وجوہ تطبیق

(۱) مسلم کی روایت اصح اور اقویٰ ہے (۲) فی الحقیقت ۴۵ سال ٹھہرینگے لیکن کسور کو چھوڑ کر چالیس سال کہا گیا (۳) بعد قتل دجال چالیس سال رہیں گے اور مجموعہ مدتِ قیام ۴۵ سال ہوگی ۔

قولہ فیدفن معی فی قبری فاقوم انا وعیسیٰ ابن مریم فی قبر واحد بین ابی بکر وعمر ۔" ابوبکرؓ اور عمرؓ کے درمیان اٹھیں گے "، سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر سے مراد مقبرہ ہے اس پیشین گوئی کے مطابق اب تک حضرت عائشہ کے حجرہ میں ایک قبر کی جگہ خالی ہے حضرت حسنؓ بن علیؓ اور عبد الرحمن بن عوف کو رضائے عائشہؓ کے باوجود وہاں دفن نہیں کئے گئے بلکہ عائشہ رضؓ نے اپنے متعلق یہ وصیت کی تھی کہ مجھے جنۃ البقیع میں دفن کیا جائے ۔

باب قرب الساعۃ وان من مات فقد قامت قیامتہ

قیامت کی تین قسمیں ہیں

(۱) قیامت کبریٰ یعنی رب ذوالجلال خالق کے علاوہ تمام مخلوق فنا ہو جائیگا کما قال اللہ تعالیٰ : (۱) کل من علیھا فان ویبقی وجہ ربک ذوا الجلال والاکرام (الرحمٰن آیت ۲۶-۲۷) (۲) کل شئی ھالک الاوجھہ (الآیۃ)

چونکہ اس کا آنا یقینی ہے اس لئے اسکو قرب سے تاویل کی گئی (۲) قیامت وسطی یعنی ہم عمر لوگ سب کے سب رخصت ہوجانا جیسا کہ حضرت جابرؓ، ابی سعیدؓ اور عائشہؓ کی حدیثوں میں اسکا بیان ہے مثلاً عن ابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یأتی مائۃ سنۃ وعلی الارض نفس منفوسۃ الیوم یعنی اسوقت جو لوگ (صحابہؓ) باحیات ہیں ان میں سے کوئی شخص سو سال کے بعد زمین پر زندہ موجود نہیں ہوگا۔

سوال: حضرت انسؓ اور سلمان فارسیؓ اس کے بعد بھی بقید حیات تھے؟

جواب: الشاذ کالمعدوم کے اصول پر ہے ایک دو صحابہ کا زندہ رہنا حدیث مذکورہ کا منافی نہیں۔

سوال: حضرت خضرؑ، الیاسؑ، عیسیؑ، اور ادریسؑ تو ابتک زندہ ہیں۔

جواب: (۱) حدیث میں "علی الارض" کی قید ہے خضرؑ تو سمندر کا بادشاہ ہے لہذا وہ اسی وقت پانی پر تھے اور الیاسؑ زمین کے علاوہ دوسری جگہ میں تھے اور عیسیؑ اور ادریسؑ تو آسمان پر ہیں۔ (۲) یہ حکم امت محمدیہ کے لئے خاص ہے۔ (۳) حضرت انسؓ اور سلمان فارسیؓ وغیرہما کے مانند یہ حضرات بھی مستثنیٰ ہونگے۔ (۴) قیامت صغریٰ۔ ہر ہر انسان کی موت اس کیلئے بمنزلہ قیامت صغریٰ ہے ترجمۃ الباب میں "وان من مات فقد قامت قیامتہ" میں سے قیامت صغریٰ مراد ہے، یہ جملہ دیلمیؒ کی تخریج شدہ حضرت انسؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں۔ (مرقاۃ ص ۲۳۳ ج ۱۱)

امت محمدیہ کی مدت بقاء

عن سعد بن ابی وقاصؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انی لارجو ان لا تعجز امتی عند ربھا ان یؤخرھم نصف یوم کی تشریح میں نصف یوم کو ابوسعیدؓ کا پانچسو ۵۰۰ سال کے بقدر قرار دینا، یہ وان یوماً عند ربک کالف سنۃ مما تعدون (الآیۃ) کے پیش نظر ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ میرا یقین یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک میری امت کی کم از کم اتنی قدر و مرتبہ ہوگی کہ انکو کم از کم پانچسو ۵۰۰ سال مہلت دیگا یعنی اس کے آگے اس امت کا خاتمہ نہیں ہوگا ہاں اس مدت کے بعد اللہ تعالیٰ جو چاہے کریگا شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی بعض کتابوں میں دلائل سے ثابت کیا ہے کہ دنیا میں اس امت کا بقاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے ایک ہزار سال کے بعد پانچ سو ۵۰۰ سال مراد ہے یعنی پندرہ سو سال کے آگے قیامت نہ آئیگی۔ (۲) میری امت کو پانچسو ۵۰۰ سال تک اللہ تعالیٰ ایسی عمومی آفات و بلیات میں مبتلا نہیں کریگا جس سے پوری امت ہلاک اور ختم ہوجائے۔ (مظاہر ص ۷ ج ۴۰، مرقاۃ ص ۲۳۶ ج ۱۱)

بابُ النّفخ فی الصّور

نَفَخ بم پھونکنا اور صُور اللہ کی طرف ایک قدرتی سینگ ہے جس میں بحکم الٰہی حضرت اسرافیل علیہ السلام پھونکیں گے دنیا کے آغاز سے اسرافیلؑ اس سینگ کو منہ میں لئے ہوئے حکم خدا کے منتظر ہیں، آیات قرآنی اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفخ صور تین مرتبہ ہوگا، پہلے نفخہ سے سارا عالم فنا ہوکر قیامت برپا ہوگی چالیس سال کے بعد، دوسرے نفخہ سے پھر زندہ و قائم ہو جائیگا اس وقت سارے عالم کے اگلے پچھلے انسان اپنے رب کے سامنے فوج در فوج ہوکر میدان حشر میں حاضر ہونگے کما قال اللہ تعالیٰ: یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجًا (النبا آیت ۱۸) اور تیسرے نفخہ کا ذکر حدیث میں اس طرح ہے عن ابی ھریرۃ رضؓ ..... فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاتخیّرونی علی موسٰی فان الناس یصعقون یوم القیامۃ فاصعق معھم فاکون اوّل من یفیق فاذا موسٰی باطش بجانب العرش (مشکوٰۃ ۴۸۱) یہ میدان حشر میں ہوگا اس کی تفصیلی بحث علامات قیامت مصنفہ شاہ رفیع الدینؒ ملاحظہ ہو۔

زمین و آسمان کی تبدیلی کے متعلق آیت کریمہ کی تفسیر

وعن عائشۃ رضؓ قالت سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قولہٖ تعالیٰ یوم تُبَدَّل الارض غیر الارض و السمٰوات الخ (ابراہیم آیت ۴۸) ۔

تبدیل کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) آسمان و زمین کی صفات میں تبدیل ہوگی یعنی پوری زمین کو ایک سطح مستوی بنا دیا جائیگا جس میں نہ کسی مکان کی آڑ ہوگی نہ درخت پہاڑ وغیرہ۔ قرآن میں اس حال کا ذکر اس طرح فرمایا "لاترٰی فیھا عوجًا ولا امتا (سورہ طٰہٰ) اور ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے "ھی تلك الارض و انما تغیر صفاتھا (۲) یا تبدیل ذات ہوگی جیسا کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ حق تعالیٰ زمین کو چاندی سے پیدا فرمائیں گے اور آسمان کو سونے سے نیز ابن مسعودؓ کا اثر ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسی زمین پیدا فرمائیں گے جو سفید اور پاکیزہ ہوگی

اور جس پر کسی نے کوئی گناہ نہ کیا ہو، خود حدیث کے سوال وجواب کے اسلوب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تبدیل سے ذات کا تغیر مراد ہے حقیقت حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے بندہ کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں ۔

ے زبان تازہ کردن باقرار تو ؛ نینگیختن علت از کار تو

قوله فأين يكون الناس يومئذ قال على الصراط | ان کے سوال وجواب میں آنحضرتؐ نے فرمایا

تبدیل آسمان وزمین کے وقت لوگ پل صراط پر ہونگے یا پل صراط کے بجائے اور کوئی صراط مراد ہوسکتا ہے (مظاہر، معارف وغیرہ)

بابُ الحَشر

حشر بمعنی جمع کرنا اکٹھا کرنا۔ یوم القیامۃ کو یوم الحشر اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس دن تمام لوگوں کو حساب کے لئے ایک مقام میں جمع کیا جائے گا اور حشر کے دوسرے معنی ہنکانے کے ہیں وہ حشر قرب قیامت میں ہوگا جو بروایت انسؓ تحشر من المشرق الی المغرب (الحدیث) میں گزرچکا، یہاں پہلا حشر مراد ہے اگرچہ بعض احادیث میں بظاہر دونوں حشر کا احتمال ہے۔

خبزۃ واحدۃ کی تشریح | عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکون الارض یوم القیامۃ خبزۃ واحدۃ یتکفّأھا الجبار بیدہ کما یتکفأ احدکم خبزتہ فی السفر نُزُلاً لأھل الجنۃ الخ یعنی قیامت کے دن ساری زمین ایک روٹی ہوگی جس کو خالق جبار اپنے ہاتھوں اس طرح الٹے پلٹے گا جس طرح تم میں سے کوئی شخص سفر کے دوران الٹ پلٹ کرکے (جلدی جلدی) روٹی پکاتا ہے اور یہ روٹی جنتیوں کی مہمانی ہوگی حدیث کے الفاظ کو ظاہری معنی پر حمل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ چنانچہ اس سے نعمت جنت کی عظمت ظاہر ہوگی کیونکہ جب ابتدائی مہمانی پوری زمین کے برابر ہے تو دوسری نعمتوں کا کیا حال ہوگا؟ اور بعض نے تاویل کا راستہ بھی اختیار

کیا ہے یعنی زمین کے اندر ہر قسم کی غذا اور میوہ جات کا مادہ موجود ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے زمین کو تمام غلاظتوں سے پاک کرکے روٹی بنا کر بہشتیوں کے سامنے مہمانی کے طور پر پیش کرے گا تاکہ اس سے مزہ حاصل کریں۔

ابوسعیدؓ اور ابوہریرہؓ کی روایتین کے مابین تعارض

عن ابی سعید الخدریؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یقول اللہ تعالیٰ یا آدم ۔۔۔۔۔ اخرج بعث النار قال وما بعث النار قال من کل الف تسعمأة وتسعة وتسعین الخ وما بعث النار۔ یہ مقدر پر عطف ہے ای سمعت واطعت وما بعث النار۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جہنمی ہزار میں نوسو ننانوے ۹۹۹ ہوں گے اور ایک جنتی ہوگا لیکن ابوہریرہ رضؓ کی روایت میں آئی ہے من کل مأة تسعة وتسعین یعنی ایک سو میں سے ننانوے ۹۹ جہنمی ہوں گے اور ایک جنتی، فتعارضا

وجوہ تطبیق (۱) دونوں حدیثوں کے خاص عدد مقصود نہیں بلکہ اصل مقصود مؤمنین کی تعداد کی قلت اور کفار کی تعداد کی کثرت بیان کرنا ہے۔

(۲) ابوسعید رضؓ کی روایت کا تعلق تمام مخلوق سے ہے اور ابوہریرہ رضؓ کی روایت کا تعلق امت محمدیہ کے ساتھ مخصوص ہے (۳) ابوسعیدؓ کی روایت یاجوج ماجوج کو شامل کرکے تمام ذریت آدم پر محمول ہے اور ابوہریرہ رضؓ کی روایت یاجوج ماجوج کے علاوہ پر محمول ہے فلا تعارض بینھما (مظاہر، حاشیہ مشکوٰۃ)

باب الحساب والقصاص والمیزان

حساب — سے مراد قیامت کے دن بندوں کے اعمال و کردار کو شمار کرنا۔

قصاص — سے مراد ہوبہو مکافات اور بدلہ لیا جانا۔

میزان — سے وہ چیز مراد ہے جس کے ذریعہ بندوں کے اعمال کی مقدار قدر و قیمت اور حیثیت ظاہر ہوگی۔

حسابًا یسیرًا کی تفسیر عن عائشۃ رضؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس احد یحاسب یوم القیامۃ الا ھلك . . . . فقال انما ذٰلك العرض ۔ حضرت عائشہؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج ذیل بات کہ "قیامت کے دن جس سے حساب لیا جائے گا وہ تباہ ہو جائے گا" سمجھ میں نہیں آئی کیونکہ قرآن کی آیت "فسوف یحاسب حسابًا یسیرًا" (الانشقاق) سے متعارض ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا حساب یسیر سے مراد اعمال کو صرف پیش کرنا کسی قسم کی بازپرس اور داروگیر نہ کرنا یہ ان کے لئے ہوگا جو بلا کسی عذاب کے نجات پائیں گے، مفسرین نے حساب یسیر کی دوسری مراد یہ بتائی ہے کہ اس پر عذاب دائمی نہ ہو اور یہ عام مؤمنین کے لئے ہوگا (معارف القرآن وغیرہ)

نوح علیہ السلام سے فریضۂ تبلیغ کی ادائگی کے متعلق سوال اور اسکا جواب عن ابی سعیدؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجاء بنوح یوم القیامۃ فیقال ھل بلّغتَ فیقول نعم یارب فتسئل امتہ ھل بلّغکم فیقولون ماجاءنا من نذیر۔

سوال : حضرت نوح علیہ السلام کی امت کا نام کیا ہے ؟

جواب : بقول عبدالرحمٰن بن زیدؒ صابئین اپنے آپ کو نوح علیہ السلام کے دین پر بتاتے تھے (ابن کثیر ص۱۰۷ ج۱ ، بیضاوی ص۳۲ ج۱) ۔

ہاں صابئین کے مصداق کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) عراق کے اس مقام میں رہنے والے لوگ جہاں ابراھیم علیہ السلام پیدا ہوئے تھے (طبری ص۳۱۹ ج۱ ، تفسیر حقانی ص۳۸ ج۳)

(۲) جزیرۂ موصل کے باشندے جو موحد تھے ۔ (ابن کثیر ص۱۰۶ ج۱)

(۳) یمن کی طرف منہ کرکے نماز ادا کرنے والے ۔ (ابن کثیر ص۱۰۷ ج۱)

(۴) فرشتوں کی پوجا کرنے والی قوم ۔ (فتح القدیر ص۹۴ ج۱ ، ابن کثیر ص۱۰۶ ج۱ وغیرہ)

(۵) ستاروں کی پوجا کرنے والی قوم، معلوم رہے کہ مختلف ستاروں اور سیاروں کی

پوجا کا تصور موجودہ ہندو مذہب کا جزو ہے (معارف القرآن کاندھلوی ص۱۴۷ ج۱، بیضاوی ص۲۳ ج۱)

(٦) آگ کے پوجا کرنے والے لوگ (٧) دن میں کئی مرتبہ غسل کرنے والے وغیرہ بہت سی اقوال ہیں ان میں اکثر ہندو قوم پر چسپاں ہوتا ہے نیز وہ قوم شرک میں ملوث ہونے کے باوجود خدا کا تصور رکھتی ہے اور آواگون ([illegible]) کے غلط عقیدے کی شکل میں بھی جزا و سزا کا تصور رکھتی ہے اس کے باوصف ان کو اہل کتاب نہیں کہا جاسکتا ہے لہذا ان کو امت نوح علیہ السلام کس طرح قرار دیا جائے ؟ اور ان کی کتاب "وید" کو صحائفِ نوح کس طرح شمار کیا جائے گو بعض نے اس کا دعویٰ کیا۔

بروز قیامت امت محمدی حضرت نوح کے گواہ بنے گی

قولہٗ فیقال من شہودك

فیقول محمد و امتہ ، یعنی حضرت نوح علیہ السلام فرمائیں گے (فریضۂ تبلیغ و رسالت کو پورا کرنے کے متعلق) میرے گواہ حضرت صلعم اور انکی امت کے لوگ ہیں پس امت محمدی گواہ دینگے، اس صورت واقعہ کی تصدیق کے لئے یہ آیت تلاوت فرمائی وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شَهِيْدًا (بقرہ آیت ۱۴۳) "اور اسی طرح کیا ہم نے تم کو امت معتدل تاکہ ہو تم گواہ لوگوں پر اور ہو رسول تم پر گواہی دینے والا، مدعیٰ علیہم اُمتیں امت محمدیہ کی گواہی پر جرح کریں گے کہ امت محمدیہ کو کیا معلوم یہ تو ہم سے قرنہا قرن بعد میں آئے، امت محمدیہ جواب دیگی کہ اگرچہ ہم انکے بعد آئے لیکن ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے علم ہوگیا کہ کسی نبی نے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کی اور شہادت کے لئے علم یقینی کافی ہے مشاہدہ ضروری نہیں اور نبی کی خبر مشاہدہ سے ہزار درجہ زیادہ یقینی اور قطعی ہے کیونکہ مشاہدہ میں غلطی کا امکان ہے نبی کی خبر میں غلطی کا امکان نہیں۔

اب کیا یہ تعجب کی بات نہیں ہوگی کہ کوئی امت محمدیہ لکھے "کہ حضرت یونسؑ سے فریضہ رسالت ادا کرنے میں کچھ کوتاہیاں ہوگئی تھیں،، نعوذ باللہ۔

(تفہیم القرآن جلد دوم طبع سوم ۱۹۶۴ء میں سورہ یونس ملاحظہ ہو)

باب الحوض والشفاعة

حوض بمعنی پانی جمع ہونا ۔ قرطبیؒ لکھتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دو حوض ہونگے ایک میدان حشر میں پل صراط سے پہلے، اور دوسرا جنت میں اور دونوں کا نام کوثر ہے اور کوثر کے معنی اصلی خیر کثیر ہیں قال اللہ تعالیٰ انا اعطینٰک الکوثر سعید بن جبیرؓ سے کسی نے کہا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کوثر جنت کی ایک نہر کا نام ہے تو انہوں نے جواب دیا وہ نہر جنت جس کا نام کوثر ہے وہ بھی اس خیر کثیر میں داخل ہیں، اس کی لمبائی، درازی اور گہرائی کے متعلق جو مختلف روایات اس عنوان کے تحت ذکر کی گئیں یہ حد بندی کے طور پر نہیں ہیں بلکہ تمثیلاً اور تقریباً ہیں

شفاعت کا مطلب گناہوں کی معافی کی سفارش کرنا، شفاعت کی چند قسمیں ہیں:

(۱) شفاعت عظمیٰ وہ آنحضرت ﷺ کے لئے خاص ہے۔

شفاعت عظمیٰ کا بیان

عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یحبس المومنون یوم القیامة حتی یھموا بذلك فیقولون لو استشفعنا الی ربنا فیریحنا من مکاننا ھذا فیأتون أدم ...... فیقول لست ھناکم ویذکر خطیئتہ التی اصاب اکلہ من الشجرة ۔ حدیث مذکور میں شفاعت کبریٰ کا بیان ہے ۔

سوال : میدان حشر کی سختیوں اور پریشانیوں سے بیتاب ہوکر کے بعد دیگر نبیوں کے پاس شفاعت کے لئے جانے کی کیا وجہ ہے ؟ پہلے ہی سے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال لوگوں کے دلوں میں ڈال دیا جا سکتا کیونکہ علم خداوندی میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی شفاعت عظمیٰ کا مستحق ہے اور یہ مرتبہ کسی نبی کو حاصل نہیں ہے

جواب : نبیوں کے پاس جاجا کر شفاعت کی درخواست کرنا اور ہر ایک نبی شفاعت سے انکار کرنا پھر آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاکر عرض و معروض کرنا اور آپ صلعم اس کو قبول کرنا، اس میں بڑی حکمت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ سب سے زیادہ عالی ہے

اور آپؐ بارگاہ الٰہی میں کمال قرب رکھے تاکہ اس کا علم تک تمام لوگوں کے سامنے واضح ہوجائے۔

شاید اعمال مذکورہ انبیاء کی نظروں میں بھی خلافِ عصمت ہو

اس حدیث میں ہر نبی نے شفاعت کے لئے قدم نہ اٹھانے کے اسباب (لغزشات) اپنی اپنی زبانوں سے ذکر کئے ہیں چنانچہ (۱) حضرت آدم علیہ السلام کا شجرۂ ممنوعہ سے کھالینا (۲) حضرت نوح علیہ السلام کا اپنے ایک عزیز کے حق میں طوفان سے حفاظت کیلئے نادانستہ طور پر سفارش کرنا۔ (۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنی زبان سے دین کی حمایت میں تین مختلف مقامات پر توریہ کے کلمات کہہ گزرنا (۴) حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ایک عمل ہے جو نبوت سے پہلے زندگی میں ان کے دشمن کی موت کا باعث بن گیا تھا (۵) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت کا ان کو خدا تعالیٰ کا شریک ٹھرالینا، اس سے معلوم ہوتا ہے مذکورہ اعمال ان کی نظروں میں بھی خلاف عصمت تھے ورنہ شفاعت کے لئے اقدام نہ کرنا اور عذر خواہی کرنے کی وجہ کیا ہے۔

جواب: (۱) یہ تو مقررہ عقیدہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سب کے سب دوسری قسم کی شفاعت یعنی عصاۃ مؤمنین کو حفاظت کرنے اور تیسری قسم کی شفاعت یعنی ان کو دوزخ سے نکالنے اور چوتھی قسم یعنی مؤمنین کاملین کے بلندی درجات کی سفارش کا مستحق اور مالک ہونگے تو کیا جو خود مجرم ہوں وہ شفاعت کے مستحق ہوسکتے ہیں ہاں شفاعت کبریٰ کے لئے قدم نہ اٹھانے کے سبب کے بیان میں جو کلمات انبیاء علیہم السلام نے استعمال فرمائے وہ اس لئے ہے کہ اس مقام کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے سے منتخب ہونے کا علم انکو تھا اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ بھی اعلان نہ ہوچکا ہوتا تو یہ ممکن تھا کہ آپ بھی رب العزت کی بارگاہ بلند میں پیش ہونے سے شاید معذرت کا کوئی پیرایہ اختیار فرمالیتے لیکن چونکہ رحمت حق نے اس عقدہ کشائی کے لئے آپؐ کو منتخب فرمایا تھا اس لئے آپؐ اہل محشر سے بڑی تسلی کے انداز میں فرمائینگے انا لھا انا لھا۔

~ آدم بصف محشر و ذریت آدم ÷ در زیر لوائت کہ خطیبی و امیری
یکتا کہ بود مرکز ہر دائرہ یکتا ÷ تا مرکز عالم توئی بے مثل و نظیری
ای ختم رسل امت تو خیر امم بود ÷ چون ثمرہ کہ باشد ہمہ در دور اخیری

(۲) انبیاؑ سے لغزشات کا صدور ہو سکتا ہے لیکن آخرت میں اس پر مواخذہ نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو معاف کر دیا ہے البتہ دوسرے انبیاء کو اس کی اطلاع نہیں دیگئی لیکن نبی آخرالزماں کی یہ خصوصیت ہے کہ آپ کو دنیا ہی میں یہ خوشخبری دیگئی تاکہ شفاعت کبریٰ کا مقام آپ کے لئے مخصوص ہے۔

سوال : حدیث الباب میں آدم علیہ السلام نے اپنی لغزش پر لفظ خطیئہ کا استعمال فرمایا اور قرآن حکیم میں اس کو عصیان سے تعبیر کیا نیز آدم علیہ السلام سے استغفار کرنے کا ثبوت بھی ہے کیا یہ عصمت کا منافی نہیں ہے۔

جواب : لغت عرب میں خطأ، ذنب، زلّۃ۔ اسراف اور معصیت سب مترادف الفاظ نہیں ہیں جس طرح اردو میں غیرارادی غلطی، ناشایاں کام، لغزش، زیادتی اور نافرمانی کا مفہوم مترادف نہیں ہے۔ قرآن کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے کسی عمل پر بھی معصیت کا اطلاق نہیں کیا گیا صرف آدم علیہ السلام کے مقابلہ میں یہ لفظ ضرور استعمال ہوا ہے لیکن وہاں بھی معصیت کے معنی لغزش ہیں۔ آئمہ لغات لکھتے ہیں "المعصیۃ مصدر وقد تطلق علی الزلۃ مجازًا" آدم علیہ السلام کے متعلق جو "عصیٰ آدم" کے الفاظ مستعمل ہوئے اس کو معنیٔ مجازی لغزش کے معنی پر حمل کرنے پر متعدد قرائن ہیں :۔

(۱) قولہ تعالیٰ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان کے نسیان کی جو کیفیت بیان کی ہے وہی ان کی عصمت، بے گناہی اور عصیان کے معنی لغزش ہونے کا بڑا ثبوت ہے کیونکہ نسیان اور فراموشی غیراختیاری امر ہے وہ گناہ میں شمار نہیں اور فقط اس پر کفایت نہیں کی گئی بلکہ پورے مبالغہ کے ساتھ اس کا منفی پہلو بھی صاف کر دیا گیا ہے اور اس کو لفظ "لم یعزم" سے ادا نہیں کیا گیا بلکہ یوں فرمایا ولم نجد لہٗ عزمًا کہ ہمارے نزدیک اس معاملہ میں ان کے ارادہ کا ذرا بھی دخل نہ تھا بلکہ وہ نسیان کا ایک قدم تھا۔

(۲) "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ" شیطان نے ان دونوں سے لغزش کرادی۔

(۳) اس کے بعد سورۂ اعراف میں اس واقعہ کو نقل کرتے ہوئے "وسوسہ" سے تعبیر کیا فوسوس الیہ الشیطان۔ شیطان اس کو پھسلا دیا یہ آیت صاف طور پر واضح

کرتی ہیں کہ حضرت آدم ؑ نے کسی قسم کا کوئی گناہ نہیں کیا باقی رہا آپ کا استغفار فرمانا تو یہ سرور کائنات ؐ شفاعت کبریٰ کا مالک محبوب خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے کیا حضور کے استغفار کا سبب بھی کوئی گناہ ہے ؟

(۴) جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ فرمایا "والد بزرگوار آپ نے ذراسی لغزش کر کے اپنی ساری اولاد کو جنت سے باہر نکلوادیا تو اس پر حضرت آدم علیہ السلام نے فرمایا اے موسیٰ تم کو تورات ملی ہے جو میرے وجود سے بھی سالوں پہلے علم الٰہی میں موجود تھی کیا اس میں میری اس لغزش کا ذکر نہیں ؟ پھر والد پر اس عمل کے ارتکاب سے کیا اعتراض جو اس کے وجود سے بھی بہت پہلے اس کے لئے مقدر ہو چکا تھا (الحدیث) یہ وہی آدم ہیں کہ جب ان کا مقدمہ خالق کائنات کے سامنے پیش تھا اور سوال بعینہٖ یہی تھا تو بجز اعتراف و توبہ کے جواب کا ایک حرف نہ تھا لہٰذا جب حشر میں تمام مخلوق کے حساب کا کٹھن مرحلہ سامنے آئے گا اس وقت بھی آدم علیہ السلام خطأً کا اقرار کرتے رہیں گے (ترجمان السنہ) تفصیل کیلئے میری کتاب "علمی و تحقیقی جائزہ" ملاحظہ ہو ۔

سوال نوح ؑ فی الحقیقت خطا نہیں تھا

قولہ ویذکر خطیئتہ التی اصاب سوالہ ربہ بغیر علم ۔ یعنی نوح علیہ السلام اپنے عزیز کنعان کے حق میں نادانستہ سوال کرنا یہ فی الحقیقت خطا نہیں تھا (۱) چونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح ؑ سے یہ وعدہ فرمایا تھا کہ آپ کے گھر والوں کو عذاب سے بچاؤنگا اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کے یہاں وہ گھر والے تھے جو ایمان لاچکے ہیں لیکن حضرت نوح ؑ نے اپنے کافر بیٹے کو بھی بظاہر اس میں شامل سمجھ لیا کیونکہ قولہ تعالیٰ قلنا احمل فیہا من کل زوجین اثنین واھلک الا من سبق علیہ القول کا استثناء مجمل اور مبہم ہے اسی لئے دعا میں یہ الفاظ عرض کئے رب اِنّ ابنی من اھلی وان وعدک الحق وانت احکم الحاکمین (اے میرے پروردگار بے شک میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے اور بے شک تیرا وعدہ سچا ہے اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے ۔

(۲) وہ منافق تھا مگر نوح علیہ السلام کو اس کے نفاق کا علم نہ تھا (کیونکہ نبی عالم الغیب نہیں)

ظاہر کے اعتبار سے اس کو مؤمن سمجھ کر آواز دی کہ کافروں کے ساتھ چھوڑ دے اور ہمارے ساتھ کشتی میں سوار ہو جا۔

(۲) نوح علیہ السلام کو معلوم تھا کہ کنعان کافر تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے نوح ؑ کو یہ نہیں بتایا تھا کہ وہ بیٹا آخر تک کافر ہی رہے گا اس لئے غرق ہونے سے پہلے اسکو آواز دی کہ شاید ہولناک نشانات کو دیکھ کر ہوش میں آجائے اور ایمان لے آئے اور حق جل شانہ سے اس عرض معروض ربِّ اِنَّ ابنی من اھلی الخ کا منشا بھی یہی ہے کہ ای پروردگار یہ میرا بیٹا اگرچہ بوجہ عدم ایمان کے مستحق نجات نہیں لیکن اگر آپ چاہیں تو آپ اس کو مؤمن بنا سکتے ہیں تا کہ یہ بھی اس وعدۂ حقہ کا مورد اور مستحق بن سکے اور نجات پا جائے۔ (تفسیر کبیر ج۵ ص۶۲، تفسیر خازن ج۲ ص۲۳، روح المعانی ص۔) مزید معلومات کیلئے میری کتاب "علمی و تحقیقی جائزہ" ملاحظہ ہو۔

ثلاث کذبات کی تشریح

قولہ ویذکر ثلاث کذبات کذبھن یعنی ابراہیم علیہ السلام دنیا میں تین مرتبہ جھوٹ بولنے کا ذکر کریں گے۔

سوال: اب یہ تین باتیں کیا تھیں جن کو حضرت ابراہیم علیہ السلام جھوٹ کے طور پر اپنی لغزش بتائیں گے؟

جواب: (۱) انی سقیم، یہ لفظ جس طرح ظاہری طور پر بیمار کے معنی میں آتا ہے اسی طرح رنجیدہ، غمگین اور مضمحل ہونے کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔ ابراھیم علیہ السلام اس دوسرے معنی کے لحاظ سے انی سقیم فرمایا تھا۔

(۲) بل فعلہ کبیرھم الخ ابراہیم علیہ السلام نے بطور اسناد مجازی انبت الربیع البقل کے مانند اس فعل کو بڑے بت کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) یا یہ کہا جائے کہ اس سے ابراھیم علیہ السلام کا مقصود کسی واقعہ کی خبر دینا نہ تھا کہ اسکو کذب کہا جا سکے بلکہ بطور کنایہ ان کی تحمیق و تجہیل مقصود تھی کیونکہ حضرت ابراہیم ؑ نے یہ نہیں کہا کہ میں نے بت نہیں توڑے یا میں نہیں جانتا کہ کس نے یہ بت توڑے بلکہ ایسی بات کہی جس سے ظاہر ہو گیا کہ توڑنے والا کون ہے۔ جیسے ایک کوٹھری میں فقط ایک شخص بیٹھا ہے اس نے زید کو پکارا زید نے متوجہ ہو کر وہاں آکر پوچھا کہ اس کوٹھری میں سے مجھے کس نے پکارا اس نے جواب دیا کہ دیوار نے، تو صاف مطلب یہ ہے کہ میں نے پکارا، اس لئے کہ اس کوٹھری

میرے سوا کوئی پکارنے والا نہیں، دیوار پکار نہیں سکتی (ج) حدیث ابی ہریرۃ رض میں جو یہ الفاظ آئے ہیں ثنتین منھن فی ذات اللہ (مشکوٰۃ ص۵۰۶ ج۲) یعنی تین کذبات میں دو اللہ کے لئے ہیں یہ خود قرینہ تو یہ اس کا ہے کہ یہ کوئی گناہ کا کام نہ تھا ورنہ گناہ کا کام اللہ کے لئے کوئی مطلب ہی نہیں ہوسکتا اور گناہ کا کام نہ ہونا جب ہی ہوسکتا ہے جبکہ وہ حقیقۃً کذب نہ ہو بلکہ ایسا کلام جس کے دو معنی ہوسکتے ہیں ایک کذب دوسرا صدق صحیح ہو۔

(۳) اپنی بیوی یعنی حضرت سارہ ؑ کو ایک بدکار کافر کے ہاتھوں سے بچانے کے لئے فرمایا تھا کہ یہ عورت میری بہن ہے حقیقۃً ایک مؤمن کی مومنہ بیوی دینی بہن ہوتی ہیں اور حضرت ابراہیم ؑ کی مراد بھی یہی تھی نیز حضرت سارہ ؑ حضرت ابراہیم ؑ کی چچا زاد بہن بھی تھیں اس اعتبار سے بھی انکو بہن کہنا کوئی جھوٹ نہیں تھا اس واقعہ کی تفصیل مشکوٰۃ ص۵۰۶ ج۲ میں یہ آرہی ہے، ہاں خدا تعالیٰ کے خلیل کی بلند فطرت نے اس کذب نما صدق کو بھی کذب کے برابر شمار کیا اور اس کو صورۃً کذب قرار دیکر اس پر ہمیشہ اتنے نادم رہے کہ قیامت تک اس کا انفعال ان کی فطرت سے محو نہ ہوسکا۔

قولہ ویذکر خطیئتہ التی اصاب قتلہ النفس

یعنی موسیٰ علیہ السلام اپنی اس لغزش کا ذکر کریں گے جو قبل النبوۃ ایک قبطی کو خطأً قتل کرنے کی صورت میں سرزد ہوگئی تھی"۔

عیسیٰ علیہ السلام کسی لغزش کا ذکر نہیں فرمائیں گے

قولہ فیاتون عیسیٰ فیقول لست ھناکم۔

اہل محشر جب عیسیٰ ؑ کے پاس آئیں گے تو وہ جواب دیں گے کہ میں اس مرتبہ کا سزاوار نہیں ہوں" لیکن آپ نے کسی لغزش کا ذکر نہیں فرمایا ہاں بعض روایت میں انکا عذر یہ نقل کی گئی ہے کہ مجھ کو تو میری قوم نے خدا تعالیٰ کے سوا معبود بنا لیا تھا اب قارئین حضرات سوچئے کہ اسمیں حضرت عیسیٰ ؑ کا جرم کیا تھا؟ اصل میں بات یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی فطرت اتنی پاکیزہ ہوتی ہے کہ امتوں کی معصیتوں چھینٹیں بھی ان پر اثر انداز ہوتی ہے حالانکہ یہاں معصیت کا کوئی شائبہ نہ تھا پس جہاں دوسروں کی معصیت سے تأثیر کا یہ عالم ہو وہاں بھلا خود کسی معصیت کا تصور کیا ہوسکتا ہے؟

س ، وفاق ، بخاری ر ۱۴۰۳ھ

حضور پاک امام المعصومین ہیں | قولہ غفر اللہ لہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخّر۔ تمام انبیاء معصوم ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ السلام امام المعصومین ہیں اب ان کے سارے اگلے پچھلے گناہ اللہ تعالیٰ نے بخش دیا ہے اس جملہ کا کیا مطلب ہے ؟

جواب : اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ دنیاوی بادشاہ جس طرح کسی خاص مصاحب کو ہر حالت میں اپنا مطیع اور فرمانبردار دیکھ کر کہتا ہے ہم نے تمہیں معاف کیا تم نے کچھ ہی کیا ہو، جیسا کہ بنگلہ زبان میں کہا جاتا ہے তোমার সাত খুন মাফ) حالانکہ انہوں نے ذرا بھی جرم نہیں کیا۔ چہ جائیکہ کسی کو قتل کرے ، یہاں بھی رب العزت کی جانب سے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم اعزاز اور فضیلت کے اظہار کے لئے اس طرح فرمایا ۔

قولہ فاخرجہم من النار وادخلہم الجنۃ کی تشریح | **سوال :** ابتداء میں کہا گیا شفاعت کی درخواست کرنے والے وہ لوگ ہونگے جن کو میدان حشر میں محصور کیا گیا ۔ اسی جملہ میں سے معلوم ہوتا ہے جن کو دوزخ میں ڈالا گیا انکو نکالنے کے لئے سفارش کرینگے ، فوقع التعارض

وجوہ تطبیق | (۱) شاید مؤمنوں کے لئے دو طبقے ہوں گے ایک طبقہ کو میدان حشر میں محصور کئے بغیر بطور سزائے گناہ دوزخ میں بھیج دیا جائے گا دوسرے طبقہ کو میدان حشر میں روک رکھا جائے گا لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بطور اختصار دوسرے طبقہ کے ذکر کو حذف فرمادیا کیونکہ طبقۂ اولیٰ کے لوگوں کو نجات دلانے کے ذکر سے دوسرے طبقہ کو نجات دلانا بطریق اولیٰ مفہوم ہوجاتا ہے ۔

(۲) یہاں نار معنیٰ مجازی پر محمول ہے لہٰذا اس کے معنی یہ ہیں میدان حشر میں قرب شمس کی وجہ سے سخت تپش اور گرمی سے لوگوں کو چھٹکارا دلا کر جنت تک پہنچاؤں گا ۔

(مظاہر ، مرقاۃ وغیرہ)

بابُ رُؤیَۃِ اللّٰہِ تعالیٰ

رویت باری تعالیٰ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آخرت میں کھلی آنکھوں سے دیکھنا

حق تعالیٰ کی رؤیت عقلاً محال نہیں

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار عقلاً درست ہے ۔

دلیل : موسیٰ علیہ السلام کا دیدار کا سوال کرنا بقول "رب ارنی انظر الیک" خود دلالت کرتا ہے کہ دیدار ممکن ہے کیونکہ اگر محال ہو تو موسیٰ علیہ السلام کا طلب کرنا لاعلمی پر دلالت کرتا ہے نیزا مورغیر ممکنہ کا سوال انبیاء علیہم السلام کی شان سے بہت بعید ہے اس پر دلائل سمعی اور عقلی بہت ہیں اس کے لئے مطولات ملاحظہ ہو ۔

رؤیت الٰہی کا تعلق آخرت سے ہے

اس پر تمام علماء اہل السنۃ والجماعۃ متفق ہیں ۔

دلائل : (۱) قولہ تعالیٰ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربها ناظرۃ (۲) قولہ تعالیٰ للذین احسنوا الحسنی وزیادۃ (یونس آیت ۲۶) اکثر مفسرین خصوصاً علامہ قرطبیؒ اور علامہ ابن کثیر وغیرہما نے "زیادۃ" سے مراد حق سبحانہ کی زیارت ودیدار ہونے پر بیسوں صحابہ کرام کی روایات ذکر کیں ہیں (۳) عن جریر بن عبد اللہ رضؓ ..... فقال انکم سترون ربکم کما ترون ھذا القمر الخ (مشکوٰۃ صفحہ ۵/۲) یہ حدیث مشہور ہے اکیس ۲۱ اکابر صحابہؓ سے اس قسم کی روایت مروی ہے (۴) تمام صحابہ وتابعین کا اجماع ہیں کہ حق تعالیٰ کا دیدار آخرت میں ضرور ہوگا ۔

عورتوں اور ملائکہ کو بھی رؤیت الٰہی حاصل ہوگی

ان کے بارے میں گو اختلاف ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دیدار الٰہی کی سعادت تمام اہل ایمان کیلئے ہے کیا عورتیں کیا فرشتے اور کیا جنات !

خواب کی حالت میں خدا کی رؤیت

بحالت خواب اللہ تعالیٰ کا دیدار نہ صرف ممکن بلکہ امر واقع ہے

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اس طرح بہت صوفیائے کرام سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے اس سے مراد قلبی مشاہدہ ہے جس کا تعلق مثال سے ہوتا ہے نہ کہ مثل سے خدا کا مثل نہیں ہے اگرچہ مثال ہے، مثل اور مثال میں فرق یہ ہے مثل اس کو کہتے ہیں جو تمام صفات میں مساوی اور یکساں ہو جبکہ مثال میں صفات کی مساوات اور یکسانیت ضروری نہیں۔

(س. وفاق ترمذی ج۲۔ ۱۴۱۳ھ)

شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدار الٰہی

عن ابی ذر رضؓ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھل رأیت ربك قال نورانی اراہ۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کو قرآن کریم میں نور سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا اَللّٰہ نور السمٰوات و الارض الخ اور اسمائے حسنیٰ میں ایک "نور" بھی ہے اکثر نسخوں میں نُوْرٌ اَنّٰی اَرَاہُ الف کے زبر اور نون کے تشدید کے ساتھ منقول ہے "اللہ ایک نور عظیم یا نور الانوار ہے میں اسے کیسے دیکھ سکتا ہوں، اور بعض نسخوں میں نُوْرَانِیٌّ یٰ مشدد اور الف نون زائد کے ساتھ منقول ہے اس وقت اُرَاہُ بضم الف بم اظنہ ہونگے اور یہ "رأی" سے ماخوذ ہوگا یعنی میں اس (پروردگار) کو نورانی گمان کرتا ہوں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے

مذاہب

(۱) حضرت عائشہؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا (۲) ابن عباسؓ، حضرت مسروقؒ وغیرہم فرماتے ہیں آنکھوں سے دیکھا ہے

دلائل فریق اوّل

(۱) نُوْرٌ اَنّٰی اَرَاہُ (۲) قولہ تعالیٰ ثم دنیٰ فتدلّٰی ۝ فکان قاب قوسین او ادنیٰ ۝ فاوحی الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ ۝ ما کذب الفواد ما رای (الآیات) عائشہؓ فرماتی ہیں ان افعال کی ضمیروں کا مرجع جبرائیل علیہ السلام ہیں (وہ اپنی اصلی صورت پر نمودار ہوا تھا) نہ کہ اللہ تعالیٰ (۳) قولہ تعالیٰ ما کان لبشر ان یکلمہ اللّٰہ الا وحیا او من وراء حجاب (۴) قولہ تعالیٰ لاتدرکہ الابصار وھو یدرك الابصار۔

دلائل فریق ثانی (۱) نُوْرٌ اَنّٰی اَرَاہُ (۲) بعینہ آیات مذکورہ میں وہ حضرات فرماتے ہیں ان افعال کی ضمیروں کا مرجع اللہ تعالیٰ ہی ہے نہ کہ جبرائیلؑ جس کا ایک ظاہری قرینہ فاوحی کی ضمیر ہے کہ اس کا مرجع یقینی طور پر اللہ تعالیٰ ہے حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "دنیٰ فتدلّٰی" میں تقدیم و تاخیر ہے اصل میں فتدلیّٰ فدنیٰ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری کے لئے شب معراج میں ایک رفرف اتری آپؐ اس پر بیٹھ گئے پھر آپ بلند کئے گئے یہاں تک کہ اپنے پروردگار کے قریب پہنچ گئے (شفاء)

(۳) وفی روایۃ انس بن مالکؓ "وفتح لی باب من ابواب السماء فرأیت النور الاعظم"

(۴) وفی روایۃ انسؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأیت النور الاعظم فاوحی اللہ الی ما شاء ان یوحی (طبرانی بحوالہ سیرت مصطفیٰ ص۳۰۶) - وفی روایۃ انسؓ فرای ربہ سبحانہ فخرّ صلی اللہ علیہ وسلم ساجدًا (زرقانی ص۱۰۳ ج۶، الخصائص الکبریٰ ص۱۵۷، بحوالہ سیرت مصطفیٰ ص۳۰۶ ج۲)

الغرض یہ احادیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدار خداوندی اور بلا واسطہ کلام ایزدی سے مشرف ہونے پر دال ہیں۔

فریق ثانی کیطرف سے جوابات (۱) قولہ تعالیٰ ماکان لبشر الخ میں جو نفی بیان کیگئی ہے وہ رؤیت میں کلام کی نفی ہے اس سے مطلق رؤیت کی نفی مفہوم نہیں ہوتی (۲) قولہ تعالیٰ "لاتدرکہ الابصار" میں ادراک کا ذکر ہے جس کے معنی احاطہ کے ہیں لہٰذا احاطہ کی نفی سے مطلق رؤیت کی نفی نہیں ہوتی اسکی تفسیر میں ابن عباسؓ نے فرمایا "اذا تجلی بنورہ الذی ھو نورہ ای اذا تجلی لنورہ علی ماھو علیہ اضمحل الادراک واما اذا تجلی علی قدر ما یقی بادراکہ القوۃ البشریۃ فانہ یدرک علیٰ ذٰلک الوجہ"۔

تطبیقی طریقہ دونوں فریقوں کے اثبات و انکار کے درمیان جو تضاد ہے اسکے دور کرنے کیلئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خاص موقع پر اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کے قلب میں وہ بینائی پیدا فرمادی تھی جو آنکھوں میں ہوتی ہے اور اس طرح آنحضرت نے قلب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا وہ دیدار حاصل کیا جو کوئی شخص آنکھوں کے ذریعہ دوسری چیزوں کو حاصل کرتا ہے

یا اسطرح کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت قلبیہ تو بلا کیف وکم وبلا احاطہ سب کو مسلم ہے اور معراج کیوقت قلب کی وہ صفت آنکھوں میں منتقل ہوگئی تو رؤیت بالبصر بھی ہوگئی مگر یہ توجیہات اس وقت صحیح ہے اگر فریق اول بچشم قلب دیکھنے کو تسلیم کرے، اسکی تفصیلی بحث مطولات میں ملاحظہ ہو۔ راقم الحروف کہتا ہے دونوں فریق کے قول صحیح ہے مثلاً اگر کسی نے سورج کے ٹکیہ کیطرف نظر کی لیکن اسکی کرن کی تیزی کیوجہ سے اچھی طرح اسکو نہیں دیکھ سکا لہذا اگر وہ سورج کو دیکھنے اور نہ دیکھنے دونوں کا دعویٰ کرے تو دونوں صحیح ہے ہکذا ہہنا (واللہ اعلم بالصواب)

بابُ فضائل سیّد المُرسلین صلوٰات اللہ وسلامہ علیہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل ومناقب اور خصوصیات کا کوئی شمار نہیں، اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آپ سیّد المرسلین ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابراہیم خلیلؑ افضل ہیں پھر حضرت موسیٰ کلیم اللہ بعض نے انکے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کو افضل کہا اور انکے بعد حضرت نوح علیہ السلام کو افضل قرار دیا اور لکھا ہے انبیاء کی طویل فہرست میں یہ پانچ نبی اولوالعزم سمجھے جاتے ہیں اور راہ حق میں ان کے صبر واستقامت اور عزیمت کا درجہ بے مثال ہے۔

وآدم بین الروح والجسد کی تشریح

عن ابی ھریرۃؓ قال قالوا یارسول اللہ حتی وجبت لك النبوۃ قال وآدم بین الروح والجسد وفی روایۃ کنت نبیًا وآدم بین الروح والجسد، ان دونوں روایات سے کنایہ ہے کہ آنحضرت صلعم کی نبوت ورسالت حضرت آدمؑ کے وجود میں آنے سے پہلے متعین ومقرر ہوچکی تھی اسکی تشریح حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ اسطرح فرماتے ہیں کہ ہر نوع کیلئے ایک رب النوع ہوتا ہے نبوت کی مقدس نوع کیلئے رب النوع یا جوہر فرد (اتم) حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلئے آپ کی نبوت اصل ہے اور دوسرے انبیاء کی نبوت بواسطہ خاتم النبیین ہیں اور آپ خاتم نبوت بھی ہیں، فاتح نبوت بھی، آخر میں بھی، اول میں بھی، مبدأ میں بھی ہیں، منتہا میں بھی، کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعلنی فاتحا وخاتما (الحدیث)

خاتم النبیین کی چند خصوصیات

دیگر انبیاء کی بنسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چند خصوصیات یہاں قلمبند کی جاری ہیں جنمیں سے اکثر مذکورہ باب در "باب سماء النبی صلعم وصفاتہ" میں بیان کی گئی ہیں (۱) اگر دیگر انبیاء اپنے ظہور کیوقت نبی ہوئے ہیں تو آپ اپنے وجود ہی کیوقت سے نبی تھے (۲) اگر اوروں کی نبوت حادث تھی۔ لیکن آپکو جو نبوت عطا کی گئی تھی وہ عالم خلق میں قدیم تھی۔

(۳) اگر اور انبیاء مخلوق ہیں .... تو آپ مخلوق بھی ہیں سبب تخلیق کائنات بھی ہیں ۔

(۴) اگر دوسرے انبیاء کو علوم خاصہ عطا کئے گئے ۔ تو آپ کو علم اولین و آخرین سے سرفراز کیا گیا ۔ ۔

(۵) دوسرے انبیاء عابد و زاہد ہیں .... تو آپ عابدین و زاہدین کا امام ہیں ....

(٦) دوسرے انبیاء کو وقتی دین دیکر بھیجا گیا ہے ۔ آپکو دائمی اور مکمل دین دیکر مبعوث کیا گیا ہے ....

(۷) دوسرے انبیاء کے دین میں ایک نیکی کا اجر ایک ہے .. آپکے دین میں ایک نیکی کا اجر دس سے سات سو تک ہے ...

(۸) دوسرے انبیاء کے دین میں ایک نماز ایک ہی رہی ... آپکے دین میں پانچوں نمازیں پچاس کے برابر ہوئی ....

(۹) دیگر انبیاء بطور شکر نعمت اپنی اپنی نمازیں متعین کیں ۔ آپکو آسمان میں بلاکر خود حق تعالے نے نماز کا تحفہ پیش کیا ۔

(۱۰) دیگر انبیاء مخصوص مواقع (کنیسہ صومعہ) میں نماز ادا کر سکتے تھے .... آپ کیلئے پوری زمین مسجد ہے ....

(۱۱) دیگر انبیاء اپنی قوم اور قبیلہ کیطرف مبعوث ہوئیں .... آپ تمام اقوام اور قبیلہ کیلئے رسول ہیں .....

(۱۲) دیگر انبیاء مخصوص حلقوں کیلئے رحمت ہیں ... آپ رحمۃ للعالمین ہیں ... ...

(۱۳) اور انبیاء کا محض ذکر حق تعالے نے فرمایا ہے .. آپکا اپنے نام کے ساتھ اذانوں میں، خطبوں میں، تکبیروں میں کیا ہے ....

(۱۴) اور انبیاء کو عملی معجزے دیئے گئے ... آپکو عملی کے ساتھ علمی معجزہ بھی عطا کیا گیا ۔ . .

(۱۵) اور انبیاء کو محشر میں محدود جھنڈے ملینگے ۔ آپ کو عالمگیر جھنڈا ملے گا ۔

(۱٦) قرآن میں انبیاء کی ذوات کا ذکر ہے ۔ آپ کے ایک ایک عضو کا ذکر پیار و محبت کے ساتھ ہے ۔ ....

(۱۷) اور انبیاء کو معراج روحانی یا جسمانی درمیانی آسمانوں تک اور ادریس کو چہارم اور مسیح کو چرخ دوم تک ہوا ۔ آپکو عرش اور سدرۃ المنتہی تک ہوا وہاں تک سیر کرانے میں ختم نبوت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تمام کائنات اس پر ختم ہو جاتی ہے، کتاب و سنت سے عرش کے بعد کسی مخلوق کا وجود ثابت نہیں اسی طرح نبوت و رسالت کے تمام کمالات آپ پر ختم ہیں ،

حدیثوں میں ہے جب خاتم النبیین صلعم شب معراج میں دوسرے آسمان پر تشریف لے گئے تو حضرت عیسیٰ ؑ سے ملاقات کی، اس کی خصوصیت اور حکمت یہ بتائی جاتی ہے کہ تمام انبیاء میں جس نبی سے آنحضرت ؐ کو سب سے زیادہ قرب زمانی حاصل ہے وہ حضرت عیسیٰ ؑ ہے، نیز حضرت عیسیٰ ؑ اخیر زمانہ میں دجال کو قتل کیلئے آسمان سے اتریں گے اور امت محمدیہ کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے شریعت محمدیہ کو جاری فرمائیں گے، اور قیامت کے دن تمام لوگوں کو لیکر آنحضرت ؐ کی خدمت میں حاضر ہوں گے اور آپ سے شفاعت کی درخواست کریں گے، اور چوتھے آسمان پر حضرت ادریس ؑ سے ملاقات کی، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ادریس ؑ کے بارے میں فرمایا "ورفعناہ مکانا علیا" یعنی ہم نے اسکو اونچی جگہ (آسمان) پر اٹھایا، چونکہ ساتوں آسمانوں میں درمیانی اور معتدل چوتھا آسمان ہی ہے. اسی لئے انکو چوتھے آسمان پر رکھا گیا، نیز اس ملاقات میں اس طرف اشارہ تھا کہ آنحضرت ؐ سلاطین عالم کو دعوت اسلام کے خطوط روانہ فرمائیں گے کیونکہ خط و کتابت کے اوّل موجد حضرت ادریس علیہ السلام ہیں (مظاہر حق ص۲۰ ق ۴ ج ۴)

(۱۸) حضرت نوح ؑ نے مساجد سے پانچ بت نکالنے کی کوشش کی لیکن نہ نکال سکے ۔	آپ نے تین سو ساٹھ (۳۶۰) بت نکالے ۔ ......
(۱۹) حضرت ابراہیم ؑ کو مقام ابراہیم عطا کیا گیا ۔	حضور پرنور ؐ کو مقام محمود دیا گیا ۔ ......
(۲۰) حضرت ابراہیم ؑ کو نار نمرود اثر نہ کر سکی ۔	آپکے طفیل سے کئی صحابہ ؓ کو آگ نہ جلا سکی، (عمار بن یاسر وغیرہ)
(۲۱) یوسف ؑ کو حسن جزئی دیا گیا ۔	آپکو حسن کلی عطا کیا گیا ۔
(۲۲) اصحاب موسیٰ ؑ کو بحر قلزم میں راستہ ملنا بمعیت موسیٰ ؑ تھا ۔	حضور ؐ کے صحابہ کو دریائے دجلہ میں راستہ ملنا آپکی وفات کے بعد تھا ۔
(۲۳) حضرت موسیٰ ؑ کو لذت کلام عطا کی گئی ۔	حضرت ؐ کو لذت دیدار الٰہی دی گئی ۔ .....
(۲۴) یوشع ؑ کیلئے آفتاب کی حرکت رک دی گئی ۔	صاحب نبی حضرت علی ؓ کیلئے غروب شدہ آفتاب کو لوٹا کر دن کو واپس کر دیا گیا ۔ .....
(۲۵) انگشتری سلیمان میں جنات کی تسخیر کی تاثیر تھی ...	انگشتری محمدی میں تسخیر قلوب و ارواح کی تاثیر تھی ۔

(۲۶) سلیمانؑ منطق الطیر سمجھتے تھے ..... آپؐ عام جانوروں کی بولیاں سمجھتے تھے اور انکی فریاد سنتے تھے۔

(۲۷) حضرت سلیمانؑ کے لئے ہوا مسخر تھی .....: حضور پُرنورؐ کے لئے براق مسخر تھا۔

(۲۸) آدمؑ کا شیطان کافر تھا ..... حضورؐ کا شیطان آپکی قوت تاثیر سے مسلمان ہوگیا تھا۔

(۲۹) آدم کو حجراسود ملا ..... آپکو روضۂ جنت ملا (کما قالؐ ما بین بیتی و منبری روضۃ من ریاض الجنۃ)۔

(۳۰) حضرت آدمؑ کی تحیہ فرشتوں کے سجدہ کے صورت میں تھی، آپکی تحیہ خود تعالیٰ نے جس میں ملائکہ بھی شامل تھے بصورت درود وسلام پیش کی۔

الحاصل:۔ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگنت خصوصیات میں سے صرف تیس ۳۰ کو یہاں ذکر کیا گیا۔ (ختم نبوت مصنفہٗ قاری محمد طیب صاحب۔ تلخیص واضافہ)

بَابُ المِعْرَاج (س، وفاق المسلم لہ ۱۴۱۳ھ)

معراج۔ بمعنی سیڑھی یہ عروج سے ماخوذ ہے۔ چڑھنا اوپر جانا۔

معراج کی وجہ تسمیہ معراج کو معراج اس لئے کہتے ہیں کہ مسجد اقصیٰ سے برآمد ہونے کے بعد حضور صلعم کیلئے جنت سے ایک سیڑھی لائی گئی جس کے ذریعہ آنحضرتؐ آسمان پر چڑھے جیسا کہ ابو سعید خدری رضؓ کی حدیث میں اس سیڑھی کا ذکر آیا ہے۔

معراج اور اسراء کا فرق اصطلاح علماء میں مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کی سیر کو اسراء کہا جاتا ہے یہ قرآن کی آیت سبحٰن الذی اسرٰی بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ سے صراحۃً ثابت ہے لہذا اس کا منکر کافر ہے اور مسجد اقصیٰ سے سدرۃ المنتہیٰ اور عرش معلیٰ تک کی سیر کو معراج کہا جاتا ہے یہ احادیث متواترہ اور تیس کے قریب صحابہ کی روایات سے صراحۃً اور آیت قرآن "ولقد راٰہ نزلۃ اخرٰی عند سدرۃ المنتھیٰ" سے اشارۃً ثابت ہے لہذا اس کا منکر گمراہ ہے اور بسا اوقات اوّل سے آخر تک کی پوری سیر کو اسراء اور معراج کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

زمانۂ معراج کس سال آپؐ کی معراج ہوئی علماء کے اس بارے میں دس اقوال ہیں (فتح الباری) راجح قول یہ ہے کہ نبوت کے گیارھویں یا بارھویں سال یعنی ہجرت سے ایک یا دو سال رجب کی ستائیسویں

شب میں ہوئی، عوام میں بھی یہی مشہور ہے (واللہ اعلم بالصواب)

بظاہر روایاتِ معراج میں تعارض

عن قتادۃ رضؓ .... ان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدّثہم عن لیلۃ اسری بہ بینما انا فی الحطیم وربما قال فی الحجر، وفی روایۃ انسؓ نُرِجَ عنی سقف بیتی وانا بمکۃ وفی روایۃ اسری بہ من شعب ابی طالب وفی روایۃ ابن اسحٰقؒ وابو یعلیٰؒ وطبرانیؒ انہٗ بات فی بیت ام ہانیؓ وھو اشھر (کمافی فتح القدیر ص۱۹۸ ج۲۰۲) وفی معجم طبرانی وخصائص کبریٰ للسیوطی ص۱۶۱ قالت بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بی فی بیتی ففقدتہ من اللیل فامتنع منی النوم مخافۃ ان یکون عرض لہ بعض قریش فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان جبریل اتانی فاخذ بیدی فاخرجنی الخ یعنی ام ہانی کہتی ہیں کہ شب معراج میں آنحضرتؐ میرے گھر میں تھے درمیان شب کے میں نے آپکو دیکھا تو آپ گھر میں موجود نہ تھے میری نیند اڑ گئی اور ڈر یہ ہوا کہ آپؐ باہر تشریف لے گئے ہیں مبادا قریش میں کا کوئی دشمن آپکے پیچھے نہ لگ گیا ہو جب صبح ہوئی اور آپ گھر تشریف لائے اور آپؐ سے میں نے اپنی پریشانی بیان کی تو آپ نے مجھ سے اسراء اور معراج کا واقعہ بیان کیا تب میرے دل کو تسلی ہوئی۔ راقم الحروف کہتا ہے اس حدیث کا راوی ابن اسحٰق امام التواریخ والسیر ہونے میں محدثین کا اتفاق ہے۔ نیز امام بخاری اور امام ترمذی وغیرہما نے بھی ان کی روایات بکثرت نقل فرمائی ہے تاہم اسی تاریخی روایت صحیح اور معتبر ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔ چنانچہ علامہ سلیمان ندویؒ وغیرہ لکھتے ہیں اس روایت کی سند میں دروغ گو کلبی ہے اور اس روایت میں بہت لغو باتیں بھی مذکور ہیں (سیرۃ النبی ج۳ ص۴۱ بتغیر یسیر) لیکن اکثر محدثین نے اس کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے ان روایات کے مابین درج ذیل تطبیق دی ہے۔

تطبیق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام ہانیؓ کے مکان میں آرام فرما رہے تھے جو شعب ابو طالب میں واقع تھا مجازاً اس کو اپنا گھر فرمایا چنانچہ حضرت جبرئیلؑ نے یکایک مکان کی چھت پھٹی اور چھت سے جبرئیلؑ اترا آپ کو جگا کر مسجد حرام میں خانہ کعبہ کے پاس لائے جہاں حطیم اور حجر ہے آپ حطیم میں

لیٹ گئے اور حطیم کو حِجر بھی کہتے ہیں اس لئے بعض روایت میں حطیم کا لفظ ہے اور بعض میں حِجر کا لفظ ہے فلا تعارض۔ جبرئیلؑ اور میکائیلؑ نے آپکو جگایا اور آپ کو بیر زمزم پر لے گئے اور لٹاکر آپکے سینۂ مبارک کو چاک کئے اور قلب مبارک کو زمزم کے پانی سے دھوئے الخ قصۂ معراج حدیث میں پڑھ لیجئے ان حدیثوں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم اور روح دونوں کے ساتھ معراج ہوئی۔

معراجِ جسمانی آنحضرتؐ کا خصوصی شرف ہے

اہل السنۃ والجماعۃ کا اعتقاد ہے کہ جسم درو ح کے ساتھ آنحضرتؐ کو معراج حاصل ہونا آپؐ کا خصوصی شرف ہے۔

سوال حدثنا ابن حمید قال حدثنا سلمۃ عن محمد قال حدثنی بعض آل ابی بکر ان عائشۃ کانت تقول ما فقد جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکن بروحہ اسرٰی۔ وفی روایۃ ما فقدت جسد محمد (ابن ہشام) اس سے معلوم ہوتا ہے شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم عائشہ رضؓ سے غائب نہیں ہوا لہذا عرش تک سیر جسمانی کے کیا معنیٰ ہو سکتے ہیں۔

جوابات (١) روایت عائشہؓ میں محمد بن اسحاق اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ایک راوی یعنی خاندان ابوبکر کے ایک شخص کا نام و نشان مذکور نہیں ہے اس لئے یہ روایت صحیح نہیں (٢) بعض اقوال کے بنا پر واقعۂ اسراء و معراج حضرت عائشہؓ کی ولادت سے پہلے کا ہے، اور جمیع اقوال کے مطابق واقعۂ معراج کے وقت آپؐ کے نکاح میں عائشہ صدیقہؓ کا نہ ہونا یقینی ہے، اب اس روایت کو کس طرح صحیح قرار دیا جائے۔ (٣) حضرت عائشہؓ سے خود ایک روایت ام ہانی کی روایت (جو متکلم فیہ ہے) کے موافق آئی ہے جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس رات آنحضرتؐ گھر سے غائب تھے کما روی عن عبد اللہ بن عمرؓ وام سلمۃؓ وعائشۃؓ وام ھانیؓ وعبد اللہ بن عباسؓ ففقد النبی صلی اللہ علیہ وسلم تلک اللیلۃ فتفرقت بنو عبد المطلب یطلبونہ ویلتمسونہ الخ (درمنثور صـ١٢٩) یعنی اس شب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر سے گم اور غائب ہوئے (اور یہ نہ معلوم ہو سکا کہ رات کے وقت آپ کہاں چلے گئے)

اس لئے بنو عبد المطلب آپکی تلاش میں نکلے الخ اس حدیث پر نظر ڈالئے کہ دیگر صحابہ کرام کی طرح حضرت عائشہ رضہ بھی واقعۂ معراج کی روایت فرما رہی ہیں اور اس میں ام ہانی رضہ وغیرہ بھی اس کے ساتھ شریک ہیں کہ دونوں متفقہ طور پر یہ روایت کرتے ہیں کہ اس شب میں حضور ؐ کا جسم مبارک گھر سے غائب اور مفقود تھا لہذا حضرت عائشہ رضہ کی طرف منسوب کردہ روایت مذکورہ کیسے صحیح ہو سکتی ہیں؟ (۴) روایت عائشہ رضہ اگر بالفرض صحیح تسلیم کی جائے تو اس کی تاویل یہ ہے "فقدَ" یہ فقدان سے مشتق ہے اور فقدان کے دو معنی ہیں (۱) کسی چیز کا اپنی جگہ سے گم ہوجانا (۲) تلاش کرنا کما فی قولہ تعالیٰ قالوا واقبلوا علیھم ماذا تفقدون (یوسف) یعنی برادران یوسف علیہ السلام نے متوجہ ہوکر ندا کرنے والوں سے کہا تم لوگ کس چیز کو تلاش کرتے ہو، دوسرے معنی کے اعتبار سے ارشاد عائشہ رضہ کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اتنی دیر تک گھر سے غائب نہیں رہے کہ آپ کو تلاش کی جاتی یعنی گھر سے تو جدا ہوئے لیکن دیر نہیں لگی اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ ساری رات اپنی گھر سے جدا ہی نہیں ہوئے بلکہ وہیں رہے تاکہ اس سے معراج منامی یا کشفی پر استدلال کیا جائے (تنویر السراج ص ۶۵ ج ۱)

(۵) خود آیت قرآنی سُبحٰنَ الذی اسریٰ بعبدہٖ الخ کے ہر ایک الفاظ معراج جسمانی پر دال ہیں کیونکہ "سُبحٰنَ" کا استعمال تعجب کیلئے ہوتا ہے، روحانی معراج تو بزرگوں سے بھی ہوتا ہے اگر معراج روحانی مراد ہو تعجب کے لفظ "سُبحٰن" لانے کی کیا وجہ ہے؟ اور اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا خصوصیت ثابت ہوتی ہے؟ اس طرح "اسریٰ بعبدہ" الفاظ بھی جسمانی معراج پر دال ہیں اس کیلئے "سیرۃ النبی اور سیرت مصطفیٰ" وغیرہ ملاحظہ ہو

(۶) بے شمار روایتوں میں بتواتر یہ امر منقول ہے کہ آنحضرت ؐ براق پر سوار ہوکر مکہ سے بیت المقدس گئے اور ظاہر ہے سواری پر جسم ہی سوار ہوتا ہے نہ کہ روح اور یہ کہنا کہ براق پر سوار ہونا بھی خواب ہی میں تھا صریح آیات قرآنیہ اور احادیث متواترہ کے خلاف ہے، لہذا یہ قول کسی طرح قابل قبول نہیں (معارف القرآن کاندہلوی ص ۲۷۹ ج ۴) (۷) راقم السطور کہتا ہے ممکن ہے کہ روحانی اور منامی معراج مدینہ میں آنحضرت ؐ سے متعدد دفعہ وجود میں آئی اس کو عائشہ صدیقہ رضہ نے اسی حدیث میں بیان فرمایا یعنی سُبحٰنَ الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً الخ میں جس معراج کا بیان ہے اس کے متعلق یہ حدیث نہیں (واللہ اعلم بالصواب)

باب فی المعجزات

معجزات ۔ یہ معجزۃٌ کی جمع ہے جس کے معنی وہ خارق عادت چیز جس کو اللہ تعالیٰ کسی نبی یا رسول کے ہاتھ سے ظاہر کردے اور دوسرے اس سے عاجز ہوں ۔

کرامت ۔ اگر اس قسم کی خارق عادت چیز کسی غیر نبی کے ہاتھ اتباع نبی کی برکت سے ہو تو اس کا نام کرامت ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سید ولد آدم اور سید المرسلین ہونا جسطرح واجب التسلیم ہے اسی طرح معجزات محمدی بھی تعداد میں زائد ہونے اور ان کے معجزات تمام معجزات سے اعلیٰ اور بالا ہونے پر ایمان رکھنا بھی ہم پر لازم ہے

آنحضرت صلعم کے معجزات کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے دیگر انبیاء کرام سے فائق تھے

یہ مسلم ہے کہ کمیت کے اعتبار سے حضرت صلعم کے معجزات شمار سے باہر ہے البتہ کیفیت کے اعتبار سے حضور صلعم کی معجزات کی فوقیت پر یہاں بحث کی جاتی ہے ، یہ بات مخفی نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اعلیٰ ، بالا معجزہ احیائے موتیٰ ہے ، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعلیٰ معجزہ " عصائے بیجان اژدہائے جاندار بن جانا ہے ہمارے حضرت احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بے شمار معجزوں سے ایک ادنیٰ معجزہ کا ذکر صحیحین میں یہی آیا ہے جس کا تذکرہ مشکوٰۃ صفحہ $\frac{536}{2}$ بروایت جابر رض اس طرح ہے " کہ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے روز مسجد نبوی کے ایک خشک لکڑی پر ٹیک لگاکے خطبہ پڑھا کرتے تھے جب منبر تیار کیا گیا تو اسی ستون (استوانۂ حنانہ) کو چھوڑ کر منبر پر خطبہ دینے کے لئے تشریف لائے تو اس ستون مبارک سے رونے کی آواز آنے لگی سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مبارک چھاتی اس سے ملائی اور ہاتھ پھیرا پس چھوٹے بچہ کی طرح ہچکیاں لیتے ہوئے اس کا رونا بند ہوا جیساکہ عارف رومی نے فرمایا ؎

استن حنّانہ از ہجر رسول ✧ نالہ می زد ہمچوں ارباب عقول
گفت پیغمبر چہ خواہی اے ستوں ✧ گفت جانم از فراقت گشت خوں
از فراق تو مرا چوں سوخت جاں ✧ چوں ننالم بے توائے جانِ جہاں
مسندت من بودم از من تاختی ✧ برسر منبر تو مسند ساختی

اس واقعۂ عجیبہ کے ساتھ احیائے موتی سے کیا نسبت، اور عصائے موسوی کا اژدہا بن جانے کے ساتھ کیا مناسبت ہے اس لئے کہ تن بے جان اور قالب مردہ کو تو قبل موت روح سے علاقہ ومحبت تھی ایسا ہی پرندہ بنانا تھا، بہر حال یہ ذی روح کی شکل معروف میں پایا گیا لیکن ستون خرما کے ساتھ حیات معروفہ کوئی مناسب نہیں تھی اور غیر ذی روح کی اصلی شکل میں رہتے ہوئے ذی روح بلکہ ذوی العقول کے آثار اس سے محسوس ہوئے ایسا ہی عصائے موسوی کا اژدہا بن جانا، تمام سانپوں کو نگل لینا پھر فرعون کے بالاخانہ کو نگل لینے کیلئے تیار ہونا اور قسم بقسم حرکات وسکنات پایا جانا یہ بعد انقلاب ماہیت وشکل تھا اور یہ کسی پر مخفی نہیں کہ غیر ذی روح چیز جب اپنی اصلی ہیت وشکل سے بدل جاوے اور ذی روح کے خاکے میں داخل ہوجائے تو ذرا اس کو حیات سے مناسبت ہوجاتی ہے پھر وہ جاندار بن جانے کے بعد اس سے افعال وحرکات وسکنات پایا جانا چنداں مستبعد نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر جمادات ونباتات سے اپنی اصلی ہیئت میں رہکر ایسی حرکات وسکنات پائی جائے جو ذی روح کے افراد کاملہ کے ساتھ مخصوص ہیں یہ انتہائی درجہ کا محیر العقول معجزہ ہے اور اس کو عقل بھی مستبعد سمجھتی ہے اس ستون خشک کا فراق رسول علیہ السلام پر رونا بڑا تعجب خیز اور بے نظیر ہے۔

عمار بن یاسرؓ کی شہادت کے متعلق پیشین گوئی

عن ابی قتادۃ رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمار حین یحفر الخندق فجعل یمسح رأسہ ویقول بؤس بن سمیۃ تقتلك الفئۃ الباغیۃ (مسلم) وفی روایۃ ویقول ویح عمار یقتلہ الفئۃ الباغیۃ یدعوھم الی الجنۃ ویدعونہ الی النار (بخاری ۱۲ ص ۶۴)

سمیۃ: ایک صحابی خاتون کا نام ہے جس کو ابو جہل لعین نے ان کی شرمگاہ میں خنجر مار کر شہید کردیا تھا یہ منادی مضاف ہے ای یا ابن سمیۃ یعنی غزوۂ احزاب کے موقع پر جب صحابہ کرام خندق کھود رہے تھے تو عمار بن یاسرؓ بھی پوری جاں فشانی کے ساتھ اس کام میں مصروف تھے اس وقت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سر پر ہاتھ پھیر پھیر کر ان کے سر سے دھول مٹی جھاڑ رہے تھے اور یہ فرماتے جاتے تھے ہائے سمیہ کے بیٹے (عمار بن یاسرؓ) کی سختی ومصیبت تمہیں باغیوں کا گروہ قتل کر ڈالے گا۔ قال الملا علی القاریؒ والحاصل ان ھذا الحدیث فیہ

معجزات ثلاثة احداها انه سيقتل وثانيها انه مظلوم وثالثها ان قاتله باغ من البغاة وللكل صدق وحق (مرقاۃ ص۱۷۱ ج۱۱)

فئۃ باغیۃ کے متعلق اختلاف

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے شریک ہوئے اور وہاں شہید ہوئے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ شہید کس فریق نے کیا (۱) بعض شارحین نے لکھا ہے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گروہ کے ہاتھوں شہید ہوئے (۲) بعض لکھتے ہیں خارجیوں نے شہید کر کے یہاں لا کر ڈال دیا ہے۔

دلائل فریق اوّل

(۱) وہ لکھتے ہیں جب جنگ صفین میں عمار شہید ہوئے تو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کہنے لگے یہ تو بڑی پریشانی کی بات ہوگئی کہ عمار ہمارے لشکر کے ہاتھوں مارے گئے معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا انحن قتلنا انما قتله الذين جاءوا به وفي رواية انما قتل عمارا من جاء به۔ (بدایہ نہایہ ص۲۶۶ ج۷) عمار رضی اللہ عنہ کو ہم نے کب قتل کیا اصل میں تو جس نے عمار رضی اللہ عنہ کو جنگ میں لایا ہے اس نے قتل کیا (۲) معاویہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ "باغیۃ" یہ بغی بمعنی بغاوت اور خارج از اطاعت امام وقت سے مشتق نہیں بلکہ یہ "بغاء" بمعنی طلب کرنے کے معنی سے مشتق ہے یعنی جو گروہ قصاص اور خون بہا کا مطالبہ کرے گا اس کے ہاتھوں عمار رضی اللہ عنہ کا قتل ہوگا چنانچہ معاویہ رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے نحن فئة باغية اى طالبة لدم عثمان "ہم مطالبہ کرنے والا گروہ ہیں یعنی حضرت عثمان کے خون بہا کا طالب ہے" لیکن عقل ونقل کی روشنی میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول دلیل نہیں بلکہ صریح تحریف ہے لہٰذا حدیث میں فئۃ باغیۃ کا مصداق جماعت معاویہ رضی اللہ عنہ ہونا چاہیے (مرقاۃ ص۱۷۱ ج۱۱)

دلائل فریق ثانی

(۱) یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کوئی فضول اور غیر مفید بات نہیں نکل سکتی ہے لہٰذا آپ کے ارشاد میں کوئی نہ کوئی حکمت ومنفعت ہے نیز شہادت یقیناً فضیلت کی چیز ہے خواہ کافروں کے ہاتھوں ہو یا باغیوں کے ہاتھوں بالخصوص باغیوں کے ہاتھوں قتل ہونا کوئی فضیلت کی چیز نہیں اگر آنحضرت صلعم کے اس ارشاد سے فقط عمار کی فضیلت بیان فرمانا ہوتا تو صرف شہادت کی بشارت دیتے۔ "فئة باغية" کے ذکر کی کیا ضرورت تھی؟ لہٰذا اس ارشاد سے جب تک کوئی حکم شرعی نہ معلوم ہو تو یہ غیر مفید اور بیکار رہے اور

باغیوں کے متعلق قرآن میں حکم شرعی یہ ہے فقاتلوا التی تبغی حتی تفئ الی امر اللہ (الحجرات آیت ۹) پس باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف رجوع کریں" اگر اس آیت کو سامنے رکھا جائے تو حدیث الباب کا مقصد صاف طور پر واضح ہو جاتا ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جماعت جو حضرت عمارؓ کو قتل کریگا باغی قرار دیتے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ سب مسلمانوں کو ان سے جنگ کرنیکا حکم دے رہے ہیں یہانتک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کیطرف رجوع کریں اب یہ بات ظاہر ہوئی کہ حضرت عمارؓ کو جس گروہ نے قتل کیا ہے وہ شرعًا باغی ہے اور یہ روایت مذکورہ عام طور پر صحابۂ کرام اور تابعین کو معلوم تھی ۔ لہذا اس کا تقاضا یہ تھا کہ جو صحابہ غیر جانب دار تھے مثلاً حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ابوامامہؓ وغیرہما اور حضرات تابعین میں جو خانہ نشین تھے ان میں حضرت معاویہؓ کے خلاف ہیجان عظیم پیدا ہو جائے اور وہ سب کے سب حضرت علیؓ کیساتھ شریک ہو کر حضرت معاویہؓ کے خلاف قتال کرتے حالانکہ اس کا کہیں نام ونشان بھی نہیں ملتا ہاں ایک دو جو تاریخی روایات ملتی ہیں وہ بھی سبائیوں کی جعلی روایتیں ہیں ۔ نیز اس حدیث پر واقفیت کے باوجود اہل مصر اور اہل شام معاویہؓ کے ساتھ شرکت کی اور ان کی مدد سے حضرت معاویہؓ مصر پر قابض ہوگئے، کیا یہ تمام حضرات جماعتِ حق سے باز رہے ! وذا لا یمکن لہذا یہ فئۃ باغیہ سے مراد دوسرا ایک گروہ ہونا لازمی ہے ۔

(۲) حضرت سہل بن حنیفؓ وغیرہ جو حضرت علیؓ کے حامی تھے اور خود حضرت علیؓ بھی اس حدیث کو بغاوتِ معاویہ پر لبطور استدلال نہیں پیش فرمایا ۔

(۳) اگر گروہ معاویہؓ فئۃ باغیہ ہوتے تو حضرت طلحہؓ جس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان طلحۃ شہید یمشی علی وجہ الارض) اگر طلحہؓ معاویہؓ کی حامی ہونے کی وجہ سے عاصی تھے تو وہ اس جنگ میں مقتول ہو کر ہرگز شہادت کا رتبہ حاصل نہ کرتے کیونکہ شہادت تو صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی شخص اطاعتِ ربانی میں قتل ہوا ہو اس طرح حضرت زبیرؓ جن کے متعلق خود حضرت علیؓ سے مروی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا زبیر کا قاتل (عمرو بن جرموز) جہنم میں ہے نیز ان کا شمار عشرۂ مبشرہ میں ہے جن کے جنتی ہونے کی شہادت تقریبًا متواتر ہے اس طرح ان دونوں کے علاوہ اور بھی کبار صحابہ کی ایک بڑی جماعت جن کے متعلق بہت سی خوشخبری آئی ہے گروہ معاویہ میں تھے اب ان کو کس طرح فئۃ باغیہ کا مصداق ٹھہرایا جائے

لہذا معلوم ہوا قاتلِ عمار رضؓ اور فئۃ باغیہ کا مصداق دوسرا ہے ۔

اب اس کے مصداق کے متعلق علامہ بدرالدین عینیؒ لکھتے ہیں فاجاب ابن بطال حین ذٰلک فقال انما یصح ھٰذا فی خوارج الذین بعث الیھم علی رضؓ عمارًا یدعوھم الی الجماعۃ ولیس یصح فی احد من الصحابۃ لانہ لایجوز ان یتاول علیھم الا افضل التاویل قلت تبع ابن بطال فی ذٰلک المھلب وتابعہ علی ذٰلک جماعۃ (عینی ص۲۰۹ ج۴) یعنی علامہ ابن بطالؒ اور علامہ مہلبؒ اور ایک جماعت علماء کی رائے یہ ہے کہ الفئۃ الباغیۃ اور ویدعونہ الی النار کا مصداق گروہ معاویہؓ نہیں بلکہ گروہ خوارج ہے جن کو دعوت دینے کے لئے علیؓ نے عمارؓ کو بھیجا تھا ۔

جوابات

① ملا علی قاریؒ فریقِ اوّل کے دلائل کے متعلق بحوالہ شیخ اکمل الدین تحریر فرماتے ہیں کہ منقول شدہ باتیں حضرت معاویہؓ پر افتراء ہیں کیونکہ معاویہؓ نے تو حدیث کی یہ تاویل کی ہے جو تحریف کے مترادف ہے ۔ (مرقاۃ ص۱۳۹ ج۱۱)

② امام ابوبکر جصاصؒ نے پہلے بات کو درج ذیل عبارت سے روایت کیا ہے انما قتلہ من جاء بہ فطرحہ بین اسنتنا (احکام القرآن جلد۳ سورۂ حجرات باب قتل اہل البغی) (۱) جس نے عمارؓ کو جنگ میں لایا ہے اس نے قتل کیا ہے یعنی حضرت علیؓ نے قتل کیا (۲) جس نے قتل کرکے ہمارے نیزوں کے درمیان لاکر ڈالدیا یعنی فرقہ سبائیہ نے قتل کیا تاکہ دیکھنے والا یہ سمجھے کہ گروہ معاویہ نے شہید کیا ③ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ گروہ معاویہ نے حضرت عمارؓ کو قتل کیا تاہم ان کے حق میں طعن لعن کرنا اور انکو ہدف ملامت بنانا جائز نہیں کیونکہ وہی حضرات مجتہدین ہیں خطاءً اجتہادی میں گناہ نہیں ، علامہ ابن فورکؒ نقل فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے درمیان جو مشاجرات ہوئے ان کی مثال ایسی ہے جیسے حضرت یوسف علیہ السلام اور انکے بھائیوں کے درمیان پیش آنے والے واقعات کی ، وہ حضرات آپس کے ان اختلافات کے باوجود ولایت اور نبوت کی حدود سے خارج نہیں ہوئے بالکل یہی معاملہ صحابہ کرام کے درمیان پیش آنے والے واقعات کا بھی ہے (السراج الوہاج شرح مسلم ج۲ اظہار حقیقت ، معارف القرآن ، سورۂ حجرات ص۱۲۳ ، فتح الباری ، کرمانی وغیرہ ملاحظہ ہو) ۔

(٤) حضرت علی و حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں (۱) ایک دونوں فریق باطل و ناحق ہیں (۲) دوسرے فریق حق پر، فریق آخر ناحق پر۔ (۳) تیسرے دونوں حق پر۔ (٤) توقف، یعنی مشاجرات صحابہ میں محاکمہ کرنے سے سکوت۔ فریقین کو حق پر کہنے کی صورت میں یہ توقف لازم ہے لہذا دونوں قول قریباً متحد ہیں۔ اہل سنت کا یہی مسلک ہے "ولا نذکرھم الا بخیر ونبغض من یبغضھم وبغیر الخیر یذکرھم" (عقیدۂ طحاویہ)

نظریۂ اولیٰ تو ملون خوارج کا ہے اس لئے اس کے ابطال کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے بطلان کی سند خوارج کیطرف اس کی نسبت ہی ہے، البتہ نظریۂ ثانی سے بعض نام نہاد سنی آنکھ میں دھول جھونکنے کی کوشش میں مصروف نظر آرہے ہیں، وہ روایت کے سہارے سے محاکمہ کرنیکے قائل ہیں لیکن جن روایات کی بنا پر وہ حضرت معاویہ رضؓ کو مجروح کرنا چاہتے ہیں ان روایات کا حال ابھی ابھی اوپر گزر چکا ہے، اور اگر واقعات کے آئینے میں دیکھا جائے تو بعد میں حضرت علی رضؓ کا رویہ یہی بتلاتا ہے کہ حضرت معاویہ رضؓ کی فراست پہلے سے تیر بہدف اور صحیح تھی، مزید برآں ایسی بیسیوں صحیح روایات کتب حدیث میں ہیں جن سے حضرت معاویہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے، جیسے حدیث لاتزال طائفۃ من امتی قائمۃ بأمر اللہ الخ، رواہ البخاری ومسلم عن معاویہ رضؓ، وحدیث مغیرہ بن شعبہ رضؓ رواہ البخاری واحمد والدارمی واللالکائی والدارقطنی لایزال ناسٌ من اُمتی، وحدیث جابر بن عبداللہ رواہ مسلم واحمد، وحدیث ثوبان رضؓ رواہ مسلم بلفظ لاتزال طائفۃ من امتی ظاہرین علی الحق الخ ... وفی روایۃ طویلۃ عن ثوبان رواہا احمد وابوداؤد وابن ماجہ والحاکم بلفظ ان اللہ زوی لی الارض الخ

وحدیث عبدالرحمٰن بن شماسۃ المہری عن عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ وعقبۃ بن عامر رضؓ بلفظ لاتزال عصابۃ من امتی یقاتلون علی أمر اللہ قاہرین لعدوہم الخ (رواہ مسلم)، وحدیث سعد بن ابی وقاص رضؓ بلفظ لایزال اہل الغرب (والمراد منہم اُہل الشام کما قال الامام احمد (فتاوی ابن تیمیہ جلد ۴) ظاہرین .... رواہ مسلم واللالکائی، وحدیث جابر بن سمرۃ رواہ مسلم بلفظ لن یبرح ہذا الدین قائما یقاتل علیہ عصابۃ الخ ... وحدیث قرۃ المزنی رواہ الترمذی وابن ماجۃ واحمد واللالکائی، بلفظ ... ولا یزال اناس من امتی منصورین الخ ... وحدیث سلمۃ بن نفیل الکندی رضؓ رواہ النسائی فی حدیث طویل فی آخرہ" وعقر دار المؤمنین الشام الخ ... وحدیث عمران بن حصین رضؓ،

رواہ احمد وفیہ حتی یقاتل آخرہم المسیح الدجال ۔ وحدیث مالک بن یخامر عن معاذ رضؓ انہ قال وہم۔ ای الطائفۃ المنصورۃ ۔ اہل الشام ۔ رواہ احمد وابن ماجۃ وابو داؤد الطیالسی واللالکائی ۔ ۔ اور اسی مضمون کی احادیث اور بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مثل عمر بن الخطاب رضؓ ، ابوہریرۃ رضؓ زید بن ارقم رضؓ ، ابوامامہ رضؓ ، اور مرۃ بن کعب البہزی رضؓ سے بھی مروی ہیں جن میں سے بعض میں اہل شام کی تصریح اور بعض میں اجمال ہے ، اور مجمل کو مبین پر حمل کیا جائے گا ، ان سب سے اہل شام کی دو طریق سے ترجیح مفہوم ہوتی ہے ، ایک تو یہ ہے کہ بالآخر وہی اہل شام غالب آئے ۔ دوسرے یہ کہ نص میں خود اہل شام کی تنصیص ہے جیسا کہ حضرت معاذ رضؓ کا قول اور حضرت ابوہریرۃ رضؓ وسعد بن ابی وقاص رضؓ کی روایت میں اہل الغرب سے ظاہر ہے ، بہر حال طائفہ منصورہ گو اہل شام میں محدود نہ سہی لیکن حضرت معاویہ اور ان کے ساتھیوں کے لئے یہ سند تو مل رہی کہ طائفہ منصورہ اور اہل حق میں وہ داخل ہیں ۔

ناظرین ! انصاف فرمائیں کہ الفئۃ الباغیۃ والی حدیث اہل شام کے بارے میں نص تو نہیں اشارہ بھی نہیں ، اس لئے کہ الفئۃ الباغیۃ کو معرف باللام لایا گیا ہے جس سے ایک معروف ومعہود باغی جماعت کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے وہ ہے سبائی گروہ ۔ حضرت معاویہ کی جماعت کو الفئۃ الباغیۃ کا مصداق قتل عمار رضؓ کے بعد بطور مغالطہ ٹھہرایا جا رہا ہے ، اس سے پہلے ان کی جماعت کے باغی ہونے کی کوئی دلیل نہیں تو ان کی جماعت معروف ومعہود الفئۃ الباغیۃ کیسے بنی ۔ اگر اصول وقواعد علمیہ اور حقائق تاریخیہ سے آنکھیں بند کرکے صرف ایک حدیث کی بنا پر حضرت معاویہ رضؓ اور ان کی جماعت پر بغاوت کا بیجا الزام تھوپا جا سکے ، تو کیا وجہ ہے یا رو ! اتنی احادیث صحیحہ وصریحہ جو اتنے صحابہ کرام سے نقل کی ہیں ، حضرت معاویہ کے موقف کی صفائی پیش نہ کرسکیں ؟ اس سے حضرت معاویہ رضؓ کی حضرت علی رضؓ پر افضلیت یا احقیت ثابت کرنا مقصد تو نہیں ، اتنی احادیث کی شہادت کو مسترد کرنا اور الفئۃ الباغیۃ کا تیر ان کی طرف سیدھا کرنا کونسی روشن دماغی یا تحقیقی علمی یا تاریخ شناسی یا انصاف پسندی ہے ، اسی بنا پر جمہور محققین اہل سنت وفقہائے امت ومحدثین ومتکلمین ملت نے توقف ہی راجح واولیٰ قرار دیا ہے ۔

فتأمل وتقم فی مقعد الصدق ۔

باب مناقب قریش و ذکر القبائل

مناقب : منقبۃ کی جمع ہے بمعنی شرف و فضیلت ۔
قریش : عرب کے مشہور قبیلہ کا نام ہے اس کے معنی لغوی ایک بڑے خطرناک اور طاقتور سمندری جانور کے ہیں ۔
قبائل :۔ قبیلۃ کی جمع ہے بمعنی ایک باپ کی اولاد ۔

قریش میں سے بارہ خلفاء کی تعیین مصداق میں اختلاف

(س ، سرکاری ، مسلم ، سنہ ۱۹۸۷ء)
عن جابر بن سمرۃ رض قال سمعت رسول اللہ صلعم یقول لایزال الاسلام عزیزا الیٰ اثنی عشر خلیفۃ کلھم من قریش (متفق علیہ)

(۱) ابن جوزیؒ اور قاضی عیاضؒ وغیرہ اس کی شرح اس طرح فرماتے ہیں کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متصلاً یکے بعد دیگرے بارہ خلفاء ہونا مراد ہیں جن کے زمانۂ خلافت میں دین کا نظام مستحکم اور برقرار رہا نیز حدیث سے ان خلفاء کی جو مدح و توصیف مفہوم ہوتی ہے وہ دین و عدالت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ سیاسی انتظامی، معاملات میں استحکام اور حکومت و امارت کے اتحاد و اتفاق کے اعتبار سے ہے لہٰذا اس کا مصداق (۱) حضرت ابوبکر صدیق رض (۲) عمر رض ۔ (۳) عثمان رض (۴) علی رض (۵) معاویہ رض ، چنانچہ معاویہ رض اور حسین رض کے مابین مصالحت کے بعد خلافت معاویہ رض پر پوری امت کا اجماع ہوگیا تھا ۔ (۶) یزید اس کی بیعت پر حسین رض اور ابن الزبیر رض کے علاوہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہوچکا تھا ۔ (۷) عبدالملک بن مروان ، انہوں نے حضرت عبداللہ بن زبیر رض کی شہادت کے بعد تمام عالم اسلام کو اپنے زیر حکومت متحد کرلیا تھا ۔ (۸) ولید بن عبدالملک (۹) سلیمان بن عبدالملک (۱۰) یزید بن عبدالملک (۱۱) ہشام بن عبدالملک ،، عبدالملک کے چار فرزندوں کی حکومت پر تمام مسلمانوں کا اتفاق تھا ، ہاں سلیمان اور یزید کے درمیان حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ دو سال پانچ مہینے چودہ دن تک مسند خلافت کو زینت بخشی۔

خلفاء راشدین کے بعد یہ سات حضرات خلفاء ہیں ۔ (۱۲) ولید بن یزید بن عبد الملک،
اس کے چچا ہشام بن عبد الملک کے انتقال کے بعد اس کی امارت پر تمام مسلمان
اتفاق ہوچکا تھا ان کا اتفاق چار برس تک قائم رہا اس کے بعد اس کے خلاف
اٹھ کھڑے ہوئے اور اس کو مار ڈالا اس وقت سے فتنہ فساد پوری طرح پھیل گیا
اس تفسیر پر اسماعیل بن ابی خالد کی روایت " کلهم تجتمع عليه الامة
(ابوداؤد) " دال ہے کیونکہ اس سے مراد ان خلفاء کی بیعت پر لوگوں کا اتفاق و
اجتماع ہونا اور ان کی قیادت و سرداری کو قبول کرنا ہے، اگرچہ بعض خلفاء کی
قیادت کی قبولیت کراہت کے ساتھ تھی اور خلفاء راشدین کے بعد ان کو خلیفہ
کہنا مجازی معنے کے اعتبار سے ہے ۔
(۲) بعض نے کہا خلفاء سے مراد عادل اور پاکباز امراء ہیں، اس صورت
میں وہ بارہ خلفاء آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد متصلاً یکے بعد دیگرے
منصب خلافت پر متمکن ہونے کی شرط نہیں قرار دی جائے گی، بلکہ ہوسکتا ہے
حدیث کا اصل مقصد اس طرح کے خلفاء کی محض تعداد بیان کرنا ہے، اور ان
بارہ کا عدد قیامت تک کسی وقت جاکر پورا ہوگا، توربشتی رحمہ نے اس کو ترجیح دی
ہے : وقال صاحب تکملة فتح الملهم والراجح هو التفسير الاول ....
لموافقته لظاهر اللفظ بدون تكلف و مطابقته للواقع هو
مروي عن ابن حجر العسقلانی وغیرہ ۔ (تکملة فتح الملهم ص ۳۸۴/۳، مظاہر حق ص ۶۰/۵ وغیرہ)
راقم السطور کہتا ہے کہ ان میں سے بعض خلفاء کے عہد میں ظلم و ستم اور جنگ و
جدال کی جو روایات ہمیں تاریخ سے ملتی ہیں ان تاریخی روایتوں میں حدیث صحیح کی
روشنی میں نظر ڈالنا اور تطبیق و ترجیح قائم کرنا ضروری ہے یوں نہ ہو کہ فقط تاریخی
روایت کے بل بوتے پر حدیث صحیح کو نظر انداز یا رد کر دیا جائے، اور حدیث الباب
کے متعلق تیسری ایک تاویل بھی ہے جو راقم الحروف کے ناقص خیال میں نہایت
پھیکا ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا، واللہ اعلم بالصواب ۔ ....

بَابُ مَنَاقِبِ الصَّحَابَةِ رضی اللہ عنہم

(س ، دفاق ، ابن ماجة ، سنة ۱۴۱۰ھ)

صحابہ : وہ بزرگ حضرات ہیں جنہوں نے بحالت ایمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے مشرف ہوا اور اس پر انتقال بھی ہوا۔

افضلیت صحابہ تمام علماء کرام کا اتفاق ہے کہ صحابہ میں سب سے افضل خلفاء اربعہ ہیں ان کے بعد سب سے افضل عشرہ مبشرہ ہیں پھر بدرئین، پھر جنگ احد میں جو حضرات شریک تھے ان کے بعد بیعت رضوان میں جو شریک تھے ان کے بعد وہ انصار جنہوں نے دونوں مرتبہ بیعۃ العقبۃ الاولیٰ اور بیعۃ العقبۃ الثانیۃ کے موقع پر مکہ میں آکر حضورؐ سے بیعت کی تھی اس طرح وہ صحابہ جن کو "السابقون الاولون" کہا جاتا ہے۔

الغرض تمام صحابہ اللہ کے محبوب ہیں اور حق تعالیٰ شانہ نے انکو امت کے مرشد ومربی اور محبوب ومتبوع کا منصب عطا فرمایا ہے" قرآن و حدیث میں ان کے نقش قدم کی پیروی کرنے اور ان کو معیار حق تسلیم کرنے اور ان سے عقیدت ومحبت رکھنے کی تاکید فرمائی گئی ہے اور ان کی برائی وعیب جوئی کو نا جائز وحرام بلکہ موجب لعنت قرار دیاگیا، آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" من ابغضهم فببغضي ابغضهم" ومن أذاهم فقد أذاني "

مشاجرات صحابہ یہ باب ایمان کا ایسا پل صراط ہے جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے اس لئے سلف صالحین نے ہمیشہ یہاں پاس ادب ملحوظ رکھنے اور زبان وقلم کو لگام لگا دینے کی وصیت فرمائی ہے بعض علماء سے پوچھا گیا کہ اس خون کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو صحابہ کرام کے باہمی مشاجرات میں بہایا گیا، تو انہوں نے جواب میں یہ آیت پڑھی کہ" تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون"

ایک امت تھی جو گذر گئی اس کے اعمال اس کے لئے ہیں اور تمہارے اعمال تمہارے لئے ہیں اور تم سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال نہیں کیا جائے گا' لہٰذا تمام علماء حقانی کی بات یہ ہے جس پر وہ سب حضرات متفق ہوں ہم اس کی پیروی کریں اور جس میں انکا اختلاف ہو ہمیں خاموشی اختیار کریں اور اپنی طرف سے کوئی نئی رائے پیدا نہ کریں ہمیں یقین ہے ان سب نے اجتہاد سے کام لیا تھا اس لئے دین کے معاملہ میں وہ سب حضرات شک وشبہ سے بالاتر ہیں)

(معارف القرآن سورۂ حجرات)

باب مناقب علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ

س، وفاق، ابن ماجۃ سنۃ ۱۴۲۱ھ

سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کے مناقب بے شمار ہیں، علامہ شیرازیؒ نے فرمایا ان کے مناقب میں بہت جھوٹی حدیثیں بھی ہیں، خصوصًا ہر وہ حدیث جو "یا علی" کے الفاظ سے شروع ہوتی ہے وہ سب جھوٹی ہیں ان میں سے صرف ایک حدیث :-

"یا علی انت منی بمنزلۃ ھارونؑ من موسیٰؑ" یہ صحیح ہے یعنی اے علی تو میرے لئے ایسے ہی ہو جیسے موسیٰؑ کے لئے ہارونؑ تھے' اس جملہ میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم حضرت علیؓ کو صرف اس عرصہ کے لئے جانشین بنانے کی بات کہی تھی جو غزوۂ تبوک کے لئے آپؐ نے مدینہ سے باہر گذارا تھا'

الحاصل : آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق حضرت علیؓ کی وہ خلافت جزوی تھی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں ایک خاص عرصہ کے لئے وقتی انتظام کے طور پر عمل میں آئی تھی، غزوۂ تبوک سے واپسی کے بعد وہ خلافت ختم بھی ہوگئی' لہٰذا وہ جزوی خلافت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وفات کے بعد ان کی کلی خلافت بلافصل کی دلیل کیسے بن سکتی ہے ؟

بالخصوص جبکہ حضرت ہارون علیہ السلام حضرت موسیٰؑ سے پہلے وفات پاگئے تھے اور وہ حضرت موسیٰؑ کے بعد خلیفہ کب بنے تھے ؟ ....

شیعیت پر حضرت ص کی پیشینگوئی مختلف کتب حدیث میں حضرت علی رض کی روایت سے یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خود انہی سے فرمایا: عن علی رض قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیک مثل من عیسیٰ ع ابغضته الیهود حتی بهتوا امه واحبته النصاریٰ حتیٰ انزلوه بالمنزلة التی لیست له ثم قال یہلک فی رجلان محب مفرط یقرظنی بما لیس فی ومبغض یحمله شنانی علیٰ ان یبهتنی (احمد، مشکوٰۃ ص۵۶۵ ج۲) حضرت علی رض کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تم میں عیسیٰ ع سے ایک طرح کی مشابہت ہے یہودیوں نے ان (عیسیٰ) سے بغض وعناد رکھا تو اتنا (زیادہ رکھا) کہ ان کی ماں (مریم) پر زنا کا بہتان باندھا اور عیسائیوں نے ان سے محبت و وابستگی قائم کی تو اتنا (زیادہ اور غلو کے ساتھ) کہ ان کو اس مرتبہ و مقام پر پہنچا دیا جو ان کے لئے ثابت نہیں ہے (یعنی انکو اللہ یا ابن اللہ، قرار دے ڈالا) یہ حدیث بیان کرنے کے بعد حضرت علی رض نے کہا (مجھے یقین ہے کہ اس ارشاد نبوی ص کے مطابق حضرت عیسیٰ ع کی طرح میرے بارے میں بھی) دو شخص یعنی دو گروہ اس طرح ہلاک یعنی گمراہ ہوں گے کہ ان میں سے ایک تو جو مجھ سے محبت رکھنے والا ہوگا اور اس محبت میں حد سے متجاوز ہوگا مجھ کو ان خوبیوں اور بڑائیوں کا حامل قرار دیگا جو مجھ میں نہیں ہوں گی اور جو مجھ سے بغض وعناد رکھنے والا ہوگا، میری دشمنی سے مغلوب ہوکر مجھ پر بہتان باندھےگا (مظاہر حق)

اس حدیث میں حضرت عیسیٰ ع کی مثال کے ذریعہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ ارشاد فرمایا تھا اور اس کی بنیاد پر حضرت علی رض نے جو کچھ فرمایا اس کا ظہور ان کے دور خلافت ہی میں ہو گیا۔

چنانچہ روافض اور شیعوں نے حب علی رض میں حد سے تجاوز کرتے ہوئے انکو تمام صحابہ یہاں تک کہ انبیاء سے افضل قرار دیا بلکہ بعض طبقوں (جیسے نصیریوں) نے حضرت علی رض کو مقام الوہیت تک پہنچا دیا ہے، اور ایک فرقہ ایسا بھی پیدا ہوا جنہوں نے

کہا، نبوت و رسالت کے لائق در اصل حضرت علیؓ ہی تھے اور اللہ تعالیٰ کا مقصد آپ ہی کو نبی و رسول بنانا تھا اور جبرئیل امین کو وحی لے کر آپ ہی کے پاس بھیجا تھا لیکن وہ غلطی سے وحی لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گئے اور ان کے بعض گروہ ایسے ہیں کہ جن کا عقیدہ ہے کہ آپ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے وصی اور آپ کے بعد کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نامزد امام وخلیفہ اور سربراہ امت تھے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی طرح وہ معصوم اور مفترض الطاعۃ تھے اور مقام و مرتبہ میں دوسرے تمام انبیاء علیہم السلام سے افضل و بالاتر تھے، اور کائنات میں تصرف اور علم غیب جیسی خداوندی صفات کے بھی آپ حامل تھے، حضرت علیؓ کے بارے میں غلو کرنے والوں کو شیعانِ علیؓ کہا جاتا تھا، یہ فرقۂ شیعہ اسی فرقہ کا نام ہے،

ان کے بالمقابل اور ایک فرقہ پیدا ہوا جس کو خارجی کہا جاتا ہے وہ آپ کی مخالفت اور عداوت میں اس حد تک آگے بڑھ گیا کہ آپ کو محرف دین، کافر اور واجب القتل تک قرار دیا اور اس گروہ میں سے ایک شقی عبدالرحمٰن بن ملجم نے آپ کو شہید کیا اور اپنے اس بدبختانہ عمل کو اعلےٰ درجہ کا جہاد فی سبیل اللہ قرار دیکر دخول جنت کا وسیلہ سمجھا، اس کی تفصیلی بحث میرے رسالہ "شیعیت اور متعہ" میں ملاحظہ ہو

بَابُ ثَوَابِ هٰذِهِ الْاُمَّةِ

اسی باب میں ایسی احادیث لائی گئی ہیں جن سے امت محمدیہ کے کمالات، کرامات اور فضائل ثابت ہوتے ہیں اس طرح لا تجمع امتی علےٰ ضلالۃ اور ان اللہ لا یجمع امۃ محمد علےٰ ضلالۃ وغیرہ حدیثوں (مشکوٰۃ ص۳۰ ج۱) میں امت محمدیہ کے قرن اوّل سے قیامت تک ہر زمانہ میں قرآن و سنت کو معتدل اور صحیح معنوں میں پیش کرنے والے اور حق پر قائم رہنے والے گروہ کے وجود کی خبر دی گئی "۔

امت محمدیہ خیر الامم ہیں عن بهز بن حكيم عن ابيه عن جده انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فی قوله تعالىٰ "كنتم خير امة اخرجت للناس الخ :- . . . . . .

ابیہ سے مراد حکیم بن معاویہؓ ہے اور جدّہ سے مراد معاویہؓ بن حیدہ قشیری بصری ہے معاویہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درج ذیل آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے سنی،

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر (آل عمران آیت ۱۱۰)۔

"اے مسلمانوں تم سب امتوں سے خیر امت ہو (اللہ تعالیٰ کے علم یا لوح محفوظ میں) کہ جو لوگوں کی نفع رسانی کیلئے (اللام للنفع) عدم سے وجود میں نکالی گئی ہے اور تم خیر الامم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تم اچھے کاموں کا حکم کرتے ہو اور بُرے کاموں سے منع کرتے ہو"، یعنی امت محمدیہ کے خیر الامم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ امت توحید اور اخلاق فاضلہ کی تعلیم اور فواحش و منکرات سے زجر و توبیخ کا جو اہتمام بلیغ کیا امم سابقہ میں اس کی نظیر تو کیا اس کا عشر عشیر بھی نہیں، اور امت محمدیہ کے خیر الامم قرار پانے کی دوسری دلیل قولہ تعالیٰ وکذٰلک جعلنٰکم امۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس (البقرۃ آیت ۱۴۳)

"یعنی یہ امت عقائد و اعمال اور اخلاق کے اعتبار سے معتدل ہے" افراط و تفریط کے درمیان میں ہے بخلاف یہود کے وہ تفریط میں مبتلا ہیں حضرات انبیاءؑ کی تنقیص کرتے ہیں ان کو معصوم نہیں سمجھتے جو نبوت کا خاصہ لازمہ ہے اور نصاریٰ افراط میں مبتلا ہیں کہ اپنے نبی کو مرتبۂ بندگی سے درجۂ فرزندی پر پہونچایا امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ امت محمدیہ کے وسط (درمیان) میں ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ امت انبیاء و اولیاء کے درمیان ہے، انبیاء سے نیچے اولیاء سے اوپر ہیں چونکہ اس خطاب کے بالذات مخاطب صحابۂ کرام ہیں اس لئے اہل سنت والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام کا مقام انبیاء سے نیچے اور دوسرے تمام اولیاء سے بلند اور اونچا ہے۔

؎ صد ہزاراں شبلی و صد ہا جنید ٭ خاک پائے بوہریرہ کی رسد

نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ میری امت میں ۷۳ فرقے ہونگے جن میں ایک فرقہ جنتی ہوگا باقی سب جہنم میں جائیں گے اور اسی جنتی جماعت کا نشان بتلاتے ہوئے آپؐ نے ارشاد فرمایا "ما انا علیہ واصحابی (مشکوٰۃ)

یعنی جو لوگ میرے اور میرے اصحاب کے طریقے پر چلیں گے وہ جنتی ہوں گے اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد امت کے لئے صحابہ کرام معیار حق ہیں (معارف القرآن کاندھلوی وغیرہ)

قولہ علیہ السلام قال انتم تتمون سبعین امۃ انتم خیرھا و اکرمھا علی اللہ "

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم ستر امتوں کو پورا کرتے ہو تم ان میں عند اللہ بہترین اور گرامی قدر ہو ۔

(۱) یہاں ستر سے تکثیر عدد مراد ہے نہ کہ تحدید ۔ (۲) یا وہ ستر امتیں مراد ہیں جو بڑی بڑی گذری ہیں اور یہاں اتمام سے مراد ختم ہے یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم جیسے خاتم النبیین اور خیر المرسلین ہیں آپ کی امت بھی خاتم الامم اور خیر الامم ہیں ۔

مصنف رح کا اپنی کتاب کو تتمون " پر مشتمل حدیث لاکر تمام کرنا یہ بطور نیک فالی تکمیل کتاب کے ساتھ زیادہ مناسب ہوا ،

نیز خطا و نسیان سے عند اللہ معذرت پیش کرنے کے لئے خطا و سہو و نسیان والی سابق حدیث کو لانا اسی محل کے لئے زیادہ موزون ہوا ۔

(واللہ اعلم بالصواب)

ھذا ۔ وقد تم المجلد الرابع من التبیان الصریح لمشکوۃ المصابیح المسمی بایضاح المشکوۃ فی شوال سنہ ۱۴۱۳ھ بفضل اللہ الملک الوھاب ، واسئل اللہ سبحانہ ان یجعلہ خالصا لوجھہ الکریم ویوفقنی لشرح المشکوۃ المجلد الاول انہ سمیع قریب مجیب الدعوات ۔ ✿

العبد العاصی رفیق احمد کان اللہ لہ ولوالدیہ واساتذتہ

تقریظ

من علامۃ الدھر المحقق الفقیہ المحدث سماحۃ الشیخ مولانا عبدالحق اعظمی بارک اللہ فی حیاتہ، شیخ الحدیث (الثانی) بدارالعلوم دیوبند (U . P)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین ومن تبعھم باحسان الی یوم الدین ۔

امابعد! مشکوٰۃ المصابیح درس نظامیہ میں حدیث کی ایک اہم اور متداول اور اپنی جامعیت کے اعتبار سے ایک مہتم بالشان کتاب ہے، اسی لئے یہ کتاب مدارس عربیہ میں بڑے اہتمام سے پڑھائی جاتی ہے اور دورۂ حدیث کیلئے اس کتاب کو موقوف علیہ اور لازمی قرار دیدیا گیا ہے بغیر اس کے پڑھے ہوئے طالبعلم صحاح ستہ پڑھنے کے لائق نہیں سمجھا جاتا اسی وجہ سے متقدمین ومتاخرین محدثین کرام نے اس کتاب کی شروح وحواشی اور امالی وتراجم عربی وفارسی واُردو میں بکثرت تحریر فرماکر امت پر بے انتہا احسان فرمایا ہے جزاہم اللہ احسن الجزاء آمین ۔ اللہ جل شانہ ہمارے فاضل محترم محب مکرم حضرت علامہ **رفیق احمد صاحب** دامت برکاتہم کو جزائے عظیم عنایت فرمائے کہ موصوف محترم نے بھی مشکوٰۃ المصابیح کی ایک ایسی شرح ایضاح المشکوٰۃ تالیف فرمادی جو طول ممل اور ایجاز مخل سے خالی اور اعتدال مناسب کا شاہکار ہے موصوف نے احادیث مشکلہ کی تشریح اور مسائل فقہیہ کی توضیح اور اختلاف مذاہب کی تفصیل مع ادلۂ کاملہ اور تطبیق یا ترجیح بین الاحادیث المتعارضہ اور اعتراضات معترضین کے جوابات عقلیہ ونقلیہ اقوال مشائخ کی روشنی میں مدلل ومفصل اچھوتے انداز پر جمع فرمادیا ہے جو اساتذہ وطلبہ دونوں کیلئے یکساں مفید ہے اور اصل کتاب کے سمجھنے اور سمجھانے میں ایک راہنما ومعین کی حیثیت ہے ۔ اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ مؤلف مکرم ومؤلَّف دونوں کو مقبولیت سے نوازے اور آئندہ کی تالیفات کو بھی دوام قبولیت نصیب فرمائے ؎

آمین آمین لا اقول بواحدۃ ٭ حتی اضم الیھا الف آمینا

۲۰ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

ناکارہ
عبدالحق الاعظمی غفرلہٗ
خادم دارالعلوم دیوبند

فہرست مضامین ایضاح المشکوٰۃ [illegible]